

# Финиковый Компот

СЕНТЯБРЬ 2018

ТОЖДЕСТВО  
ЛИЧНОСТИ

# 13



16+

Распространяется бесплатно

ISSN 2587-9308



9 772587930001

## ТЕМА НОМЕРА

Прологомены к проблеме тождества личности.....	6
Александр Хомяков. Человек Котара.....	41
Николай Червяков. Тождество личности: версии Трубецкого и Лопатина.....	46
Анна Пахомова. Атман, Личность и Я в философии веданты.....	50
Дмитрий Волков. Как выжить, рассказывая историю.....	55
Антон Кузнецов. Случай Сайфера и проблема тождества личности.....	60
Сергей Левин. Качественное и нумерическое тождество личности.....	66
Евгений Логинов. Иван, или об ответственности.....	70
Комикс «Я — Дубровский».....	75

## ПЕРЕВОД

О тождестве личности. Фрагмент из сочинений Томаса Рида (пер. Д. Еремин).....	90
---	----

## ДИСКУССИЯ

Богдан Фауль. Ошибочно ли апофатическое богословие? Ответ на аргумент Е. Логинова.....	99
--	----

## ИНТЕРВЬЮ

Даниил Разеев. «Когда философ делает свою работу хорошо...».....	103
Эрик Олсон. Мы — животные.....	107

## РЕЦЕНЗИИ

Мария Митлянская. Рецензия на сборник статей «Хайдеггер, “Черные тетради” и Россия».....	114
Егор Фалёв. Рецензия на книгу Н.В. Мотрошиловой «Ранняя философия Эдмунда Гуссерля».....	117
Евгений Логинов. Рецензия на книгу В.Ю. Кузнецова «Единство мира в постнеклассической перспективе».....	119
Евгений Логинов. Рецензия на книгу К.Г. Фролова «Горизонты возможного».....	128
Анна Костикова. Рецензия на книгу А.А. Кротова «Философия истории философии во Франции».....	134
Юлия Чугайнова. Рецензия на книгу Рэя Монка «Людвиг Витгенштейн. Долг гения».....	137

## ПИСЬМА В РЕДАКЦИЮ

Алексей Воронин. Кривая гуманитария, исповедь технаря.....	139
Татьяна Обухова. Если ваш студент — иностранец.....	142

# Редакторская



Этот выпуск ФК является результатом одного процесса и одного события. Процессом был регулярный семинар аналитического чтения по проблеме тождества личности, который мы вели в течение 2017–2018 учебного года. Постоянными участниками семинара были Артём Юнусов, Алексей Салин, Андрей Мерцалов, Артём Беседин и я. За это время мы разобрали десятки статей, посвященных онтологии личности и критериям сохранения личности во времени, составили собственные представления об этом проблемном поле, распутали множество концептуальных узлов. Событием была Летняя школа по тождеству личности на Мальте, организованная Московским центром исследований сознания. Ведущими школы были профессор Ричард Суинберн и доктор Эрик Янг, активное участие в ее работе приняли со-директора Центра доктор философских наук Дмитрий Волков, профессора Вадим Васильев и Роберт Хауэлл. Мы же приняли участие как в научных семинарах Школы, так и в ее организации. Итоги нашего аналитического чтения и занятий на Летней школе выразились в Прологоменах, которые читатель найдет сразу после этой заметки. Пространство же редакторской я не стану в этот раз использовать для рефлексии о судьбах нашего журнала, а представлю небольшое метафилософское предисловие к рассмотрению проблемы тождества личности.

Предисловие — странная вещь; замечали, что «Вместо предисловия» почти никогда не отличается от настоящих предисловий? Предисловия к философским

работам обычно, если только это не «Критика чистого разума» и не «Феноменология духа», — чтение необязательное, место для высказывания общих мыслей.

Общие мысли — ведь именно с ними молва связывает философию. Да и мы сами, философы, раньше учили, что философия есть наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. Но это же не так. Возьмите любой, как говорят наши англоязычные коллеги, кусок философской работы: учение Аристотеля о началах, доказательства бытия Бога святого Фомы, рассуждение Декарта о реальном различии тела и души, исследование причинности Юма, трансцендентальную эстетику Канта, теорию индукции Милля, опровержение идеализма Мура, доктрину натуралистической эпистемологии Куайна, аргумент зомби Чалмерса — все это чертовски конкретные идеи. Эта конкретность, сосредоточенность на своем предмете, поджарость и эластичность настоящей философии, часто достигаемая за счет изощренной терминологии, отличает философские построения от разнообразной мудрости, взятой от древнегреческих гномов до современных VK-пабликов и Telegram-каналов с философскими цитатами. И чем глубже идет прогресс в философии, тем отчетливее мы понимаем разные философские предметы.

На самом деле прогресс в нашей дисциплине и состоит в повышении степени отчетливости. Посмотрите на развитие философского образования во всем мире: с каждым годом куррикулумы становятся все более и более детализированными, специализация возрастает. Часто подчеркивается, что это явление имеет и свою темную сторону: каждый ученый замыкается в своей узкой теме, отказываясь от построения общих систем. Этому часто сопутствует двоемыслие: в рамках своей области ученый говорит осторожно, взвешивая каждое слово, зато за ее пределами готов к самым смелым гипотезам, самым радикальным жестам или, напротив, может держаться весьма ретроградных убеждений.

При этом философия отделяется от жизни. Символом такого «герметичного» образа мысли обычно считается Альфред Айер, провозгласивший, что есть философия и есть жизнь, и с мест они не сойдут (о том смотри отличную биографию этого оксфордского мыслителя, написанную Беном Роджерсом). Неспециалисты часто приписывают эту позицию всем аналитическим философам. Из нашего же угла видно, что континентальным философам грехи специализации свойственны не менее, чем нам, философам аналитическим. Просто ценители Рассела и Сёрла чаще замыкаются внутри тематических зон и проблем, а любители Сартра, Де-Лёза и Нанси — внутри творчества отдельных крупных мыслителей и их языков.

Против этого восстают самые разные авторы. В англо-американской философии это был Ричард Рорти, у нас против дифференциации философского знания выступает Фёдор Гиренок. Их проекты используют риторику новостных аргументов: Рорти считал, что после работ Витгенштейна, Дьюи и Хайдеггера мы свободны держаться любых интересных нам взглядов, не беспокоясь о так называемой объективной реальности. Гиренок же утверждает, что пришло время неклассической антропологии, которая должна оставить в прошлом традиционную философию, коя ныне годна разве что для тренировки мозгов начинающих мыслителей да в качестве источника вдохновения для настоящих мастеров ума.

Есть, однако, другой способ отнестись к предшеству-

ющей нам философии: посмотреть на нее как на живую материю, состоящую из вопросов и ответов. Возьмем для начала какую-нибудь проблему, скажем проблему тождества личности. Она беспокоит нас не потому, что она была поставлена и обсуждается в философии. Посмотрите на современное искусство, послушайте обсуждения по поводу искусственного интеллекта в среде IT-разработчиков, почитайте работы теологов и других ученых, пытающихся осмыслить веру изнутри, проанализируйте работы юристов, антропологов, социологов, психологов и психиатров — тема тождества личности будет сверкать весенней молнией на сером небе современной культуры то тут, то там. Людей интересует, что будет с ними после смерти, волнует проблема абортот, они обсуждают цифровое бессмертие и клонирование, спорят о том, как стоит вести себя по отношению к психопатам. Все эти темы имеют прямое отношение к тому, что в философии обсуждается под именем «проблема тождества личности».

Когда была поставлена эта проблема? Обычно считают, что первооткрывателем тут был Джон Локк, но можно указать и на куда более ранний текст — платоновский «Федон». Платона волнует проблема бессмертия души и ее перерождения. Локка беспокоит, как Бог будет судить людей после воскрешения из мертвых, каковы условия того, чтобы мы были теми же, что и при жизни. Сегодня мы имеем мощные цифровые технологии и куда более сложную юриспруденцию — но проблема, которая волновала Платона и Локка, волнует и нас, это та же самая проблема. От нее нельзя отделяться с помощью новостного аргумента, как бы изящно тот ни был построен, сколько таланта и эрудиции в него ни вкладывай. Верно сказать, что существенно изменились обстоятельства мысли. Сегодня большинство философов не верит, что слову «душа» можно подобрать хорошее значение, и уж совсем мало кто верит во Второе пришествие. Но все же прошлое философии и есть ее настоящее: аргументы Платона и Локка все еще обсуждаются, как и предложенные ими решения, хотя контекст их создания интересует в основном лишь историков философии. То, что Локка волновало в связи со Страшным судом, нас беспокоит в перспективе

оцифровки разума<sup>1</sup>. Это много говорит о философии: мысль и ее собственная логика куда важнее, чем мотивы, по которым философ решил ее подумать.

Значит ли это, что с эпохи кризиса греческого полиса философствующее человечество не сделало ни одного шага вперед? Нет, не значит. Сегодня в философии звучит куда больше голосов, чем в древности, и в индивидуальных их модуляциях угадывается, насколько иначе можно мыслить то, что нас удивляет, беспокоит, ужасает, заботит. Философы куда внимательнее, чем раньше, исследуют собственные предпосылки, лучше инспектируют имеющееся у них интеллектуальное оружие. И мы просто больше знаем, чем те великаны, на чьих плечах нам довелось стоять. Пусть мы не всегда хорошо знаем посылки — психологические, исторические, теоретические — мыслей Платона и Локка, зато, как представляется, куда лучше знаем вытекающие из их учений следствия. И они могут многому научить нас, мыслящих сегодня. Итак, место классической философии — внутри философии современной. И это не спекулятивный тезис, это исторический факт, который можно принимать или не принимать во внимание; он от этого не изменится.

Теперь посмотрим на проблему тождества личности не в диахроническом, а в синхроническом аспекте. Кажется, что это довольно узкая тема. В самом деле, можно выстроить впечатляющую философскую систему и коснуться этой темы лишь одной-двумя фразами. Примерами тут могут быть учения Гегеля или, скажем, Пирса. Однако стоит начать разбираться в том, кто, как и что говорил о тождестве личности, — увидишь, что каждая из основных позиций в этой области связана с самыми разными полями философии. Теоретики психологического тождества обсуждают проблемы памяти и времени; защитникам существования души нужна своя философия сознания, особая теория науки, экстравагантная онтология; анималисты ведут дела с метафизикой, природой жизни и смерти, задаются вопросом об референции «Я»; нигилисты переживают

о моральной ответственности и ищут то, что важно; нарративисты занимаются эстетикой и чувством самоуважения. Разве что политическая философия тут особой роли не играет; у исследователей в этой области и так голова болит от политики идентичности, куда уж им еще и тождество личности! Словом, думая о тождестве личности, думаешь сразу о множестве философских проблем.

Может быть, дело в том, что тема тождества личности не является суверенным философским доминионом? Это не так. Если перестать концентрироваться на теме условий сохранения личности во времени, все эти вопросы распадутся, расползутся по своим углам, перестанут образовывать одно проблемное поле. Из каждого из них уйдет нечто важное. При этом, если заняться другой философской проблемой, скажем, свободой воли, рано или поздно она приведет исследователя к теме тождества личности: не потому, что эта тема есть своего рода философский Рим, а потому, что реальное устройство философского вопрошания таково, что в нем почти все связано с почти всем. Философы участвуют в одном деле, и уже давно не в человеческих силах проследить все связи внутри него. И континентальная философия тут оказывается вместе с аналитической: как приятно после сухого, угловатого, кудяго мыслями текста Шумейкера почитать вдумчивый трактат Рикёра — словно бы с плота Гека Финна пересел на человека-швейцарского ножа и полетел над морской гладью!

Словом, приступая к чтению о тождестве личности, полезно держать в голове два свойства этой темы: во-первых, она обладает определенной интеллектуальной автономией, которая позволяет ей быть частично независимой от мотивов разрабатывающих ее ученых и в разные века оставаться самой собой, меняя лишь одежду; во-вторых, она связана с большим количеством других философских автономий, что существенно затрудняет ее исследование.

1. На эту мысль меня навел разговор с IT-специалистом Игорем Цупко, общение с которым вообще много чему меня научило.

# Пролегомены

## к проблеме тождества личности

Текст Евгения Логинова, Андрея Мерцалова, Алексея Салина,  
Юлии Чугайновой и Артёма Юнусова

Иллюстрации Дарьи Каваевой, Натальи Сорокиной, Лизаветы Зафт,  
Наталии Викторовой и Лили Родиной



**Т**ема тождества личности относится к числу тех, о которых просто фантазировать, но тяжело мыслить. Поэтому мы будем двигаться от простого к сложному, следуя заветам Декарта. Наше простое, однако, по духу будет несколько отличаться от того, что под «простым» понимал сам Декарт. Мы начнем не с чего-то самоочевидного, а с истории в стиле Дэниела Деннета. Эта история должна ввести читателя в круг тем, которые обсуждают под именем «проблема тождества личности».

Люди говорят, что где-то в Гималайских горах издавна и поныне существует Орден суфийских дзен-католиков, наследующий розенкрейцерам, «Золотой заре», Альпийскому и Пиквикскому клубам. Члены этой организации верят, что с помощью специальных ритуалов могут управлять мирами материи и духа. Они также убеждены, что современная цивилизация зашла в тупик и построенный ею мир должен быть уничтожен. Их лидеры могли бы простым заклинанием пробудить все

спящие вулканы старушки Земли и утопить серый мир современности в пепле и лаве. Но правительственные колдуны, укрывшиеся в подземных бункерах Пентагона, Кремля и Минобороны Китая, мешают им это сделать. Тогда один из архимагов по имени Уллис Отто Сварли Азатот вместе со своим учеником Уртаном Камео Замза, восьмым графом Танкервиля, и младшими магами решили провести хитроумную акцию. Они спустились в свою тайную алхимическую лабораторию, оборудованную по последнему слову техники. Там ученика ввели в особый транс, который как бы замораживал его ментальную деятельность и передавал контроль над его телом Уллису. С помощью аппарата МРТ и других устройств волшебникам удалось скопировать все функциональные зависимости между нейронами мозга графа и таким образом получить цифровую копию его психики. Полученная программа была скопирована на три чипа-носителя, и так у графа оказалось сразу три виртуальных образа, или, как говорили волшебники, «призрака». Чипы-носители сконструированы таким образом, чтобы через спутники было возможно постоянно отслеживать состояние тела ученика чародея и не вносить изменения в призраков до тех пор, пока оригинал не будет выведен из трансa. Каждый из призраков должен был проникнуть в пункт управления одной из трех великих держав и активировать их ядерный потенциал.

Однако хакеры Ордена выясняли, что китайский ядерный чемоданчик подключен лишь ко внутренней сети Минобороны, не имеющей никакой связи с Интернетом. Узнав это, архимаг ввел в тело своего ученика сыворотку Коннорса-Манассери, которая способствует временному изменению морфологии человеческого тела, превращая испытуемого в существо, внешне неотделимое от *culex pipiens*, или, попросту говоря, от кровососа. ДНК человека при этом сохраняется, а течение жизни организма не обрывается. На тайном языке Ордена это называется «постнеклассической мутацией». К сожалению, при этом сильно страдают зоны мозга, ответственные за память. Сознание, однако, сохраняется, и через транс ему можно внушить одну-две мысли. Так и было сделано: Замза-комар понимал, что



должен долететь до Пекина и укусить там главнокомандующего китайской армией. В тело этого существа был внедрен микроскопический чип-манипулятор, который оно могло передать человеку через укус. На чип записали призрак ученика архимага. Попав в кровеносную систему жертвы, чип быстро добирался до ее мозга, стирал ее память и на это место записывал все воспоминания графа. Микрочип сохранял все функциональные свойства изначального чипа-носителя.

И наши суфийские дзен-католики уже были готовы начать свою операцию, когда агентура донесла, что Русский Интернет охраняется Православным Псом-с-пятью-лапами, который не даст войти в него программе без души. Тогда архимаг вышел во двор, поймал там черную курицу, которую никогда не трогал петух, принес ее в лабораторию, нарисовал пентаграмму, вскрыл несчастное животное ритуальным ножом, а внутренности разложил по вершинам звезды. В центр архимаг положил комариное тельце графа-ученика и произнес волшебные слова. Душа Замзы отделилась от его тела и психики и оказалась в могучих руках Уллиса. Тот скрутил пальцы в хитроумную мудру, прошептал 77 тайных имен Бога и прикрепил душу уче-

ника к оставшемуся призраку. Ведь душа же все равно нематериальна, какая ей разница: быть прикрепленной к телу или к программе?

Так что теперь у Ордена было три смертельных для мира оружия: Замза-призрак; Замза-комар, несущий в себе призрак сознания изначального Замзы; призрак с душой Замзы. Первый отправился в Пентагон, второй — в Минобороны Китая, третий — в Кремль.

И вот в ночь Самайна преображенный и потерявший память, но неотступно следующий своей судьбе ученик чародея оказался на мясистой шее китайского Военачальника, проводившего в тот момент штатные учения под кодовым названием «Ли Бо достигает другого берега Гуси и в честь этого слагает стихи о луне, весне, вине и всем принадлежащем императору Поднебесной». Занятый искусством войны, генерал не обратил никакого внимания на длинный хоботок, пробивший его толстую кожу, и не ощутил как чип-манипулятор попал в кровь. Дух Военачальника, паря в эмпиреях Алмазных полководцев, не почувствовал, как за тысячи ли от его тела, на Гималайских вершинах, архимаг Уллис выкрикнул заклинание, выводящее сознание его ученика из транса. В тот же момент чипы-носители

ли бросили призраков Замзы по Великой сети прямо в системы Пентагона и Кремля. Они рвали огненные стены, воздвигнутые орлами и медведями, а их третий брат открыл глаза в теле дракона. Ум Замзы убивал последнего пентагонского фагоцита, душа Замзы достигла русского ядерного чемоданчика, а китайский Военачальник приказал всему личному составу немедленно покинуть командный бункер, открыл свой телефон и отправил тайное сообщение по внутренней линии. Три ядерных потенциала ударили одновременно, и цивилизация, какой мы ее знаем, перестала существовать вместе со всеми своими компьютерами и, соответственно, призраками Замзы. Уцелевшие люди оказались под пятой архимага. С момента катастрофы никто не видел Уртана Камео Замзу, восьмого графа Танкервиля. Но говорят, что он и Военачальник, наделенный его памятью, пережили удар в бункере. Когда завершилось действие съворотки, тело Замзы постепенно приняло изначальный вид, хотя память так и не была восстановлена. Военачальник легко внушил этому девственному уму, что в новом суровом мире лучше держаться вместе. Так, люди говорят, на развалинах Пекина живут эти двое, последние счастливые люди на Земле.

Размышляя над этой историей, можно задавать, например, такие вопросы: выжил ли Замза после этих событий? если он погиб, то на каком этапе это случилось? если бы правление человеческого, а не магического закона было бы восстановлено, то было ли бы правильно бросить за решетку Военачальника и его сожителя? или стоило бы наказать только одного из них? если да, то кого? если бы существовал Бог, то должен ли Он был судить Замзу только за запуск русских ракет, а не ракет США и Китая, ведь его душа не была причастна к двум последним? можно ли сказать, что Замза, убив своего призрака (а он погиб вместе со всей электроникой), совершил самоубийство? как логически возможно совершить три преступления одновременно в трех разных местах? а если допустить, что атомная вакханалия уничтожила всех мыслящих и воспринимающих существ на планете, кроме потерявшего память Замзы-комара, и нет никого, даже Бога, кто мог бы



рассказать бывшему ученику чародея всю историю, то можно ли было бы в таком случае сказать, что Замза выжил?

Надемся, что такой импрессионистский метод изложения дал вам почувствовать, что значит быть философом, изучающим проблему тождества личности. Дать такую картину проще, чем выявить некую единую формулировку вопроса, на который все участвующие в разговоре философы пытаются найти ответ. То, как именно мы поставим вопрос, определит многое в ответе. Главная коллизия тут состоит в том, интересуют ли нас условия, при которых Замза остается собой на протяжении времени, сохраняется как Замза, или нас интересует, что такое Замза как личность с метафизической точки зрения (душа, тело, набор воспоминаний и т.д.). На первый вопрос отвечает метафизика условий сохранения личности во времени, на второй — онтология личности. На этом этапе это различие может казаться абстрактным, но дальше мы увидим, как оно работает и даже оказывается решающим.

Не меньше влияния на нашу итоговую позицию окажут метафилософские решения, которые мы примем на старте исследований. Самым важным тут является вопрос о том, считаем ли мы метафизику необходимо связанной с этикой и как именно мы мыслим эту связь. Важно определить, хотим ли мы иметь такую метафизику, которая бы подводила основание под наши этические практики (такие как приписывание моральной ответственности). Сильная сторона этой позиции в том, что этические факты — такие же факты, как и все остальные (во всяком случае, в этом уверены метаэтические моральные реалисты), и метафизика должна как-то их объяснять; слабость тут тоже очевидна: этические практики меняются, чрезмерное внимание к ним может лишить взгляд метафизика беспристрастности. Или мы готовы предложить метафизику, которая могла бы реформировать этику, существующую в современном индустриальном (или постиндустриальном — если вы, конечно, верите в таковое) обществе. Тут опасность в том, что желание совершенствовать человеческую жизнь может отразиться на адекватности ее описания: легко выдать желаемое за действитель-

ное. Философы слишком часто предлагали изменить мир, толком его не поняв. Однако решение не делать жизненно-практические выводы своей работы достоинством общественности противоречит интеллектуальной честности философа. Мы можем считать, что метафизика — это одно, а этика и жизнь — другое. Истина может быть сама по себе достойна интереса, а постижение ее может дать нам навыки, полезные и в практических делах, которые от этой истины напрямую не зависят. Стоит заметить, что не только некоторые метафизики были бы рады вынести этику за скобки в своих исследованиях (наиболее радикален тут Эрик Олсон), но и некоторые этики были бы не против заниматься своим делом, не оглядываясь на метафизиков (например, Кристина Корсгард). Другие философы просто рассматривают тождество личности вне контекста моральной ответственности, как, например, Юм (в Новое время он сделал это первым, сегодня это широко распространенная практика). Это, однако, не исключает того, что метафизика, которая просто отказывается от рассмотрения этических фактов, не может претендовать на полноту. При разборе конкретных позиций мы увидим, как различия в метафилософии определяют различия в философии.

Существенно также то, какие именно аналогии мы приводим, пытаясь прояснить вопрос о тождестве личности. Так, Вадим Васильев пишет: «для осмысления вопроса о тождестве личности можно прибегнуть к простой аналогии: будем ли мы считать тождественным некий предмет, скажем, пластилиновый кубик, после того как мы превратили его в бесформенную массу?» С одной стороны, нет, с другой — да в той мере, в какой он сделан из того же пластилина; так же и с личностью: при сильных изменениях характера мы, с одной стороны, можем сказать, что стали другими, с другой — что остались теми же в той мере, в какой наше нынешнее существование продолжает прежний поток сознания; но тождество нашей личности в этом случае не более содержательно, чем тождество пластилиновой массы в том примере» [Васильев 2014, 166]. Иными словами, мы можем считать личность во всем подобной материальным объектам, которые состоят из формы

и вещества. Но это не единственная возможность: мы также можем думать о личности как о программе или как о ценности. Скажем, один и тот же фильм могут показывать в разных точках пространства, или одна и та же компьютерная игра может проходиться игроками в разных местах планеты (и это будет именно *тот же самый* фильм и *та же самая* игра). Так, во всяком случае, кажется на первый взгляд. Нестрого вопрос о тождестве личности можно поставить так: на что мы как личности больше похожи — на фильм или на пластилиновый кубик?

## Введение

### §1. Постановка вопроса

Более строго вопросы, на которые отвечает философ, занимающийся проблемой тождества личности, можно сформулировать так:

(1) «Что я такое?» / «Что я есть?» / «Что мы есть?». Это вопросы онтологии личности. Нужно указать, какого рода сущности, объекты или процессы мы обозначаем личными местоимениями. Они также могут быть поняты как вопросы философии языка: как устроена референция личных местоимений? есть ли у них смысл, значение?

(2) Вопрос об условиях сохранения личности во времени, или вопрос о диахроническом тождестве личности. Мы склонны считать, что Замза в пять лет и Замза в двадцать семь лет есть одна и та же личность, «Замза», в разные моменты времени. Естественно, какие-то изменения с ним произошли, поменялись и психика, и тело, но эти изменения произошли именно с ним, а не с кем-то еще. Каковы метафизические условия сохранения тождества личности Замзы? При изменении каких условий эта личность исчезнет? На этом этапе вопрос о сохранении личности можно также понять как вопрос о выживании личности. Мы объясним различия между ними, когда будем говорить об идеях Дерека Парфита.

(3) Вопрос об условиях единства сознания, или вопрос о синхроническом тождестве личности. Прямо сейчас Замза есть Замза, а не кто-то еще. Иными

словами, это какой-то единый объект. Но ведь Замза состоит из множества клеток, которые каким-то образом являют нам единую личность. Как это возможно? Или такое единство есть просто иллюзия?

(4) Что обосновывает наше особое отношение к себе, к своему прошлому и своему будущему? Это отношение можно назвать эгоистическим, не имея в виду, что каждый относится к себе лучше, чем к другим: важно лишь, чтобы это отношение было особым. К себе мы относимся иначе, чем к другим, имеем на себя иные планы, чем на всех окружающих, эти планы чувствуются иначе, и у нас есть куда больше оснований их строить относительно себя, чем относительно остальных. Словом, нужно объяснить, почему Замза сегодняшний имеет к Замзе завтрашнему особое отношение, которого он не имеет ни к сегодняшнему Уллису, ни к завтрашнему генералу. В литературе о тождестве личности это называют «предельным требованием» (*extreme claim*).

Эти четыре вопроса можно также соотнести с четырьмя фактами, которые должна учесть полная теория тождества личности: существуют личные местоимения первого лица; существует некая преемственность между Замзой в прошлом и Замзой в настоящем; Замзе кажется, что его сознание едино; Замза иначе относится к себе, чем к другим.

Кроме этих четырех вопросов, стоит отметить два метавопроса о тождестве личности:

I. Каково отношение метафизики тождества личности к проблеме моральной ответственности?

II. Какого рода тождество нас интересует?

Метавопросы мы рассмотрим в следующем параграфе. Тут отметим лишь, что если на метавопрос (I) мы отвечаем, что метафизика зависит от этики, то существование моральной ответственности становится еще одним фактом, который полная теория тождества личности должна объяснить.

Чем вопрос о тождестве личности *не является*? Он не является вопросом о национальной, этнической, гендерной и т.п. идентичностях. Этим занимается политическая философия, политология и социология, но не метафизика. Философская проблема тождества личности также не имеет отношения к такому направ-

лению современной публичной политики, как политика идентичности [Цумарова 2012; Галимова 2012]. Эти темы могут быть отдаленно связаны (ближе всего к территории социальных наук подходят сторонники нарративного подхода), но их никак не назовешь соседними или взаимопроницаемыми.

Сегодня существуют четыре основных подхода к метафизике тождества личности: психологический, биологический (или физический, зависит от терминологии), субстанциальный и нарративный. Каждый из них в общем виде может быть описан схемой:

*Схема сохранения личности:*  
*Тождество личности = тождество X,*

где X есть неизменный фактор, отвечающий за сохранение личности. Часто конкретное значение X определяет онтология личности.

Кроме них существуют разные синтетические теории, скажем, т.н. «серьезно относящийся к психологии» анимализм Кевина Шарпа, утверждающего, что человеческие личности сущностным (а не акцидентальным) образом являются как человеческими животными, так и личностями *simpliciter* [Sharpe 2015]; психофизическая теория Марии Секацкой, утверждающей, что как физический, так и психологический критерии по отдельности необходимы и совместно достаточны для сохранения тождества личности [Секацкая 2018]. Эти две теории исходят из конъюнкции критериев, которые обычно мыслятся как соперничающие. Теория Саймона Лэнгфорда, напротив, использует для синтеза дизъюнкцию: он считает, что мы можем сохраняться как через свою биологическую непрерывность, так и через свою психологическую непрерывность; мы в своей сущности не являемся ни человеческими существами, ни личностями, мы являемся «био-психо-продолжателями» самих себя [Langford 2014]. Кроме теорий, в той или иной форме комбинирующих стандартные подходы, существуют теории тождества личности, создатели которых стремились решать скорее проблемы этики, чем метафизики. К таким относят агентуальные теории тождества личности Кристины Корнгард и

Кэрол Роване (между ними есть различия, но для простоты изложения возьмем их как единое целое). Они считают, что тождество личности стоит искать в сфере практического единства деятеля как рационального субъекта, имеющего некий согласованный жизненный план. И даже если бы за действиями по исполнению этого плана стояли все время сменяющие друг друга метафизические субъекты, это не играло бы никакой роли в вопросе о тождестве личности [Korsgaard 1989; Rovane 2002].

И наконец, отметим существование нигилистических теорий тождества личности. Можно выделить два вида таких. Согласно теориям первого вида, тождество личности не важно, нам не стоит о нем заботиться. Этого взгляда придерживается Парфит, и мы поговорим о нем в соответствующем разделе. Согласно теориям второго типа, не существует такой вещи, как личность: «Я» не существует, как не существует столов, стульев, животных и т.п., так как суждения (1) «я существую»; (2) «если я существуют, то я состою из большого, но конечного числа клеток»; (3) «если я существую (и состою из большого, но конечного числа клеток), то я останусь существовать без изменений даже в случае удаления одной или нескольких клеток» находятся в противоречии. Из (2) следует, что мое существование зависит от количества клеток; однако (3) не ограничивает количество клеток, которое можно изъять без ущерба для моего существования. Следовательно, (3) утверждает, что даже при изъятии всех клеток я могу продолжить свое существование, что противоречит (2) [Unger 1979]. Есть также философы, считающие, что тождество личности существует, но не существует критериев этого тождества [Merricks 1998].

Подходы, перечисленные в предыдущих двух абзацах, являются интересными, но маргинальными для метафизики тождества личности. Мы сосредоточимся на основных четырех подходах. Но чтобы это сделать, хорошо бы дать рабочие определения трем основным понятиям, используемым в этой дискуссии: тождеству, личности и моральной ответственности. Мы можем рассчитывать только на рабочие, почти во всем номинальные определения, так как определения реаль-

ные уже будут содержать в себе полные позиции. Это, однако, не может обесценить предварительную работу, особенно если учесть название данного сочинения.

## §2. Определимся с понятиями

### §2.1. Тождество

«Тождество» и «различие» — пара одних из самых абстрактных понятий философии. Сложно вспомнить теорию, которая хотя бы имплицитно не использовала их. Они кажутся столь общими, столь фундаментальными, что встает вопрос: а можно ли их вообще определить? Другой вопрос, который нужно прояснить: является ли отношение, обозначаемое понятием «тождество», абсолютным, необходимым, или относительным, контингентным? Ответы на эти вопросы должны составить полноценную концепцию тождества и различия (т.к. эти понятия взаимоопределимы: даже если ни одно из них не определимо само по себе, они могут мыслиться как семантические примитивы, каждый из которых формально задается через отрицание другого).

#### §2.1.1. Является ли тождество определяемым понятием?

Ответ на этот вопрос зависит от того, насколько строги мы будем по отношению к определениям вообще. Возьмем, например, следующее определение: «тождество есть такое отношение, в котором каждая вещь состоит лишь с самой собой и никогда — с чем-либо другим». Это называется стандартной концепцией тождества. Кажется, что такое определение может дать нам понимание того, о чем идет речь: это отношение  $A=A$ , симметричное (если  $A=B$ , то и  $B=A$ ), рефлексивное (любое  $A$  состоит в этом отношении к самому себе) и транзитивное (если  $A=B$  и  $B=C$ , то  $A=C$ ). Нам важно именно такое понимание тождества, ведь на нем основана логика (во всяком случае, большинство логических систем). Именно оно дает возможность пользоваться подстановкой: Замза = восьмой граф Танкервиля, Замза родился 27 лет назад, следовательно, восьмой граф Танкервиля родился 27 лет назад. Если подстановка касается суждений, которые не связаны интенциональным или модальным контекстом, то она

должна работать идеально, иначе мы были бы неспособны совершать простейшие выводы. Однако такое определение никак не может считаться строгим, ведь оно основано на круге: оно определяет «тождество» как не «другое», т.е. не «не то же самое», а это тавтология. И другие стандартные определения тождества также страдают этим недостатком. Так, Локк определяет тождество следующим образом: «то, что имело одно начало (beginning), есть одна и та же вещь; а то, что имело начало, отличное от этого по времени и месту, есть не то же самое, а нечто другое» [Локк 1985, 380]. Под словами «одно начало» здесь, очевидно, имеется в виду «то же место и время». Здесь круг тоже хорошо виден: тождество определяется через «одно начало», «одно и то же», «то же самое», «другое».

Можно попытаться понять «тождество» чуть более формально. Не стоит объяснять, что такое тождество; нужно показать, что значит, что  $a=b$ . Для этого часто используют закон неразличимости тождественных:  $(a=b) \supset \forall F(Fa \equiv Fb)$ , что читается как «если  $a$  тождественно  $b$ , то для любого свойства  $F$ , присущего  $a$ , верно, что оно также присуще и  $b$ ». Это значит, что если «Замза» = «восьмой граф Танкервиля», то все свойства, которые имеет Замза, также имеет и восьмой граф Танкервиля.

Этот правило называют законом Лейбница, который сформулировал его так: «Две субстанции не могут быть совершенно сходны друг с другом и различаться только нумерически» [Лейбниц 1982, 132]. Закон Лейбница, принцип неразличимости тождественных, нужно отличать от принципа тождества неразличимых:  $\forall F(Fa \equiv Fb) \supset (a=b)$ . Этот принцип открыт для возражений, которые не опасны для закона Лейбница. Логически возможно, чтобы в мире не было ничего, кроме двух совершенно одинаковых сфер: каждая из них изготовлена из химически чистого железа, имеет диаметр в одну милю, имеет одну температуру, один цвет и т.п., и что в мире ничего кроме них не существует. Тогда каждое качество и каждое отношение, которые имеет одна сфера, также будут свойственны и другой. Если это логически возможно, то принцип тождества неразличимых не является логически необходимым, а

возможно, он попросту ложен [Black 1952].

Теория Лейбница — это достаточно удобный подход к тождеству, но его нельзя считать определением в строгом смысле слова. Так, Фреге считал, что любое определение есть тождество, тождество само по себе не может быть определимо, а объяснение Лейбница можно считать аксиомой, которая вводит столь важное для нас отношение тождества [Frege 1952, 80–81].

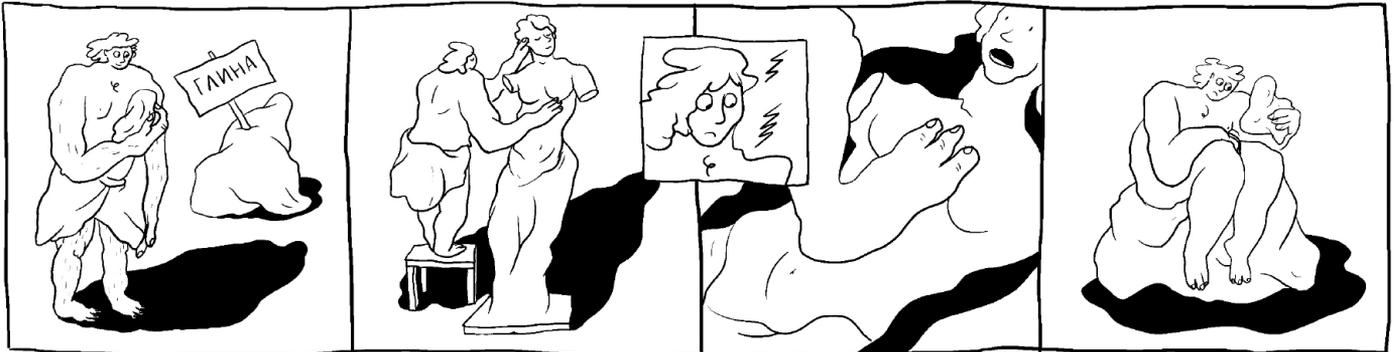
### §2.1.2. Является ли отношение, обозначаемое понятием «тождество», абсолютным?

Выше мы привели цитату, в которой Лейбниц утверждает, что два объекта, нумерически тождественные друг другу, не могут не быть качественно тождественными. Здесь самое место объяснить, что такое «нумерическое» и «качественное» тождество. Нумерическое тождество есть абсолютное тождество, тождество предмета самому себе. Качественное тождество есть тождество между качествами, или свойствами, объектов. Так, два одинаковых шара для боулинга являются качественно, но не нумерически тождественными. Качественное тождество, в противоположность нумерическому, может иметь степени, т.е. это относительное понятие. Это может навести на мысль, что качественное тождество и не тождество вовсе, а лишь «сходство»: качественно, но не нумерически тождественные объекты являются *такими же, но не теми же*. Но все же качественное тождество вовсе не пустое понятие, так как, согласно Лейбницу, именно оно ведет нас к нумерическому тождеству.

У Джозефа Батлера мы встречаем похожее разли-

чие строгого, философского, и нестрогого (loose), или простонародного (popular), тождества. Различие между этим делением и делением на нумерическое и качественное тождество в том, что нумерическое тождество может не предполагать отсутствия темпоральных различий. Замза в 5 лет и Замза в 27 лет — это нумерически один и тот же Замза. Но в строгом смысле они не тождественны, так как материя и сознание Замзы за 22 года претерпели существенные изменения. Поэтому Батлер считает, что строгое, философское понятие тождества не применимо ни к людям, ни к другим чувственным объектам [Butler 1906].

Пропонентом теории абсолютного тождества, т.е. стандартной концепции тождества, является У.В.О. Куайн [Quine 1950; Quine 1964]. Ему возражал П. Гич, автор теории относительного тождества [Geach 1975; Geach 1980]. Гич считал, что между А и В должен быть некий третий термин, относительно которого и устанавливается тождество. Так, Замза и Уллис тождественны как члены Ордена суфийских дзен-католиков. «Быть членом Ордена суфийских дзен-католиков» и есть этот третий термин. А вот в отношении термина «быть архимагом» Замза и Уллис не тождественны. Третий термин называется «сортальным термином». Так что нельзя спросить просто «тождественен ли Замза в 5 лет Замзе в 22 года?»; осмысленным этот вопрос будет, только если мы уточним, о тождестве в каком именно отношении мы спрашиваем. Этот подход кажется убедительным, но он ведет к неприятным следствиям. Возьмем случай, когда глиняный бюст Аристотеля был разрушен и из него сделали вазу.



Тогда бюст Аристотеля есть тот же кусок глины, что и ваза, но бюст Аристотеля не есть та же скульптура, что ваза. Но бюст Аристотеля как кусок глины не может быть тождественным бюсту Аристотеля как скульптуре. Ведь бюст Аристотеля как кусок глины тождественен вазе как куску глины, а бюст Аристотеля как скульптура вазе как куску глины не тождествен. Тогда в одно и то же время в одном и том же месте существуют бюст Аристотеля как кусок глины и бюст Аристотеля как скульптура, что противоречит суждению здравого смысла, согласно которому в одном и том же месте в одно и то же время не может находиться более одного материального объекта [Гаспаров 2011]. Это нарушение неслучайно. В самой основе понятия «относительное тождество» лежит некоторая непроясненность. Гич говорит, что суждение « $a=b$ » не имеет смысла, пока оно не будет проанализировано как « $a$  и  $b$  есть то же самое  $F$ ». Но разве отношение «то же самое  $F$ » здесь не является отношением абсолютного тождества? Если это не абсолютное тождество, то относительно чего оно устанавливается? Предположим, что относительно некоего  $G$ . В этом случае « $F$  есть  $G$ » является либо абсолютным тождеством, либо относительным. Первый вариант заставляет нас предположить, что внутри понятия «относительное тождество» спрятано понятие «абсолютное тождество». Второй вариант открывает дорогу для регресса в бесконечность [Виено 2014].

Сохранить достоинства обоих подходов попытался Д. Уиггинс. Согласно ему, невозможно, чтобы  $a$  было тем же  $f$ , что и  $b$ , и не тем же  $g$ , что и  $b$ , ведь обратное помимо всего прочего противоречило бы закону Лейбница. При этом если  $a=b$ , то разумно спросить: в каком качестве  $a$  тождественно  $b$ ? Уиггинс различает субстанциальную сорталию, т.е. сорталию, к которой объект принадлежит в течение всего своего существования, и ограниченные, или фазовые, сорталии, которые присущи вещи лишь временно. Вещь правильно индивидуирована через последовательность своих фаз, если и только если эта последовательность организована через такие сорталии  $f, f' \dots$ , которые описывают вещь в ее соседних фазах «фаза  $f$ », «фаза  $f'$ »... так, что эти фазовые сорталии  $f, f' \dots$  ограничены одной и той

же субстанциальной сорталией [Wiggins 1967, 51]. То есть Замза-ребенок тождественен Замзе-взрослому, так как фазовые сорталии «ребенок» и «взрослый» принадлежат к субстанциальной сортали «человек» и в этом смысле ограничены ею. Таким образом, по Уиггинсу, способность объекта претерпевать изменения не противоречит концепции абсолютного тождества.

## §2.2. Личность

Термин «личность» доставляет куда меньше проблем, чем тождество. Существует два классических философских определения понятия «личность». Боэций определяет личность как «индивидуальную субстанцию разумной природы» (Boethius, Liber de persona et duabus naturis. Cap. III). Это определение было популярно в Средние века [Вдовина 2012] и сегодня используется некоторыми сторонниками гилеморфизма (подробнее об этих теориях см. §5.1.2). В Новое время появилось определение Локка, которое сегодня является более распространенным: личность (person) есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлекссию и может рассматривать себя как себя, как то же



самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах только благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления и существенно для мышления, ибо невозможно, чтобы кто-нибудь воспринимал, не воспринимая, что он воспринимает [Локк 1985, 387]. Нетрудно увидеть, что основное различие этих определений состоит в том, что первое довольно четко указывает на онтологический статус личности, а второе воздерживается от каких-либо утверждений в области онтологии личности, в отношении которой Локк был агностиком. Но и Боэций, и Локк подразумевают, что термин «личность» имеет юридические коннотации и связан с практиками моральной ответственности.

Английское «person» восходит к латинскому «persona» (театральная маска, тот, кто носит эту маску, персонаж, шире — субъект права и, позднее, человек в целом), которое, в свою очередь повторяет ряд значений древнегреческого «πρόσωπον». Английское слово, в свою очередь, наследует от латинского все значения, кроме «маски». Наследуется и различие между «person» и «personality» (лат. personalitas). Первое обозначает того, кто является разумным мыслящим существом, а второе — тот набор свойств, которым должен обладать объект, чтобы считаться разумным мыслящим существом, принцип конструирования личности как личности. Грубо говоря, «person» означает «лицо», а «personality» — «личность» или «личностность».

В русском языке «личность» в указанном значении появляется около XVII века, до того обходились словами типа *людинъ, душа, существо*. В XVI веке в оборот входят слова «персона» и «особа», которые обозначают официальное положение человека. И только ко второй половине XVII в. появляется слово «личность» в знакомом для нас сегодня значении (т.е. в сочетании указания на личные качества некоего лица и оскорбительного намека на их недоброкачественность). В формировании семантики этого слова особое значение имел сентиментализм. Для XIX века характерно смещение в сторону понимания «личности» как человеческой индивидуальности, человека как социальной единицы. Слово «лицо» до XVII — начала XVIII в. также редко употреблялось в значении «человек вообще», хотя такие случаи были

[Виноградов 1999, 271–309].

Учитывая сказанное, возможно, по-русски стоило бы говорить о «метафизике лица», а не о «метафизике личности». Однако русскоязычная терминология в этой области уже сложилась, так что мы будем ее придерживаться, помня об указанной неточности.

### §2.3. Моральная ответственность

Моральная ответственность определяется через, грубо говоря, практики приписывания действий или воздержаниям от действий статусов «заслуживает одобрения» или «заслуживает порицания». В моральной философии идет дискуссия о том, каждое ли действие или воздержание от действий может быть охарактеризовано либо как заслуживающее одобрения, либо как заслуживающее порицания. Если это возможно, то такая позиция ведет к моральному фанатизму и даже неспособности действовать вообще [Singer 1961, 184–185]. Но все же многие действия, очевидно, заслуживают либо одобрительной, либо порицающей реакции.

Другой вопрос, обсуждаемый в дискуссиях о моральной ответственности: как именно нам нужно понимать процедуру приписывания ответственности? Должны ли мы 1) связывать ответственность исключительно с заслугами человека и, соответственно, просто приписывать ему ответственность за эти заслуги (ответственность воздаяния, или справедливости)? Или же 2) ответственность есть инструмент исправления человека, так что наказания и поощрения стоит использовать только как способы улучшения его характера и поведения (ответственность исправления)? Или, наконец, 3) приписывание ответственности связано не с нашим усмотрением объективных свойств человеческих поступков, а с нашими естественными реакциями на эти поступки, призванными выразить наше к ним отношение [Strawson 1993; Беседин 2015]? Возможно, что речь идет не о трех противостоящих друг другу концепциях, а о трех видах ответственности, которые могут непротиворечиво сочетаться [Shoemaker 2011].

При мысленном экспериментировании в метафизике тождества личности нам важно уметь определять, будет ли личность, принимаемая как исходный материал

для экспериментов, тождественна личности, которая получается в результате эксперимента (вспомним нашу апокалиптическую историю — кто в ее финале тождественен изначальному Замзе?). Возможным тестом на тождественность является сохранение моральной ответственности. Часто возникающая в этом отношении проблема состоит в том, что у разных философов имеются разные интуиции относительно сохранения моральной ответственности. Приписывание последней является обыденной практикой, и интуиции относительно моральной ответственности относятся к обыденным ситуациям, поэтому неудивительно, что они противоречиво ведут себя в экстремальных условиях мысленных экспериментов. С другой стороны, неясно, как еще можно определять, сохраняется ли в определенных условиях тождество личности или нет. Возможно, стоит проводить мысленные эксперименты от первого лица и ориентироваться на то, сохраняется ли у объекта эксперимента чувство того же самого «Я». Философы, скептически относящиеся к данной возможности, склонны считать либо что ни у кого нет опыта утраты собственного «Я» и обретения опыта другого «Я» (видимо, это в принципе невозможно, так как «Я» имеет формальную природу и одинаково у всех людей), а потому мы не сможем понять, когда произошла смена «Я», даже если она произошла в условиях мысленного эксперимента, либо что мы также можем ошибаться относительно своего «Я» (если «Я» имеет содержательный, а не формальный характер).

## Подходы

### §3. Психологический подход

Психологический подход относится к редуционистским и комплексным. Первое означает, что его сторонники редуцируют диахроническое тождество личности к тождеству психологических процессов. Второе означает, что они считают, что сами эти психологические процессы разнообразны и внутренне дифференцированы.

*Схема сохранения личности в психологическом*

*подходе:*

*Тождество личности = тождество психики.*

Если современный философ вообще разделяет какую-то теорию тождества личности, то скорее всего это будет именно вариант теории психологического тождества. Это привело к тому, что сегодня существует множество разных концепций, удовлетворяющих психологической схеме сохранения личности. Мы начнем с рассмотрения базовой модели психологического подхода, потом посмотрим на теорию Локка и проблемы, которые ей приписали другие авторы, затем обратимся к решениям этих проблем в современных подходах и завершим обзор новым провалом психологических теорий, имевшим весьма неожиданные последствия.

### §3.1. Критерий памяти

Критерий памяти является базовой моделью психологического подхода. В минимальном виде его можно сформулировать так: «память важна для тождества личности». В более сильной форме критерий памяти звучит так: «тождественность памяти необходима для тождества личности». Самая сильная форма критерия памяти: «тождественность памяти достаточна для тождества личности».

Например, личность, оказавшаяся в теле Военачальника в конце нашей истории, — это изначальный Замза. А в теле изначального Замзы в результате амнезии и промывки мозгов возникла совсем новая личность.

Эта модель полезна как объект мысленного экспериментирования, но никто из крупных философов не поддерживал ни одну из формулировок критерия памяти. Тем не менее как идеальный теоретический объект критерий памяти присутствует в дискуссии о тождестве личности, потому что каждая версия психологического критерия в чем-то похожа на одну из формулировок критерия памяти. По образцу критерия памяти могут быть созданы критерии характера (тождество личности есть тождество характера) и критерий сознания (тождество личности есть тождество сознания). Хотя этот подход и является «соломенным чучелом», полезно посмотреть на некоторые его стран-

ные следствия.

А. При критерии памяти тождество личности является ассиметричным отношением, что вообще для тождества не характерно. Допустим, что чип не полностью уничтожил личность Военачальника, а призрак Замзы лишь на необходимые для уничтожения мира минуты захватил контроль над телом. После конца света Военачальник пришел в себя и полностью осознает свои действия. Однако личность Замзы сохранилась в мозге Военачальника, и каждый раз, когда тот ест самсу (а ничего больше после конца света не осталось), снова временно берет контроль над телом. Причем личность Замзы видит и запоминает все, что делает Военачальник (хотя и не всегда может это контролировать). А Военачальник не видит и не помнит ничего из тех моментов, в которые телом руководит Замза. Согласно критерию памяти, Замза — это Военачальник, однако Военачальник — это не Замза.

В. Мы постоянно забываем какие-то вещи; значит ли это, что в этих местах разрывается психологический континуум нашей личности? Например, Замза помнит себя с 5 лет: значит ли это, что объект «Замза в 5 года» и объект «Замза в 27 лет» нумерически различны? Более того, существуют люди, которые не просто забывают что-то, а почти полностью лишены как автобиографической памяти, так и способности формировать новые воспоминания. При этом они могут сохранять процедурную память. Такие люди, как, например, Генри Молисон, Клайв Уэринг или Роджер Босуэлл, не могли запомнить больше одной минуты, а потом все начиналось для них сначала, хотя незначительное количество фактов о прошлом им все же было доступно, они не теряли чувство своего Я, да и близкие продолжали относиться к ним как к личностям [Damasio et al. 1985; Hokkanen, Launes 2007; Sacks 2007, P. 187–213; Corkin 2013].

### §3.2. Удивительные открытия Джона Локка

Само словосочетание «тождество личности» (personal identity) получило распространение в философских дискуссиях XVII века, которым во многом наследует современное обсуждение этой проблемы, благодаря

трудам Локка. Критерий тождества личности, предложенный Локком, близок к критерию памяти. Более того, сам критерий памяти появился в литературе в качестве цели, в которую попали стрелы, предназначавшиеся теории Локка. Ядро локковской мысли можно выразить так:

(1) Главным достижением Локка в обсуждаемой области можно считать довод, который заслуживает название «Двойного аргумента». Аргумент призван показать, что тождество личности нельзя анализировать как тождество субстанции, будь то душа или тело. Первая его часть направлена против платоников, вторая часть — против, грубо говоря, материалистов. В переложении на реалии нашей истории он выглядит следующим образом.

(1.1) Предположим, что тождество души является критерием тождества личности. Представим, что душа Замзы сохранилась после его смерти и ныне соединена с телом и сознанием родившегося после ядерного апокалипсиса сына Уллиса, который может быть осведомлен об этом факте. Но при этом он не сознает никакие действия Замзы как свои, не мыслит его мыслей, не разделяет его идеалов. Никто, сказал бы Локк, не будет считать, что личность этого сына есть личность Замзы. Значит, критерий души тождества недостаточен для тождества личности.

(1.2) Предположим, что тождество тела является критерием тождества личности. Рассмотрим альтернативный сценарий, в котором действуют изначальный Замза и китайский Военачальник. Душа Замзы вместе с его сознанием (и, стало быть, памятью, намерениями и т.п.) стараниями дзен-католиков перейдет в тело Военачальника, а душа Военачальника вместе с его сознанием войдут в тело Замзы. Разве не очевидно, что теперь личность Замзы оказалась в теле Военачальника и именно с его плеч стоит снять голову, если такова мера наказания за преступления Замзы? Коли так, то тело не является необходимым условием тождества личности.

(2) Отсюда Локк заключает, что стоит различать термины «человек» (man) и личность. Человек — это физическое тело, а личность — это нечто нефизическое,

но и не духовное. Личность — это то, что ощущает себя как себя. Личность — юридический термин, «касающийся действий и их ценности (merit) и относящийся поэтому только к разумным (intelligent) существам, знающим, что такое закон и счастье» [Локк 1985, 400]. Это еще одно, второе определение личности по Локку, и оно оказало не меньшее влияние на последующую традицию, чем первое.

С помощью перемещения сознания одна и та же личность может быть реализована на разных людях, а один и тот же человек может быть носителем разных личностей (в случае амнезии, безумия, глубокого сна и, снова, перемещения сознаний). Так, на наш первый аргумент против критерия памяти (А) Локк мог бы ответить так. Замза помнит действия Военачальника, но не осознает их как свои. Он помнит их как действия кого-то другого. Поэтому отношение все еще остается симметричным, и Замза и Военачальник суть две личности в одном человеке, и наказывать одного за дела другого нельзя (см. [Локк 1985, 395]). Но если Замза, пробудившись в теле Военачальника, осознает все поступки Военачальника, включая предыдущие, как свои, то Военачальник в этом случае будет подобен пьяному человеку. Как пьяный может не помнить и не контролировать своих действий, совершенных под влиянием алкоголя, так и Военачальник не властен над своими действиями и не осознает их, находясь под контролем пробудившегося Замзы. А человеческий суд не должен принимать подобные обстоятельства в качестве оправданий за действия ([Локк 1985, 397]; см. также защиту идей Локка Эдмундом Ло [Strawson 2011, 237–238]). В таких случаях мы, обычные люди, не можем, считает Локк, точно решить, две ли личности перед нами или одна, — поэтому ради поддержания порядка в обществе мы должны действовать так, словно бы личность здесь едина, а высшую справедливость оставить Богу.

(3) Критерием тождества личности у Локка является тождество сознания, которое позволяет связать наши воспоминания во едино и отождествить нас сегодняшних с теми, кто осуществлял действия в прошлом. Очевидно, речь не идет о полном тождестве воспоминаний. Потому что такого тождества у нас никогда нет:

забыв хотя бы нечто одно или запомнив нечто новое (что происходит постоянно), мы становились бы другой личностью. Пафос же Локка — сохранить презумпцию здравого смысла, что мы можем говорить о Замзе в 5 лет и Замзе в 27 лет как об одной и той же личности (если он не сошел с ума, не впал в деменцию, не был бит по голове и т.п.).

Локк учитывает наше второе (В) возражение критерия памяти. Его ответ состоит в том, что несовершенство памяти не является проблемой для тождества личности. Если бы память была некой субстанцией, то разрывы в ней вели бы к провалу критерия, но это не наш случай [Локк 1985, 388]. Говоря о памяти, Локк здесь имеет в виду не содержание воспоминаний, а тот особый акт мышления, посредством которого индивид соотносит себя со своим прошлым: если Замза, просыпаясь с утра, осознает себя тем, кто вечером лег спать, то это тот же Замза. Это решает простые случаи разрывов континуума воспоминаний вроде сна или забывчивости, но как быть с глубокой амнезией? Локк отвечает: в этих случаях мы имеем дело с одним человеком (возможно, даже с одной и той же душой), но с двумя разными личностями [Локк 1985, 395, 398]. Отсюда явно видно, что критерий тождества личности Локка существенно отличается от критерия памяти. В одном месте Локк действительно употребляет термины «память» и «сознание прошлых действий» через «или» [Локк 1985, 399], но из сказанного выше видно, что 1) его критерий сознания эффективнее, чем простой критерий памяти за счет способности ответить на возражения (А) и (В), направленные против критерия памяти, и 2) его теория также отличается введением морального и юридического аспекта в определение личности.

Отметим, что идеи Локка выражены на редкость туманно и противоречиво, и существует множество несовместимых интерпретаций его теории. Впрочем, в истории философии даже неверные толкования бывают очень продуктивны.

### §3.3. Реакция на идеи Локка и новые проблемы критерия памяти

Открытия Локка были столь поразительны, что сразу породили огромную специальную литературу. Большинство откликов носило критический характер, но все же локковская терминология и его аргументация стали общим местом. Были предложены следующие возражения:

(1) Генри Ли в работе «Антискептицизм» [Lee 1702, 119–129] утверждал, что все рассуждения Локка основаны на двойном аргументе, а он является аргументом от представимости. Ли же считает, что мы не можем знать, что Бог может совершить, а чего не может, и, значит, мы не понимаем априори, что возможно, а что нет. Следовательно, мы можем говорить о возможности только того, что когда-то где-то имело место, но никто не сталкивался с одной душой в двух телах, поэтому мы не можем утверждать, что это возможно. Следовательно, теория Локка не работает.

(2) Другой контраргумент был предложен Джоном Сёржантом [Sergeant 1697, 255–270] и Джозефом Батлером. Для Сёржанта внутренним принципом индивидуации является форма (в аристотелевско-схоластическом смысле), а в случае людей эта форма — душа, именно она отличает Замзу от других объектов. Его аргумент основан на отрицании врожденного знания (с чем Локк согласен). Он считает, что сознание есть вид знания, а значит, оно может быть лишь приобретаемым. Чтобы что-то приобретать, нужно кем-то уже быть, должна быть субстанция, душа, которая предшествует сознанию. Последнее, по его мнению, никуда переселяться не может. От различия человека и личности он отказывается, считая, что человек есть разумное животное, а значит, уже в понятии человека есть и личность (разумное), и человек (животное). Батлер рассуждает похожим образом, только без схоластической терминологии и без отсылки к врожденному знанию: чтобы установить тождество личности через память, считает он, у нас уже заранее должна быть идея о тождестве того, кому принадлежат воспоминания.

(3) Особо остро вопрос о тождестве личности встал в публичной переписке между Самуэлем Кларком и

Энтони Коллинзом (1707–1708). Оба они чувствуют симпатию к идеям Локка, но Кларк ощущает необходимость постулировать существование духовной субстанции, тогда как материалист Коллинз считает, что можно обойтись одним лишь «сознанием» (современный аргумент против совместимости материализма и психологического подхода см. в [van Inwagen 1997]). Против Локка и Коллинза Кларк выдвигает два аргумента:

(3.1.) Аргумент удвоения. Допустим, что тождество сознания есть критерий тождества личности. Тогда Бог может создать двойника Замзы, человека с точно такими же воспоминаниями. Ничто не мешает Богу создать не одного двойника, а 199 штук. И тогда, говорит Кларк, эти две сотни человек будут буквально одной и той же личностью в один и тот же момент времени, что абсурдно [Clarke, Collins 2011, 195]. Свой собственный субстанциальный подход Кларк защищает, приняв, что даже Бог не может создать двойника души. На этом примере хорошо видно, как критерий памяти отличается от теории Локка: очевидно, что у каждого такого человека будет собственное сознание, и потому Локк не стал бы считать их одной личностью.

(3.2.) Аргумент разложения. Почти весь спор о тождестве личности происходил тогда в контексте христианского учения о воскресении мертвых. Ясно, что после смерти тело разлагается. Что гарантирует то, что Бог сможет воскресить именно того, кто умер? А именно это необходимо для справедливого посмертного суда. Для Кларка эта проблема решается через душу, ведь та как раз не разлагается. Но для Коллинза эта возможность закрыта, ему приходится говорить, что воскресение будет подобно пробуждению от сна. Но во сне тело все же не разрушается. Поэтому нужно что-то, что сохраняется в то время, когда тело распалось и сознательных процессов нет, а это может быть только душа, считает Кларк. Однако он сам различает личность и душу. А значит, его аргумент разложения против Коллинза применим и к теории самого Кларка: раз душа и личность не одно и то же, то одна душа вполне может реализовывать разные личности. А значит, учение о душе-субстанции по крайней мере не лучше

материалистического объясняет доктрину воскресения из мертвых.

(4) Локк считал, что, чтобы быть личностью, мыслящее существо должно рассматривать себя как себя. Но есть ли у нас идея «себя»? Дэвид Юм считал, что такой идеи у нас нет. Наше «Я» есть просто пучок впечатлений, и нет никакой веревки, которая бы этот пучок скрепляла: «...когда я самым интимным образом внимаю в нечто, именуемое мною моим я, я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания и наслаждения. Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий...» [Юм 1996, 298]. Юм пытается показать, как именно возникает у нас иллюзия самоидентификации «Я»: мы смешиваем идеи тождества, т.е. неизменности и непрерывности, с идеей последовательной смены одного объекта другим, похожим на его (или причинно им вызываемого). Но это смешение непостоянно, мы все же замечаем изменения объектов. Чтобы увязать привычку смешивать тождество и сходство с привычкой



видеть различие, мы постулируем «Я» как связь между всеми перцепциями. Однако не совсем понятно, как мы вообще можем получить идею тождества, если Юм под ней понимает идею неизменности и сам же пишет, что «нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным» [Юм 1996, 297]. Можно предположить, что «тождество» извлекается нами из каждого впечатления просто по факту того, что это впечатление самостоятельно и независимо от других. Но прямо Юм этого не говорит. Можно также предположить, что идея тождества порождается воображением, но тогда она, по Юму, не могла бы быть отчетливой, каковой она по его же словам является.

Уже вскоре после публикации этой теории Юм сам от нее отказался. Мотивом послужила неспособность его теории объяснить что же, если не «Я», соединяет наши перцепции вместе (подробнее о Юме см. [Васильев 2010, 167–175]).

(5) Томас Рид предложил аргумент порою генерала. Предположим, память является условием тождества личности. Тогда допустим, что существовал школьник, который воровал груши и за это получил порку. Вырос этот школьник в отважного офицера, который в первой же своей кампании захватил вражеский флаг. В зрелости он сделался генералом. Допустим также, что офицер помнил, что был наказан за воровство, когда был школьником, а генерал помнил, как, будучи офицером, захватил знамя, но не помнил наказания, полученного в детстве. По критерию памяти получается, что школьник = офицер, а офицер = генерал, но школьник ≠ генерал, что нарушает транзитивность тождества. Значит, критерий памяти (Рид считал, что и теория Локка) ведет к парадоксу и должен быть отброшен [Рид 2018].

### §3.4. Современные теории

Наибольшую опасность для теории психологического тождества несут возражения (2), (3.1) и (5). Возражение (1) носит слишком общий характер, (3.2) не столь значимо вне христианского контекста, а (4) Юм снял сам. Философы второй половина XX века и наши современники воспринимали (2) и (5) как основной источник проблем для психологического подхода, тогда как (3.1)

оказалось точкой роста новых концепций тождества личности, связанных с теориями психологического тождества генетически.

### §3.4.1. Квазивоспоминания

Возражение (2) было истолковано как возражение от круга в определении. Критерий памяти предполагает, что тождество личности Замзы устанавливается тождеством воспоминаний Замзы. Но при этом сам термин «воспоминания» предполагает тождество того, кому воспоминания принадлежат, с тем, кто их приобрел: нельзя иметь «чужие» воспоминания, поскольку чужие воспоминания — это просто не воспоминания. Чтобы справиться с этим возражением, Сидни Шумейкер предлагает различать воспоминания и т.н. квазивоспоминания [Shoemaker 1970]. Воспоминаниями мы будем называть образы памяти, которые принадлежат тому субъекту (в нашем случае — Замзе), с которым события, запечатленные в этих образах, действительно случились, а квазивоспоминаниями — любые образы памяти в принципе, независимо от того, принадлежат ли они тому, с кем произошли зафиксированные в них события, или нет (квазивоспоминания о жизни Замзы могут быть и у кого-то другого). Все воспоминания суть квазивоспоминания по определению. В нашем мире *все* квазивоспоминания есть воспоминания, но мыслим, говорит Шумейкер, мир, в котором это не так. Принадлежность группы квазивоспоминаний именно Замзе устанавливается эмпирически, именно Замза как таковой не мыслится как условие их наличия. (Поскольку современные теоретики психологического тождества говорят не только о памяти, но и о других ментальных явлениях, то по той же схеме появляются квазинамерения, квазиценности, квазижеления, квазиубеждения, квазихарактер и т.п.) Произведя различие между памятью и квазипамятью, Шумейкер далее говорит, что в случае интересующих нас проблем речь идет именно о последней; при этом, поскольку тождество квазипамяти не предполагает тождества того, кому принадлежит квазипамять, с тем, кто ее приобрел, то возражение от круга в определении снимается.

### §3.4.2. Непрерывность и связность

Современные неолоккианские подходы предполагают, что критерием тождества личности является не тождество памяти или тождество сознания (что, пожалуй, звучит несколько туманно), а непрерывность и связность между разными стадиями сознания личности. Личность *A* тождественна личности *B*, если *A* и *B* находятся в отношении психологической непрерывности, т.е. если между ними существуют накладывающиеся друг на друга последовательности связанных между собой ментальных событий. Помимо необходимости для *A* подобным образом психологически продолжать *B*, сторонники этого подхода вводят дополнительное условие: мы можем считать, что личность *A* в указанных условиях тождественна личности *B*, если нет никакой иной личности, которая продолжала бы *A* в том же смысле, в котором ее продолжает *B*. Иными словами, в истории личности (не непременно *A* или *B*, но любой личности) не может быть случаев деления (таких, какие допускаются в случае аргумента удвоения — см. §3.5, пункт 3.1). Кроме того, психологические состояния *A* должны при этом быть причиной психологических состояний *B*.

### §3.4.3. Развитие аргумента удвоения и новые перспективы

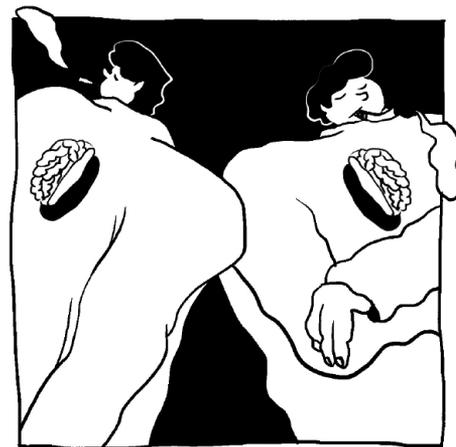
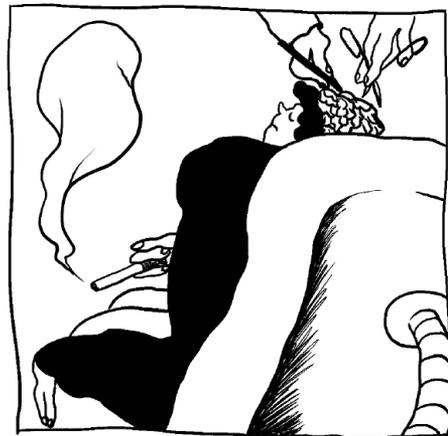
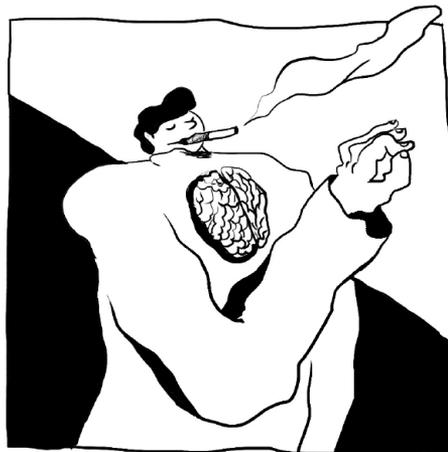
#### §3.4.3.1. Тождество не важно

Одно из условий, описанных в §3.4.2, может показаться гипотезой *ad hoc*. А именно — запрет на деление личности. В самом деле, почему мы должны его допускать? Не можем ли мы отказаться от этого ограничения? Шумейкер предлагает для рассмотрения такой мысленный эксперимент [Shoemaker 1963]. Предположим, что в будущем обычной медицинской практикой станет извлечение головного мозга пациента для проведения особенно трудных операций. Хирурги не испытывают никаких проблем с тем, чтобы по завершении необходимых манипуляций вернуть мозг обратно в череп. Предположим, что один такой хирург проводит одновременно сразу две операции, на Брауне и на Робинсоне. Утомившись, он поручает завершающую часть процедуры своему ассистенту. И

когда работа сделана, обнаруживается, что ассистент совершил ужасную ошибку: мозг Брауна оказался в теле Робинсона, а мозг Робинсона — в теле Брауна. Более того, оное событие переживает лишь организм Робинсона с мозгом Брауна (назовем его Браунсон), а второй организм умирает. Браунсон считает себя Брауном, у него память, желания, характер, привычки и т.п. Брауна. Жена Брауна считает Браунсона своим мужем. Шумейкеру кажется очевидным, что Браунсон и есть Браун. С его точки зрения, это аргумент против телесного критерия тождества личности: биологическая преемственность нарушена, психологическая сохраняется, личность остается самоидентифицирующейся. Конечно, здесь был перенесен мозг, но Шумейкер считает критерий тождества мозга просто абсурдным.

Самым подозрительным тут выглядит необходимость допущения о смерти организма Брауна с мозгом Робинсона для того, чтобы аргумент работал. Получается, что отношение психологического тождества, которое Шумейкер вообще-то пытается отстоять, оказывается здесь зависимым от выживания этого организма, т.е. как раз от внепсихологического фактора.

Уиггинс развил этот эксперимент, стремясь таким образом защитить пространственно-временной критерий тождества личности, вариант телесного тождества. С его точки зрения, дизайн аргумента должен выглядеть так. Известно, что при утрате одной половины мозга человек может выжить со второй, не сильно изменившись в личностном плане. Тогда допустим, что существует Браун и два клона, у которых отсутствует мозг. Левое полушарие Брауна мы пересаживаем в одного клона, правое — в другого. Предположим, что обе операции прошли успешно. Левый Браун будет считать себя Брауном, и правый Браун будет считать себя Брауном. Однако они не могут быть одновременно одной и той же личностью: они находятся в разных местах, могут поддерживать межличностные связи, с момента пробуждения у каждого из них свой чувственный опыт и т.п. [Wiggins 1967, 52–58]. Однако выводы, которые из этого рассуждения делает Уиггинс, не очень ясно сформулированы. Честь создания из этого материала хорошего аргумента принадлежит Дереку Парфиту:



1. Левый Браун не тождествен Правому Брауну;
2. Левый Браун психологически связан с Брауном, значит Левый Браун=Браун;
3. Правый Браун психологически связан с Брауном, значит Правый Браун=Браун;
4. По транзитивности тождества, Левый Браун тождествен Правому Брауну;
5. (1) прямо противоречит (4).

Парфит делает из этого неожиданный вывод. Он говорит, что мы должны отказаться от убеждения о том, что на вопрос о тождестве личности всегда есть верный ответ. Почему? Есть случаи, когда очевидно, что верного ответа нет: свидетельством чему является случай разделения Уиггинса. Все возможные ответы на вопросы о том, выживет ли Браун после операции, т.е. кому из своих наследников Браун будет тождествен, крайне неправдоподобны. Парфит рассматривает три варианта: (А) Браун не выживет; (Б) Браун выживет в одном из тел; (В) Браун выживет в обоих телах.

Обозначим суждение «в случае успешной пересадки одной половины мозга я выживу» как  $P$ , а суждение «вторая половина мозга будет успешна пересажена» как  $Q$ . Если мы принимаем истинность  $P$ , то простым логическим выводом отсюда следует  $P \ \& \ (Q \vee \neg Q)$ . Т.е. в случае истинности  $P$  на него никак не должна влиять истинность или ложность других суждений. Иными словами, не ясно, как двойной успех может стать провалом. Поэтому мы не можем принять вариант (А). Вариант (Б) неправдоподобен, так как нет оснований для того, чтобы предпочесть Левого Брауна Правому или наоборот. Вариант (В) абсурден, но если только выживание подразумевает отношение тождества (т.е. отношение вещи к самой себе). Значит, нужно отказаться от этого последнего убеждения. Тождество не важно! Важна психологическая непрерывность, но она не делает нас теми же самыми личностями на протяжении жизни, она есть лишь вопрос степени, а не тождества. Каждый из нас сейчас есть наследник миллионов своих прошлых версий, ни с одной из которых нас не связывает тождество.

Из своего рассуждения Парфит делает далеко идущие этические выводы. Согласимся, что большинство людей в большинстве ситуаций действуют на основании принципа личного интереса («поступай так, чтобы последствия твоих действий в наибольшей степени благоприятствовали твоим интересам»). Этот принцип, считает Парфит, является комбинацией принципов рационального предубеждения («заботься о своем будущем») и принципа беспристрастности («поступай так, чтобы последствия твоих действий в наибольшей степени благоприятствовали интересам всех заинтересованных индивидов»). Теория психологической связи как того, что важно для выживания, выбивает почву из-под ног у принципа рационального предубеждения, так как нет такой вещи как «свое будущее». Бесплезно планировать что-то в отношении самого себя в будущем, так как в будущем будет существовать другой человек, ваш наследник. Тогда у нас остается только принцип беспристрастности. Значит, эгоизм есть ложная этическая теория [Parfit 1971].

#### §3.4.3.2. Четырехмерный подход

Аргумент Парфита перевернул мир исследований тождества личности. Сторонники классического психологического тождества пытаются его опровергнуть, сторонники других подходов используют его в качестве косвенного довода в пользу своих взглядов. Но один философ развил необычную теорию Парфита в еще более экстравагантную метафизику. Дэвид Льюис предположил, что существует еще одна возможность описать, что именно происходит в случае Уиггинса, которую Парфит не учел [Lewis 1976]. А именно, можно сказать, что Браунов было двое еще до деления. Тогда Браун-1 становится Правым Брауном, а Браун-2 становится Левым Брауном, и все вопросы о тождестве легко снимаются. Но как возможно подобное описание?

Итак, допустим, у нас изначально было два Брауна: Браун-1 и Браун-2. Ни тот, ни другой, однако, не являются личностями, но являются временными частями, стадиями личности, причем не одной и той же: Браун-1 — временная часть личности 1, а Браун-2 — временная часть личности 2. Просто до операции все



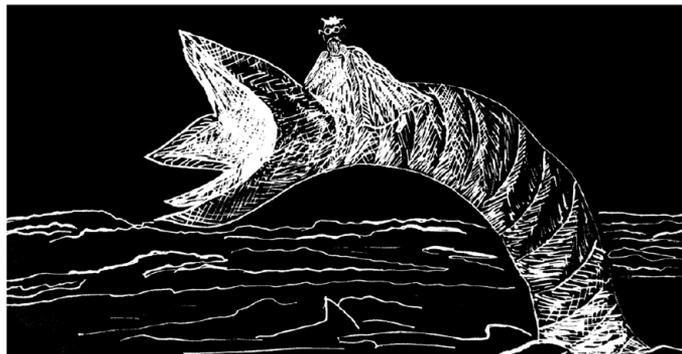
временные части личности 1 пространственно совпадали с временными частями личности 2 — личности как бы «накладывались» одна на другую на протяжении всего своего предшествующего делению существования. Для того, чтобы показать, что подобный взгляд не является совсем уж безумным, Льюис приводит аналогию: это подобно двум улицам или двум рекам, которые совпадают некоторыми своими пространственными частями, расходясь в других; в зонах пересечения это не одна улица или река, а две, которые просто совпадают на данном участке. Льюис называет личности 1 и 2 пространственно-временными червями.

Такая онтология позволяет Льюису утверждать, что для выживания личности важны и отношение психологической непрерывности и связности, и отношение тождества, просто они имеют место между разными сущностями. Отношение психологической непрерывности и связности (Льюис называет его R-отношением) существует между разными временными частями личности: Правый Браун помнит, что думал, чувствовал, намеревался сделать Браун-1. При этом эти разные части личности *не находятся* в отношении тождества: Правый Браун, будучи Брауном после операции, успел сформировать ряд новых воспоминаний и, значит, хоть немного, но отличается от Брауна-1. В отношении тождества к самим себе находятся *личности*, т.е. пространственно-временные черви, мгновенными срезами которых являются, например, Браун-1 и Правый Браун. В таких червях-личностях нечему меняться, поскольку в онтологии Льюиса они всегда уже даны целиком: во всей совокупности как простран-

ственных, так и временных частей, которыми они обладали или когда-либо будут обладать. Льюис далее вводит для частей этих червей-личностей отношение, которое он называет I-отношением: находиться в этом отношении для них — значит быть частями одного и того же червя-личности. Фактически, это отношение производно от тождества: две части личности находятся в нем, только если они являются частями одного того же червя-личности. После чего Льюис пытается доказать, что для любых частей личности это I-отношение фактически всегда совпадает с R-отношением: Браун-1 и Правый Браун могут быть срезами одной и той же личности, только если между ними есть отношение психологической непрерывности и связности: если Правый Браун помнит почти все, что помнил Браун-1, имеет те же цели в жизни и т.д.

Сторонники четырехмерного подхода считают, что они не только имеют возможность сохранить отношение тождества при учете достижений Парфита, но и способны разрешить проблемы, к которым приводит теория абсолютного тождества и закон Лейбница. В частности, легко решается проблема глины и бюста Аристотеля. Глина есть объект, состоящий из разных временных частей, одна из которых пространственно совпадает со всеми временными частями бюста, который тоже состоит из разных временных частей. Это объясняет и то, почему мы видим один объект, и то, почему у глины и бюста разные условия сохранения.

Сегодня четырехмерный подход имеет немало сто-



ронников, разрабатываются новые его версии (см., например, [Sider 1997]). Но все же у него есть и слабые места. Так, в его рамках и Замза-личность, и Замза-организм являются четырехмерными объектами. Тогда, если не произошел перенос сознания, они совпадают всю жизнь Замзы, а это странный вывод. А если деление на Замзу-1 и Замзу-2 все же произошло, то до него Замза-1 был лишен знания о том, что он делит тело, память и сознание со своим двойником. Кроме того, не совсем ясно, кем же в итоге является «Я» Замзы-1. Если это «Я» есть временная часть личности-1 (т.е. той, частью которой является Замза-1), то в следующий момент эта часть перестанет существовать, и «Я» останется в прошлом. А если «Я» есть весь пространственно-временной червь, то «Я», кажется, не может мыслить, так как процесс мышления разворачивается во времени, а червь в нем не разворачивается, а уже полностью и навсегда в нем дан; мыслить могут лишь его части.

#### §4. Биологический подход

Под «биологическим подходом» понимается группа теорий, авторы которых связывают тождество личности скорее с телесными, материальными факторами, чем с ментальным, психологическим. В разное время варианты этого подхода назывались телесным критерием, пространственно-временным критерием и соматическим критерием. Сегодня популярно выражение «биологический подход» (это связано с влиянием анимализма, о котором пойдет речь в этом параграфе ниже). Первый вариант критерия этого типа можно назвать «телесным критерием». Как и критерий памяти, эта теория является базовой для этой группы подходов, но в отличие от критерия памяти телесный критерий есть реальная позиция в дискуссионном поле.

*Схема сохранения личности в биологическом подходе:*

*Тождество личности = тождество физического объекта.*

Как и психологический, биологический подход является редукционистским и комплексным.

#### § 4.1. Телесный критерий

Возникновение современного телесного критерия связано с логическим позитивизмом. Одним из источников вдохновения для философов этого направления были идеи Юма. Мы уже знакомы с его позицией по вопросу о тождестве личности: так как «Я» не наблюдаемо, его не существует (Юм приводил и другие аргументы, но этот был особенно любим позитивистам). Иными словами, суждения о «Я» нельзя верифицировать. Однако остается неясным, что же связывает тогда наши представления воедино. Выход из этого затруднения предложил Альфред Айер: «для любых двух чувственных переживаний, чтобы принадлежать к чувственной истории одного и того же «Я», необходимо и достаточно содержать органические чувственные содержания, являющиеся элементами одного и того же тела» [Айер 2010, 180]. Иными словами, тождество личности есть тождество тела, а тождество тела определяется в терминах сходства и непрерывности чувственных содержаний. Полная потеря памяти и полное изменение характера не ведут к утрате тождества личности, в отличие от смерти тела. Сказать что-то о «Я» означает сказать что-то о чувственных переживаниях.

Эту теорию нельзя назвать особенно гибкой. Скажем, сложно совместить два суждения: «тождество личности сохраняется, пока сохраняется тождество тела» и «тождество личности утрачивается в момент смерти». Из них следует, что смерть тела ведет к появлению в мире нового физического объекта, трупа, с которым тело не тождественно, хотя их связывает физическая непрерывность. Современные сторонники биологического подхода стараются обойти эту трудность: некоторые указывают на непрерывность жизни как критерий тождества; другие считают, что мертвые тела остаются личностями до тех пор, пока они сохраняют свою телесную организацию [Maskie 1999].

Отход философов от догм логического позитивизма и внутренние проблемы телесного критерия стимулировали новые работы в области биологического подхода.

## §4.2. Бернард Уильямс: анархия и пытки

Уильямс, как и его младший современник Парфит, был оксфордским этиком. Но в отличие от своего коллеги, Уильямс строго отличал проблему тождества личности от рассмотрения вопросов морали. Это вообще характерно для сторонников биологического подхода.

Уильямс старался доказать, что телесное тождество является необходимым условием тождества личности. Под телесным тождеством он понимал пространственно-временную непрерывность тела [Williams 1956–7, 230]. Определенная значимость психологического тождества им не отрицалась, напротив, он утверждал, что в обычной ситуации психологический критерий подразумевает телесный. Потому что для  $X$  обладать памятью об  $Y$  означает быть свидетелем  $Y$ , т.е. телесно присутствовать при  $Y$  [Williams 1956–7, 234]. Здесь Уильямс исходит из довольно странной позиции, согласно которой памятью можно называть только истинные воспоминания. Но все же он согласен, что воспоминания могут быть и мнимыми в том смысле, что они принадлежат субъекту, с которыми в действительности не случались те события, которые в них отражены. И на этом пути мы находим два аргумента против психологического подхода:

(1) «Помню не зря пятый день ноября». Представим, что все события, о которых некий Чарльз помнит как о пережитых на собственном опыте, все действия которые он, как ему кажется, совершил, совпадают с жизненной историей анархиста и заговорщика Гая Фокса. И он не просто помнит все известное историкам, но успешно объясняет то, что они ранее не понимали в биографии этого человека. Согласно критерию памяти, Чарльз есть вернувшийся к жизни Гай Фокс. Но если такие изменения произошли с Чарльзом, то почему не могли они произойти и с его братом Робертом? Тогда и Роберт будет Гаем Фоксом. Но Гай Фокс не может быть одновременно в двух местах, это абсурд. Следовательно, критерий памяти недостаточен для тождества личности [Williams 1956–7, 237–242]. Должно существовать тело, которое являлось бы принципом различия Чарльза и Роберта, и их обоих — от Гая Фокса: чтобы быть свидетелем того, что видел Гай

Фокс, нужно обладать телом Гая Фокса.

(2) «Не делайте этого со мной, сделайте с кем-нибудь другим». Представим, что вас и некоего Уинстона похитили и сообщили, что на утро вся информация из вашего мозга будет перенесена в мозг Уинстона, а вся информация из мозга Уинстона будет записана на ваш мозг. Похитители обещают, что один из получившихся в результате эксперимента людей получит 100 000 \$, а второго будут пытаться. И вам нужно на эгоистических основаниях выбрать, кто уйдет с призом, а кто испытает чудовищную боль. Вы можете выбрать из двух возможностей: а) пытаться будут ваше тело, в мозгу которого будут воспоминания Уинстона; б) пытаться будут тело Уинстона, в мозгу которого будут ваши воспоминания. Аналогичный выбор должен сделать Уинстон. Допустим, что вы придерживаетесь психологической теории, а Уинстон — теории Уильямса. Вы выбираете а), с чем Уинстон согласен. В этом случае, ваше тело пытаются, а тело Уинстона уходит с деньгами. Если психологическая теория верна, то вы приняли правильное решение. Но действительно ли вы готовы положиться на свою философию в данном случае? Немного изменим условие эксперимента. Вы — единственный похищенный, и вы узнаете, что завтра вас будут пытаться. Естественной реакцией на эту информацию будет страх. Похититель сообщает, что незадолго до пытки из вашей памяти удалят всю информацию о предстоящем мероприятии. Это вряд ли вас взбодрит, так как пока что вы помните, что вскоре вас ожидает пытка, да еще и внезапная. Тогда похититель добавляет, что до пытки вся ваша память будет полностью удалена. Обнадежит ли вас эта новость? Уильямс так не думает. Представьте себе пораженного полной амнезией несчастного, к которому приближается заплечных дел мастер, сжимая в руках орудия своего ремесла. Этот несчастный — вы. Тогда похититель, прослышавший о вашей философской позиции, обещает, что в момент пытки вы будете не только лишены своих воспоминаний, но будете помнить события из жизни другого человека, Георга IV, как свою собственную историю. Может быть, это избавит вас от страха пытки? Нет, считает Уильямс, и это совершенно нормально. Потому

что на самом деле все мы склоняемся в пользу телесного, а не психологического критерия: нам все равно кажется, что пытаться будут именно нас, даже если мы не будем помнить кто мы или будем считать себя другим человеком.

#### §4.3. Анимализм

Для физических теорий тождества личности, созданных до 1980-х годов, было характерно почтительное отношение к психологическим аспектам личности. У Айера в определении телесного тождества участвует понятие «чувственные переживания», т.е. нечто психологическое. По Уильямсу, память в обычных условиях является условием тождества личности за счет своего телесного компонента. Уиггинс считал, что корректный пространственно-временной критерий не может конфликтовать с корректным критерием памяти [Wiggins 1967, 43]. Его подход опирается на аристотелевское представление о субстанции, преимуществом которого Уиггинс считает невозможность в его рамках развивать теорию о живом теле отдельно от рассмотрения чувственных и интеллектуальных способностей этого тела [Wiggins 1967, 47]. Однако с конца 80-х – начала 90-х гг. начали появляться работы таких авторов, как Майкл Айерс, Пол Сноудон, Эрик Олсон, Билл Картер и Питер ван Инваген, концепции которых иногда объединяют под именем «анимализм». Мы сосредоточимся на идеях Олсона [Olson 1997]. Именно ему удалось предложить наиболее системный и в деталях проработанный взгляд.

Прежде всего Олсон считает, что вопрос о тождестве личности плохо задан. Это произошло из-за недостаточного внимания к различию субстанциальных и фазовых сортов (нам это различие знакомо из §2.1.2). Задаваясь вопросом о тождестве личности, мы можем интересоваться, что сохраняет то, что является личностью, в качестве именно личности, а можем интересоваться, что сохраняет вообще то нечто, что является личностью. Это различие легко понять по аналогии: мы можем интересоваться, что делает человеческого ребенка — ребенком (его возраст), а можем интересоваться тем, что делает человеческое существо, которое

в данный момент является ребенком, человеческим существом. Олсон предлагает нам заняться вопросом второго типа. Иными словами, настоящий вопрос о тождестве личности — это вопрос о том, под какой субстанциальный сортовый термин мы с вами попадаем. Иными словами: что мы такое? Этот вопрос, говорит Олсон, носит более фундаментальный характер, чем вопрос о сохранении личности личностью.

Следующий важный шаг, который делает Олсон: он разрывает связь между тождеством личности и моральной ответственностью. Он согласен, что обычно тождество является условием моральной ответственности, более того, обычно психологическая непрерывность является таким условием. Но необходимой связи тут нет, что хорошо видно на примере рассмотренного нами аргумента Парфита. В необычных обстоятельствах, таких как перенос сознания, моральная ответственность вполне может последовать за психологической непрерывностью. И это ничего не изменит в отношении тождества того, что было личностью.

Так что же мы такое? Мы, считает Олсон, — животные. В этом кратком тезисе и есть суть анимализма. Но что это значит? Здесь нужно сделать существенные уточнения.

(1) Анимализм важно отличать от биологического подхода: анимализм — это онтология личности, а биологический подход — это ответ на вопрос об условиях сохранения личности. Однако анимализм влечет, хотя и не с необходимостью, биологический подход в том смысле, что раз мы являемся животными, то наши условия сохранения суть условия сохранения животного, т.е. организмов, биологических объектов. Во всяком случае, Олсон и ван Инваген придерживаются и того, и другого. Но существуют анималисты, признающие существование души [Thurrow 2018], есть анималисты, которые условием сохранения личности считают выполнение гилеморфистского тезиса о единстве души и тела (из классиков так можно реконструировать позицию Аристотеля, сегодня этой теории придерживается Патрик Тонер). Естественно, большинство гилеморфистов в истории философии (из наших современников стоит упомянуть Элеонору Стамп) не были

анималистами.

(2) То, что мы есть животные, не значит, что все личности есть животные. Возможно, существуют боги, ангелы, демоны, инопланетяне, ИИ, которые являются личностями, но не являются животными.

То, что мы есть животные, также не значит, что мы не отличаемся существенно от других, не-человеческих животных. У нас есть разум, речь, сложные общества, богатая культура. Ничего из этого не противоречит анимализму.

(3) Анималисты занимают осторожную позицию относительно метафизической природы животных. Конечный ответ на этот вопрос должны дать биологи и философы биологии, не метафизики. Однако в целом под «животным» подразумевают нечто, состоящее лишь из материальных частей, таких как клетки (см. этот тезис у ван Инвагена, Олсона, Сноудена).

Какие аргументы можно привести в пользу такого контринтуитивного взгляда? Прежде всего, считает Олсон, нужно спросить себя: а так ли он контринтуитивен? Посмотрите в зеркало. Разве не животное там отражается? Впрочем, возможно, что вы видите там что-то еще или считаете, что опыт с зеркалом ничего не доказывает. Тогда анималисты готовы предложить вам набор аргументов:

1) Аргумент зародыша и коматозника. Вы когда-то были зародышем. У зародыша нет психологических функций. Значит, по отношению к нему нельзя иметь психологическую преемственность. Если бы психологизм был верен, то из этого следовало бы, что вы никогда *не были* зародышем; т.е. хотя зародыш, очевидно, существовал, но он не был вами. Вы внезапно возникли в момент появления у зародыша когнитивных функций! Появление функции ведет тогда к появлению сущности, т.е. вас, а это странно. Значит, психологический критерий ложен. То же самое верно в отношении людей, которые находятся в состоянии комы III и IV степеней. У них отсутствует сознание, но мы все же говорим, что в состоянии комы находится именно этот человек, а не кто-то еще.

2) Аргумент животных предков. Если вы не животные, то ваши родители не животные. Следовательно,

никто из ваших предков не является животным. Следовательно, ложность анимализма означает ложность эволюционной теории. Но эволюционная теория — это слишком хорошая теория, чтобы так просто от нее отказаться. Поэтому отрицание анимализма ложно. Можно сказать, что мы лишь произошли от животных, но ведь эволюционная биология не считает «личность» особым видом, который произошел от высших приматов [Blatti 2012].

3) Аргумент мыслящего животного. Его Олсон считает главным аргументом в пользу анимализма: (a) В кресле, в котором вы сейчас сидите, сейчас сидит человеческое животное. (b) Это человеческое животное мыслит. (c) Вы являетесь единственным объектом, который мыслит в этом кресле. (d) Следовательно, вы являетесь человеческим животным. Ни одну из посылок нельзя отрицать без серьезных последствий. Отрицая (a), вы отрицаете существование животных. Отрицая (b), вы отрицаете, что животные могут мыслить. Отрицая (c), вы утверждаете, что сейчас в вашем кресле одновременно мыслят (причем одни и те же мысли) сразу два субъекта (животное и кто-то еще, с кем вы себя отождествляете — душа, психологический субъект и т.д.), причем вы совершенно не способны отличить себя от мыслящего животного, т.к. вы думаете качественно тождественные мысли.

Аргумент мыслящего животного может быть спародирован аргументом мыслящей части. Заменим все вхождения термина «животное» на «Замза-минус-его-левая-рука» (Замза, из тела которого мы мысленно вычли левую руку). (a) В кресле сидит Замза-минус-его-левая-рука. (b) Замза-минус-его-левая-рука мыслит. (c) Замза — единственный, кто мыслит в этом кресле. (d) Следовательно, Замза и есть Замза-минус-его-левая-рука. Это противоречит тому факту, что Замза-минус-его-левая-рука отличен от человеческого животного Замзы. Защищаясь от этого аргумента, Олсон отрицает, что вне некоторой структуры существуют объекты, составляющие эту структуры, т.е. он постулирует, что существуют лишь целые объекты, а частей объектов не существует. Так, не существует рук, поэтому такой объект, как «Замза-минус-его-левая-ру-

ка», не существует, поскольку у Замзы есть левая рука.

### §5. Субстанциальный подход

Субстанциальный подход можно свести к утверждению, что душа есть условие тождества личности.

*Схема сохранения личности в субстанциальном подходе:*

*Тождество личности = тождество души.*

Сторонник этого подхода может либо считать, что материи в строгом смысле слова не существует (т.е. быть идеалистом, спиритуалистом), либо утверждать, что материя существует наряду с душами, но не является условием тождества личности (хотя при этом она может быть условием индивидуации нашего «Я», как считал Фома Аквинский). Вторая позиция называется субстанциальным дуализмом: ее сторонники утверждают, что каждая существующая вещь является либо материальной (физической, протяженной, интерсубъективно наблюдаемой), либо духовной (ментальной, психической, наблюдаемой субъективно). Субстанциальный дуализм разделяется на картезианский и некартезианский. Первый, как легко догадаться по названию, восходит к Рене Декарту. Второй является более древним и обнаруживается в самых архаичных культурах. Сегодня наблюдается рост интереса к субстанциальному дуализму второго типа: существуют попытки объединить эмерджентный дуализм и субстанциальный дуализм [Hasker 2001], а также возродить в новом контексте средневековые гилеморфические подходы.

Обе версии субстанциального дуализма являются нередуктивными и простыми теориями. Первое означает, что их сторонники не редуцируют диахроническое тождество личности к тождеству психологических или биологических процессов. Второе означает, что они считают, что тождество личности сохраняется благодаря простоте и неделимости мыслящей субстанции, а именно — души. Сначала мы коснемся некартезианского дуализма, а потом обратимся к современному картезианскому подходу к тождеству личности.

Но прежде, чем мы это сделаем, подчеркнем, что

мотивацией для поиска аргументов в пользу субстанциального дуализма обычно является религиозная вера авраамического толка. Но это не значит, что христианство логически несовместимо с материализмом.

Мы уже видели пример объединения этих позиций у Коллинза. Похожую точку зрения мы находим у Дж. Пристли, а среди наших современников — у П. Тонера. Более того, учения ранних Отцов церкви, таких как Иринея Лионский, Тертуллиан и Минуций Феликс, могут трактоваться как материалистические [Martin, Barresi 2003, 4].

### §5.1. Некартезианский дуализм

#### §5.1.1. Средневековые теории

Наиболее распространенным вариантом некартезианского дуализма является гилеморфизм. Гилеморфизм, т.е. различие формы как организующего принципа и материи как того, что этот принцип организует, восходит к Аристотелю. У любых двух людей, по Аристотелю, одна и та же форма — человек. После смерти, т.е. распада единства формы и материи, личность перестает существовать, остается лишь т.н. «активный ум», сохраняющий не до конца понятным из сочинений Аристотеля образом безличное существование. Ум этот у всех людей качественно одинаковый. Для Средних веков в связи с учением о воскресении из мертвых и посмертным судом такая теория не годилась.

Адаптацию теории Аристотеля под нужды христиан осуществил Фома Аквинский. Он исходил из того, что в одном объекте не может быть более одной субстанциальной формы, т.е. формы, которая подводит вещь под ее вид. Так, в человеке есть форма «человек», но никак не формы «нога», «рука», «голова» и т.п. Субстанциальная форма по определению, соединяясь с материей, приводит вещь к существованию, а когда она покидает материю, то вещь перестает существовать. Поэтому не может быть более одной субстанциальной формы, ведь тогда бы уход одной формы не влек бы немедленного уничтожения вещи (это так лишь для природных вещей, но не верно для артефактов, таких как топор с деревянной рукоятью).

Однако в отличие от Аристотеля Фома полагает лю-

бое существующее сущее сотворенным, т.е. получающим свое существование непосредственно от Бога, а не обладающим, как у Аристотеля, автономным существованием в качестве первой субстанции. Это значит, что существование и сущность радикально различны (если только речь не идет о Боге, который един). Потому возможны сущности, которые существуют как чистые формы: в них сущность относится к бытию как форма к материи (акт — к потенции) в обычных объектах. Таковы, например, ангелы. Также возможны формы, которые могут существовать без материи, как ангелы, но появляются в момент оформления ими материи. Таковы души людей, то, что Фома называет первоначалом жизни в окружающих нас живых существах. Стоит отметить, что лишь существенный признак человеческой души, ее разумность, совпадает с той формой, которая способна после смерти тела оформлять саму себя, в то время как другие ее уровни, растительный и животный, уничтожаются вместе с телом. Несмотря на это душа, пока она соединена с телом, является частью их с телом общей субстанции. Иными словами, Замза-1 тождественен Замзе-2, если и только если субстанциальная форма Замзы-1 тождественна субстанциальной форме Замзы-2. Но чем тогда субстанциальная форма Замзы отличается от субстанциальной формы Уллиса? Принципом индивидуации, считает Фома, является материя, т.е. две эти формы различаются тем, что оформляют разные фрагменты материи. Но как же тогда быть с бессмертием души? Ведь в отсутствие материи две души не могут различаться, более того, получается, что Замза не является своей душой! На первую трудность Фома отвечает так. Две души, освободившиеся от материи, различаются все по тому же принципу: в прошлом душа Замзы оформляла материю Замзы, а душа Уллиса оформляла материю Уллиса. Именно исходя из этого Бог и будет их различать на Страшном суде. На вторую трудность Фома отвечает, что в обыденной жизни «Я» Замзы, его личность, есть соединение материи и души, но это соединение есть не тождество, а композиция, в которой душа играет существенную роль и потому может пережить тело, сохранив таким образом личность. Строго говоря, Фома является гилеморфистом лишь в



отношении материальных объектов и сложного сущего, такого как человек. В отношении ангелов и Бога гилеморфистский тезис неверен (подробнее о взглядах Фомы можно прочесть в [Стамп 2013]).

#### §5.1.2. Современный гилеморфизм

Большинство современных гилеморфистов пришли в метафизику из религиозных учебных заведений или из философской медиевистики. Пафос их работ в том, что гилеморфизм способен внести ясность в те концептуальные проблемы, которые накопились в философии со времен Декарта. Прежде всего, они считают, что противоречие между дуализмом и материализмом в философии сознания совершенно мнимое. То же можно сказать и о противоречии между психологическим и биологическим подходами к проблеме тождества личности. Если мы вернемся к идеям Фомы, то поймем, что человеческие существа состоят из соединения материи и формы, которая эмерджентно возникает на этой материи. В случае людей субстанциальная форма есть душа, которая способна оформлять саму себя и таким образом переживать смерть, что важно для христианского учения [Stump 1995].

Другая проблема, которую легко решает гилеморфизм, — это проблема материального конституирования. Кусок глины, с точки зрения Аристотеля и Фомы, не является сам по себе вещью до тех пор, пока не будет как-то оформлен. Поэтому нет никакого парадокса в том, что материя глины сначала имеет форму куска, потом под воздействием рук скульптора приобретает

форму бюста, а потом теряет эту форму.

Яблоком раздора в стане современных гилеморфистов является вопрос о выживании. Элеонора Стамп придерживается мнения Фомы относительно того, что после смерти тел души будут различаться в отношении их прошлого. Сторонники противоположного взгляда, коррупционалисты, считают, что это неубедительно. Все же мы хотели бы, чтобы Бог судил нас, а не безликие души, когда-то бывшие нами. Иначе получается, что награду и наказание получают не те, кто совершал поступки, их заслуживающие, а лишь части этих деятелей. К этому этическому аргументу Патрик Тонер присоединяет мериологический аргумент (т.е. аргумент от части и целого). Он считает, что взгляды сторонников выживания нарушают т.н. слабый принцип дополнения: если  $x$  есть собственная часть  $y$ , то существует  $z$  такое, что  $z$  является собственной частью  $y$  и не пересекается с  $x$ . В самом деле, если душа есть лишь часть личности, то как возможно, что выживание лишь части ведет к выживанию целого [Тонер 2011]? Предвосхищая это возражение, Стамп проводит параллель с ранними воззрениями Олсона: мозг есть лишь часть организма, но если он выживет, то выживет и весь организм [Стамп 2013, 91]. Сами коррупционалисты считают, что мы существенным образом являемся воплощенными в тело. В момент смерти мы действительно полностью исчезаем, а в момент Страшного суда Бог воссоздаст нашу материю, и она автоматически породит снова нашу форму, т.е. душу. Это напоминает воззрения Коллинза, только изложенные в аристотелевских терминах. Противники этого взгляда считают, что в существовании вещи не может быть перерывов, и после ее уничтожения даже Бог не может воссоздать ту же вещь, лишь создать похожую.

И хотя многим современным философам близки идеи, схожие с идеями гилеморфистов (например, ван Инвагену), все же мало кто решается переступить черту. Основной трудностью тут является тяжелый средневековый терминологический аппарат, который плохо стыкуется с современными научными воззрениями. Например, Фома вслед за Аристотелем отрицал атомизм. Сегодняшний гилеморфист не может совсем

не считаться с достижениями физики последних двух столетий. А эти достижения осложняют следование некоторым принципам Фомы. Например, принцип «не больше одной субстанциальной формы за раз» очень сложно согласовать с существованием элементарных частиц. Представим, что некий электрон влетает в тело Замзы, на некоторое время становится его частью, а потом покидает его. Согласно современным гилеморфистам, это означает, что сначала электрон потерял свою форму, когда вошел в тело, а на выходе обрел ее вновь, став совершенно новым объектом. Такое описание не ведет к противоречию напрямую, но многим может показаться просто абсурдным. Проблемы возникают не только в случае с физикой, но и в случае с биологией. Стамп прилагает все усилия, чтобы показать, как в терминах Фомы можно описать явления, изучаемые, например, молекулярной биологией, но ее описания выглядят чрезвычайно тяжеловесными. Биология обходится собственным терминологическим аппаратом, а применение в ее области понятий форма/материя, субстанция/акциденция или акт/потенция хотя и возможно, но не необходимо. Современный католический мыслитель и историк философии Николаус Лобковиц так пишет о судьбе современного томизма: «попытки [передать идеи Фомы в терминах современной естественной науки] были, с одной стороны, малочисленны и несистематичны, а с другой — слишком малоубедительны, так что большинство томистов стремилось ограничить свои штудии границами, в которых не затрагивались серьезные проблемы этого рода, прежде всего границами метафизики» [Лобковиц 2007, 128]. Но метафизика Фомы полностью зависит от его физики, что делает такие занятия не слишком продуктивными.

#### §5.2. Лейбниц: божественное правосудие и внутренние различия

Некоторые критики Локка (Сёржант, Кларк, Ли, Рид), идеи которых мы рассмотрели в § 3.3, придерживались разных версий субстанциального подхода, но никто из них не создал собственной полноценной теории. Это смог сделать Лейбниц. Его теория барочна

и несколько искусственна, но не безынтересна.

С точки зрения Лейбница, Локк неправоммерно сужает понятие личности, полагая, что тождество между личностями в разные моменты времени устанавливается лишь приватно, «изнутри». Но если это так, тогда такое тождество, с одной стороны, недоступно другим людям, а с другой стороны, не нужно Богу, так как для наказания будет достаточно того, чтобы Бог просто увидел, что данная душа, являющаяся носителем «Я», сделала что-то плохое. Приватное тождество личности плохо работает для установления вины и наказания в связи с возможностью ложных воспоминаний. Поэтому сам Лейбниц выделяет три тождества: 1) реальное — тождество души, «soi»; 2) кажущееся, или моральное, тождество — то, что я думаю о самом себе, то, как душа является мне, и то, что другие думают обо мне, то, как моя душа является другим, «appareance du soi»; 3) персональное, собственно тождество личности — это своеобразный синтез первых двух тождеств; душа, которая осознает те свои явления, которые соответствуют действительности. Чтобы установить моральное тождество, достаточно тождества сознания [Лейбниц 1983, 237]. Наше восприятие не может обнаружить реальное тождество, но оно наблюдаемо Богом и чаще всего совпадает с моральным тождеством [Лейбниц 1983, 240]. Моральное тождество Лейбниц понимает в духе второго локковского определения личности, как юридическое понятие [Vailati 1985].

Важное уточнение, которое делает Лейбниц: субстанциальный подход неверно понимать как утверждение о том, что «Я» с логической необходимостью есть душа. Напротив, мы можем представить, как при сохранении личности и тела меняется душа. То есть тождество личности и души не является истиной разума. Однако оно является истиной факта: в нашем мире, где Бог установил именно такие законы, личность всегда привязана к конкретной душе. Может ли быть так, что два объекта будут обладать одинаковым моральным тождеством? В нашем мире — нет, считает Лейбниц, но в этом предположении как таковом нет никакого противоречия, т.е. это возможно в каком-то другом мире. Но и тогда у них будет то, что Лейбниц называ-

ет «внутренним различием», т.е. между ними не будет реального тождества, тождества души. Внутренние различия между вещами не наблюдаются нами, но все же существуют и позволяют Богу справедливо судить души, даже если сами они и никто из людей не помнит о совершенном ими.

### §5.3. Картезианский дуализм Р. Суинберна

Картезианский дуализм основан на аргументе cogito, самом, быть может, известном философском аргументе. Ричард Суинберн как наиболее видный среди современных философов представитель картезианского дуализма всецело поддерживает аргумент Декарта. Однако, пользуясь широкой известностью последнего, мы рискуем опустить его и опишем другие рассуждения, которыми Суинберн защищает свою позицию [Swinburne 2013].

Прежде всего, считает Суинберн, надо разделять свидетельство о тождестве личности и то, что, собственно, делает личность тождественной, что составляет ее тождество. Тождество памяти и телесное тождество суть свидетельства, в нормальных условиях помогающие установить тождество личности. Но они непосредственно не делают личность тождественной — есть уже известные нам мысленные эксперименты, которые показывают, что при сохранении как тождества памяти, так и тождества тела тождество личности может не сохраняться. Демонстрируемая в этих мысленных экспериментах неспособность психологических и телесных подходов предложить хорошего кандидата на роль того, что, собственно, обеспечивает тождество личности, показывает, по мнению Суинберна, предпочтительность субстанциального дуализма, т.е. теории, согласно которой тем, что обеспечивает подобное тождество, является душа. Тот факт, что мы не можем эту душу наблюдать, Суинберн парадоксальным образом считает аргументом в пользу своей теории: ничего из того, что мы наблюдать можем, не подходит на роль чего-то, что обеспечивает тождество личности; значит, этим чем-то должно быть то, что наблюдать невозможно.

Суинберн опирается на простую интуицию: при разделении мозга Замзы его личность либо умрет, либо

поселится в левом полушарии, либо поселится в правом полушарии. «Местонахождение» души после операции является критерием того, где оказался Замза. Внешний наблюдатель не сможет этого узнать, но это будет доступно самому субъекту и Богу.

Но не может ли субъект в подобной ситуации ошибаться относительно самого себя? И есть ли доказательства существования Бога? На второй вопрос ответить просто: Суинберн известен подробными исследованиями аргументов в пользу божественного существования, которые привели его к выводу, что эти аргументы валидны и убедительны (см. наши «Прологомены к проблеме божественного существования» в ФК № 12). А чтобы показать, что субъект не может ошибаться относительно самого себя, Суинберн прибегает к различию жестких и нежестких десигнаторов (обозначающих слов и выражений). Десигнатор является жестким, если его значение не зависит от изменений внешнего мира (или, что то же самое, если он указывает на один и тот же объект во всех возможных мирах). Так, «Сократ» является жестким десигнатором. А «Президент России» — нет, так как в разное время эту должность занимали разные люди. Жесткие десигнаторы делятся Суинберном на информативные и неинформативные. Информативным называется десигнатор, для которого верно, что он включает в себя необходимые и достаточные условия своего применения, известные всякому компетентному носителю языка (хотя не всякий носитель языка способен их эксплицитно сформулировать). Более того, иногда Суинберн высказывается в том смысле, что десигнаторы такого типа указывают на сущность того, что они обозначают. Одного лишь знания значения этих десигнаторов достаточно для их верного использования. Так, « $H_2O$ » — информативный десигнатор, а «вода» — неинформативный. Суинберн считает, что термин «Я» является жестким информативным десигнатором. Это не отменяет того, что я могу неверно приписать что-то субъекту, которым я являюсь. Скажем, я могу полагать, что в моем прошлом было событие А, тогда как на самом деле его не было. Но истинность такого рода рассуждений зависит от жесткости и информативности референции «Я». По-

этому когда я проснусь после операции, я буду знать, что я есть «Я», а не кто-то еще.

Этот ход Суинберна проблематичен. Он ведет нас к дилемме, которую мы уже разбирали в конце §2.3. Кроме того, если я — это душа, а «Я» — информативный десигнатор, указывающий на сущность, то тогда все мы, используя слово «Я», с необходимостью должны понимать, что мы по своему существу — души. Само существование философии сознания противоречит этому тезису Суинберна.

Другое рассуждение Суинберна связано с единством сознания. Он считает, что из самих определений информативных десигнаторов «испытывать боль» и «быть в *таком-то* состоянии центральной нервной системы» следует, что между ними отсутствует тождество, ведь у них явно разные необходимые условия применения. Так, я могу сказать, что мне больно, ничего не зная о физиологии мозга. Более того, обладание неким ментальным свойством логически не влечет обладание неким физическим свойством. С точки зрения Суинберна, реальное различие ментального и физического позволяет объяснить существование у нас чувства единства сознания в противоположность множественности нейронов мозга. Ведь одновременно переживаемые ментальные свойства, отличные от мозга, могут быть едины в душе, в простой ментальной субстанции. Против чувства единства сознания есть несколько эмпирических свидетельств, связанных с операциями по рассечению мозга [Nagel 1971; Wayne 2008], в ходе которых, по мнению некоторых авторов, возникают две личности, но Суинберн считает, что эти данные не подрывают его концептуальный анализ.

### §6. Нарративный подход

Нарративный подход к тождеству личности разрабатывался как альтернатива биологическому и психологическому подходам. Элементы нарративного подхода можно обнаружить в учениях самых разных философов — от Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера до А. Макинтайра и Ч. Тейлора. У каждого из них можно найти положение, что люди сами создают себя, свои личности, свои жизни, что это конструирование так или иначе

связано с рассказом об их жизни или имеет природу рассказа [Schechtman 1996, 93]. Иными словами,

*Схема сохранения личности в нарративном подходе:  
Тождество личности = единство нарратива.*

Важным отличием этой схемы от всех предыдущих является замена слова «тождество» на слово «единство» во второй части равенства. Дело в том, что сторонники нарративного подхода не считают, что разговор о тождестве личности в терминах тождества продуктивен. К этому мы еще вернемся.

Хотя элементы нарративного подхода можно встретить в самых разных философских учениях, все же можно выделить трех ведущих представителей этого направления. Это Д. Деннет, П. Рикёр и М. Шехматан.

### §6.1. Деннет: фенотип и рассказ

У Деннета нарративная теория тождества личности является частью его общей философской системы. Он предлагает посмотреть на личность не как на вещь, для которой нужно выделить необходимые и достаточные условия сохранения, а как на абстрактный объект, наподобие центра тяжести тела в физике или персонажа художественной литературы. Абстрактные объекты конструируются как удобные фикции, а не существуют как реальные вещи. На подобные абстракции не действует закон непротиворечия. Например, в одном месте книги автор может приписать своему персонажу свойство А, а в другом месте в том же смысле приписать ему свойство не-А. Реальные объекты просто не могут обладать взаимоисключающими свойствами, а для вымышленных персонажей это возможно, они от этого не исчезают. Абстрактные объекты не передвигаются. Например, если вы резко измените положение тела, то центр тяжести не будет плавно передвигаться по телу из точки А в точку В, он просто исчезнет в точке А и возникнет в точке В — ошибочно было бы пытаться отследить его перемещение. Аналогично ведет себя и центр нарративной гравитации, наше «Я» — попытку отследить его точное местонахождение или поставить вопрос о том, тождественен ли он в строгом смысле в



один момент времени и в другой, скрывают в себе точно такую же ошибку [Dennett 1992].

С точки зрения Деннета, личность представляет собой адаптивный механизм нашего биологического вида. Первым шагом в развитии этого механизма стало появление простейших, для которых стало важно различать положительные и отрицательные стимулы. Так как их способом размножения стало самокопирование, для них стало важно определять, что именно нужно копировать. Система, позволяющая это делать, и есть прадедушка «Я», или личности. С усложнением организмов механизм самоидентификации как способа различения себя и не-себя также развивался. Он стал подспорьем для расширенного фенотипа, т.е. преобразования организмом окружающей среды. Так же, как расширенным фенотипом улитки является панцирь, расширенным фенотипом каждого человека является его личная история. Эта история и порождает у нас чувство единства сознания и тождества личности. Личности обладают рядом свойств, отличающих их от не-личностей: рациональностью, самосознани-

ем, интенциональным содержанием, возможностью быть рассмотренным другими личностями в качестве личности, способностью относиться к другим как к мыслящим агентам и способностью к вербальной коммуникации. Важно отметить, что «способность относиться к другим как к мыслящим агентам» нормативна, она не отражает некоего сущностного порядка вещей [Dennett 1976]. Поэтому, считает Деннет, нужно широко наделять живых существ правами и осторожно — ответственностью, ведь у нас оснований называться личностями — не больше, чем, например, у достаточно развитого ИИ. Идеи Деннета подробно проанализированы в отечественной литературе [Юлина 2004; Васильев 2009; Волков 2012; Волков 2018].

### §6.2. Рикёр: философ окольного пути

Рикёр считает, что теоретик тождества личности должен столкнуться с дилеммой: либо постулировать неизменность субъекта во времени, либо, вслед за Юмом и Ницше, признать самоидентичность субъекта иллюзией. Первый вариант Рикёра не устраивает, так как он отрицает возможность непосредственного познания человеком своего «Я». Такое познание осуществляется лишь через культуру. Второй вариант кажется Рикёру не менее догматическим, чем первый. Дилемма решится, если мы заметим, что термин «тождество личности» амбивалентен (здесь Рикёр отсылает к идеям В. Дильтея). «Тождество личности» может означать абстрактную, формальную, субстанциальную тождественность (*idem*), т.е. одинаковость и неизменность субстанции, например характера или генотипа. Это является основой биологической идентичности. В «Я сам как другой» Рикёр пишет, что такое понимание идентичности свойственно аналитическим философам, таким как П. Стросон, Д. Дэвидсон и Э. Энском. Такому пониманию тождества он противопоставляет нарративную идентичность как тождество самости (*ipse*). Самость есть изменение того, что не меняется, диалектическая игра между тождественностью и инаковостью. Фундаментальным свойством человеческого опыта является его временной характер, а временные процессы в качестве именно временных могут быть по-

знаны только через нарратив [Рикёр 2013, 24]. Тождество самости не связано с существованием неизменного ядра персональности, оно конституируется тождеством ценностей, норм, идеалов. Примером выражения такой тождественности Рикёр считает выполнение обещания: совершая это действие, вы подтверждаете, что остаетесь той же личностью, что и были в момент обещания. Такое тождество служит фундаментом этического сознания: важна не каузальная история моего тела, а то, как я проживаю свою жизнь. Эта жизнь — нарратив, имеющий поэтическую структуру, интригу и сюжет. Человек является одновременно и автором, и читателем романа о своей жизни (что хорошо, считает Рикёр, показало творчество Пруста), и самопорожденным персонажем своей истории. Сюжет играет более важную роль, чем персонажи. Кроме интриги, нарратив должен обладать интеллигибельностью (т.е. внятностью, четкостью и внутренней связностью). Нарративы всех людей составляют историю, а разные формы взаимного признания и не-признания, включения и исключения из нарративов — политику.

Значит ли это, что Рикёр совершенно отбрасывает понятие тождества личности в строгом смысле слова? Иногда его можно так понять. Оно интересует его куда меньше, чем нарративное тождество. И все же более точно его позицию можно выразить так: нарративное тождество есть важная часть тождества личности, но последнее к нему не сводится, так как тождество личности в строгом смысле слова все же играет роль в нашем самосознании.

### §6.3. Шехтман: рассказ и жизнь

#### §6.3.1 Ранние взгляды: «суп, не река»

Если у Деннета нарративная теория есть часть его системы, а у Рикёра — важный, но все же элемент сложной конфигурации его философского творчества, то Марья Шехтман — профессиональный теоретик тождества личности. Ее исследования наряду с работами Олсона и Суинберна представляют передний край обсуждения этой проблемы.

Нарративный подход для Шехтман начинается с того, что она подмечает двусмысленность в нашем

понятии моральной ответственности. Условием базового приписывания моральной ответственности является тот факт, что деятель был ближайшей причиной действия, достойного поощрения или осуждения. Но это не может быть всей истиной. Представьте себе, что мы точно установили, что ближайшей причиной разбитого бюста Аристотеля было столкновение тела Замзы с бюстом. Он был тем, кто стал причиной разрушения бюста. Но для моральной ответственности в обычном смысле слова этого мало. Нужно еще исключить случаи, когда Замзу толкнули или ему всего пять месяцев от роду.

Психологические теории тождества (не говоря уже обо всех остальных) озабочены базовым приписыванием ответственности, и это их ошибка. Вместо вопроса о том, является ли нынешний Замза тем Замзой, который разбил бюст, когда ему было пять месяцев, т.е. вопроса о реидентификации, стоит задаваться вопросом о характеристике. Мы должны искать связи не между двумя срезами времени, а между действиями и свойствами тех, кто их совершает. Вопрос о характеристике не отделен полностью от вопроса о тождестве, они связаны. Теоретик нарративного тождества ищет, *что* делает личность тем, *кто* она есть. Для понимания этого перехода Шехтман предлагает такую метафору: вместо того, чтобы думать о себе как о гераклитовской реке, подумайте о себе как о супе. Суп состоит из разных ингредиентов, которые существуют до супа. Но когда они соединяются, они порождают нечто новое, несводимое к своим частям. Суп может быть разделен на порции, но свойства каждой порции определены супом, существующим до этого деления [Schechtman 1996, 143].

Мы сами делаем себя личностями посредством автобиографического нарратива. В отличие от психологического подхода, который начинает с двух временных срезов — Замза-1 и Замза-2 — и только потом задается вопросом об их связи, нарративный подход начинается с истории о Замзе в целом, в которой могут быть (возможно, несколько искусственно) индивидуированы разные моменты его существования. И в каждый такой момент Замза определен событиями прошлого и мыс-

лями о будущем. На нарратив Шехтман накладывает два основных ограничения: ограничение отчетливости (articulation) и ограничение реальности. Первое означает, что Замза должен быть в принципе способен давать ответы на базовые вопросы о себе, должен обладать хотя бы имплицитным пониманием течения своей жизни. Второе означает, что нарратив должен согласовываться с мнением других людей и здравым чувством реальности: Замза не может включить в свой нарратив прыжок с парашютом просто мыслью о том, что хорошо бы его туда включить.

### §6.3.2. Зрелые взгляды: пространство личностей

Хотя Шехтман и считается главным теоретиком нарративного подхода — и действительно, именно у нее этот подход присутствует в наиболее развитой форме, именно она прояснила его отношения с другими теориями тождества личности, проследила его этические и метафизические следствия — сама Шехтман сегодня более не является в строгом смысле сторонницей этого взгляда. Основной причиной изменения ее позиции послужили труды Олсона. После написания первой книги Шехтман стали беспокоить следствия, вытекающие из нарративного подхода. Рассказывать истории есть навык, который приобретает, он не является врожденным. Значит, младенец не является личностью. Более того, человек, лишенный возможности рассказывать историю о себе (скажем, из-за комы), тоже перестает быть личностью. Это происходит потому, что в нарративном подходе смешиваются понятия личности как морального «Я» и личности как юридического термина. Люди рождаются личностями в юридическом смысле, но не в моральном, однако именно юридический смысл и представляет интерес для теоретиков тождества личности (что видно из второго определения личности у Локка). Таким образом, забота о практических аспектах приписывания моральной ответственности должна дополнять, а не подменять заботу о буквальном тождестве личности и базовом приписывании ответственности [Schechtman 2014].

Свою нынешнюю позицию Шехтман называет жизненно-личностным подходом (Person Life View).

Согласно этому подходу, условием тождества личности является единство человеческой жизни, но не в биологическом, а в социальном смысле этого слова. Личности живут особой личностной жизнью. Каждая личность индивидуирована своей индивидуальной жизнью, а условия сохранения индивидуальной личности совпадают с условиями сохранения ее личностной жизни. В жизни личности можно выделить три элемента: индивидуальные способности (как физические, так и психологические: оба эти вида взаимообусловлены), каждодневные практики и пространство личностей, т.е. социальную инфраструктуру, в которой личности становятся личностями. В обычных условиях младенцы сразу, с момента рождения являются частью этого пространства и принадлежат ему до физической смерти. Пространство личностей образовано с учетом того, что личности обладают телами и психикой. Каждая личность занимает в этом символическом пространстве свое место, которое определяется отношением личности с другими личностями.

Единство этого места и является критерием тождества личности, динамическим объединением психологического и биологического подходов с утверждением о необходимости культурной непрерывности личности. Ни одна из непрерывностей не является необходимым или достаточным условием тождества личности — в том числе потому, что их не так просто разделить. Так, уничтожение психологической непрерывности невозможно без физических повреждений, а изменение тела скорее всего повлечет изменение характера. Добавление культурной непрерывности делает подход Шехтман экстерналистским, но не релятивистским. Так, она считает, что в случае, когда мозг пересаживается в новое тело, а старое тело уничтожается, личность выживает. В случае глубокой комы личность тоже выживает, так как сохраняется отношение к ней как к личности. В случае удвоения личность гибнет (хотя это и не смерть в обычном смысле слова, скорее это похоже на деление простейших), так как в результате деления мозга возникают два новых места в символическом пространстве личностей. Именно социальная обусловленность и зависимость тождества от внешних

обстоятельств позволяет ей отвергнуть тезис Парфита о том, что двойной успех не может быть провалом. Может: ведь в случае удвоения Замза-1 и Замза-2 не являются полностью тождественными, они, во всяком случае, имеют разное будущее. Важно отметить, что, хотя Замза-1 и Замза-2 являются людьми, в рамках существующего социального порядка они не являются личностями (хотя они и похожи на личностей), так как личности, существующие в нашем пространстве личностей, не делятся. Изменение этого обстоятельства повлекло бы за собой непредсказуемые психологические и биологические пертурбации, но в принципе Шехтман не отрицает, что они могли бы быть личностями в другом, отличном от нашего социальном контексте.

Наиболее сложным является случай, когда при пересадке мозга мы сохраняем старое тело в качестве безмозглого животного. Шехтман решает его отсылкой к социальным практикам. Скорее всего, считает она, мы будем рассматривать человека с мозгом и новым телом как переселившуюся личность, а безмозглое животное не будет объектом наших заботы, надежды и нежности, но будет, например, источником органов или материалом для опытов. Однако практики могут измениться, и тогда мы будем считать, что в результате операции возникла новая личность, а изначальная находится в глубочайшей коме. Сказать, что в таких экстраординарных случаях суждение о тождестве личности зависит от фактов отношения людей к этой личности, — не значит сказать, что отношение тождества является произвольным: напротив, оно отражает не мнение людей, а реальные психологические, биологические и социальные факты.

## Библиография

1. Bayne 2008 — Bayne T. The Unity of Consciousness and the Split-brain Syndrome // *Journal of Philosophy*. 2008. Vol. 105. No. 6. P. 277–300;
2. Black 1952 — Black M. Identity of Indiscernibles // *Mind*. 1952. Vol. 61. No. 242. P. 153–164;
3. Blatti 2012 — Blatti S. A new argument for animalism // *Analysis*. 2012. Vol. 72. No. 4. P. 685–690;
4. Bueno 2014 — Bueno O. Why Identity is Fundamental // *American Philosophical Quarterly*. 2014. Vol. 51. No. 4. P. 325–332;
5. Butler 1906 — Butler J. Of Personal Identity // Butler J. *The Analogy of Religion*. L., N.-Y.: J.M. Dent & Sons Ltd., E.P. Dutton & Co. Inc, 1906, P. 257–262;
6. Clarke, Collins 2011 — Clarke S., Collins A., Uzgalis W.L. (Ed.) *The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins*, 1707–08. Broadview Press, 2011;
7. Corkin 2013 — Corkin S. *Permanent Present Tense*. N.-Y.: Basic Books, 2013;
8. Damasio et al. 1985 — Damasio A.R., Eslinger P.J., Damasio H., Van Hoesen G. W., Cornell S. Multimodal amnesic syndrome following bilateral temporal and basal forebrain damage // *Archives of Neurology*. 1985. Vol. 42. No. 3. P. 252–259;
9. Dennett 1976 — Dennett D. Conditions of Personhood // Rorty A. (Ed.) *The Identities of Persons*. University of California Press, 1976. C.176–196;
10. Dennett 1992 — Dennett D.C. The Self as a Center of Narrative Gravity // Kessel F., Cole P., Johnson D. (Eds.) *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1992. P. 105–115;
11. Frege 1952 — Frege G. Illustrative Extracts from Frege's Review of Husserl's *Philosophie der Arithmetik* // Geach P., Black M. (Eds.) *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell, 1952. P. 79–85;
12. Geach 1973 — Geach P. Ontological relativity and relative identity // Munitz M.K. (ed.), *Logic and Ontology*. N.-Y.: New York University Press, 1973;
13. Geach 1980 — Geach P. *Reference and Generality*, 3rd edition, Ithaca: Cornell University Press, 1980;
14. Hasker 2001 — Hasker W. *The Emergent Self*. Cornell University Press, 2001;
15. Hokkanen, Launes 2007 — Hokkanen L., Launes J. Neuropsychological sequelae of acute-onset sporadic viral encephalitis // *Neuropsychological Rehabilitation*. 2007. Vol.17. No. 4–5. P. 450–477;
16. Korsgaard 1989 — Korsgaard C. Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit // *Philosophy and Public Affairs*. 1989. Vol. 18. No. 2. P. 103–131;
17. Langford 2014 — Langford S. On What We Are and How We Persist // *Pacific Philosophical Quarterly*. 2014. Vol. 95. No. 3. P. 356–371;
18. Lee 1702 — Lee H. *AntiScepticism: Or, Notes Upon Each Chapter of Mr. Lock's Essay Concerning Humane Understanding*. London: Clavel and Harper, 1702;
19. Lewis 1976 — Lewis D. Survival and Identity // Rorty A. (Ed.) *The Identities of Persons*. University of California Press. 1976. P. 17–40;
20. Mackie 1999 — Mackie D. Personal Identity and Dead People // *Philosophical Studies*. 1999. Vol. 95. P. 219–242;
21. Martin, Barresi 2005 — Martin R., Barresi J. Introduction // Martin R., Barresi J. (Eds.) *Personal Identity*. Blackwell. 2005. P. 1–75;
22. Merricks 1998 — Merricks T. There Are no Criteria of Identity Over Time // *Noûs*. 1998. Vol. 32. P. 106–124;
23. Nagel 1971 — Nagel T. Brain Bisection and the Unity of Consciousness // *Synthese*. Vol.22. P. 396–413;
24. Olson 1997 — Olson E.T. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Oxford University Press, 1997;
25. Parfit 1971 — Parfit D. Personal Identity // *Philosophical Review*. 1971. Vol. 80. P. 3–27;
26. Quine 1950 — Quine W.V.O. Identity, Ostension, and Hypostasis // *Journal of Philosophy*. 1950. Vol. 47. No. 22. P. 621–633;
27. Quine 1964 — Quine W.V.O. Review of P.T. Geach, «Reference and Generality» // *Philosophical Review*. 1964. Vol. 73. P. 100–104;
28. Rovane 2002 — Rovane C. *The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002;
29. Sacks 2007 — Sacks O. *Musicophilia. Tales of Music and*

- the Brain. N.-Y., Toronto, Alfred A. Knopf, 2007;
30. Schechtman 1996 — Schechtman M. The Constitution of Selves. Cornell University Press, 1996;
  31. Schechtman 2014 — Schechtman M. Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life. Oxford University Press, 2014;
  32. Sergeant 1697 — Sergeant J. Solid Philosophy Asserted, Against the Fancies of the Ideists: or, The Method to Science Farther Illustrated. With Reflexions on Mr. Locke's Essay Concerning Human Understanding. L.: R. Clavel at the Peacock, 1697;
  33. Sharpe 2015 — Sharpe K. Animalism and Person Essentialism // *Metaphysica*. 2015. Vol. 16. No. 1. P. 53–72;
  34. Shoemaker 1965 — Shoemaker S. Self-Knowledge and Self-Identity. Cornell University Press, 1965;
  35. Shoemaker 1970 — Shoemaker S. Persons and Their Pasts // *American Philosophical Quarterly*. 1970. Vol. 7. No. 4. P. 269–285;
  36. Shoemaker 2011 — Shoemaker D. Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility // *Ethics*. 2011. Vol. 121, P. 602–652;
  37. Sider 1997 — Sider T. Four-dimensionalism // *Philosophical Review*. 1997. Vol. 106. No. 2. P. 197–231;
  38. Singer 1961 — Singer M.G. Generalization in Ethics. N.-Y.: Alfred A. Knopf, 1961;
  39. Strawson 2008 — Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays. London, N.-Y.: Routledge, 2008;
  40. Strawson 2011 — Strawson G. Locke on Personal Identity. Consciousness and Concernment. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2011;
  41. Stump 1995 — Stump E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism // *Faith and Philosophy*. 1995. Vol. 12. No. 4. P. 505–531;
  42. Swinburne 2013 — Swinburne R. Mind, Brain, and Free Will. Oxford University Press, 2013;
  43. Thurow 2018 — Thurow J. Animals with Soul // *Sophia*. 2018. Vol. 57. No. 1. P. 85–101;
  44. Toner 2011 — Toner P. On Hylemorphism and Personal Identity // *European Journal of Philosophy*. 2011. Vol. 19. No. 3. P. 454–473;
  45. Unger 1979 — Unger P. I do not exist // Graham F. Macdonald (ed.), *Perception and Identity*. London: Macmillan, 1979. С. 235–251;
  46. Vailati 1985 — Vailati E. Leibniz's Theory of Personal Identity in the New Essays // *Studia Leibnitiana*. 1985. Vol. 17. No. 1. P. 36–45;
  47. van Inwagen 1997 — van Inwagen P. Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity // *Philosophical Perspectives*. 1997. Vol. 11. P. 305–319;
  48. Wiggins 1967 — Wiggins D. Identity and Spatio-Temporal Continuity. Oxford: Basil Blackwell, 1967;
  49. Williams 1956–7 — Williams B. Personal Identity and Individuation // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1956–7. Vol. 57. P. 229–252;
  50. Айер 2010 — Айер А. Язык, истина и логика. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2010;
  51. Беседин 2015 — Беседин А.П. Натуралистический аргумент П. Стросона в пользу моральной ответственности // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. 2015. № 6. С. 8–16;
  52. Васильев 2009 — Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009;
  53. Васильев 2010 — Васильев В.В. Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010;
  54. Васильев 2014 — Васильев В.В. Сознание и вещи. М.: Либроком, 2014;
  55. Вдовина 2012 — Вдовина Г.В. Интенциональная жизнь и тождество личности в схоластике XVII в. // *Субъективность и идентичность. Издательский дом Высшей школы экономики*. М. 2012. С. 101–117;
  56. Виноградов 1999 — Виноградов В.В. История слов. М.: Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, 1999;
  57. Волков 2012 — Волков Д.В. Бостонский зомби. Д. Деннет и его теория сознания. М.: Либроком, 2012;
  58. Волков 2018 — Волков Д.В. Свобода воли. Иллюзия или возможность. М.: Карьера Пресс, 2018;
  59. Галимова 2012 — Галимова И.М. Политика идентичности в теоретическом и прикладном измерениях // *Вестник Пермского университета. Политология*. 2012. № 4. С. 55–64;
  60. Гаспаров 2011 — Гаспаров И.Г. «Парадоксы тождества»: существует ли альтернатива стандартной концепции тождества? // *Эпистемология и философия науки*. 2011. Том 50. № 4. С. 84–98;

61. Лейбниц 1982 — Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Том 1. М.: «Мысль», 1982;
62. Лейбниц 1985 — Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Том 2. М.: «Мысль», 1985;
63. Лобковиц 2007 — Лобковиц Н. Вечная философия и размышление о ней. М Сигнум Веритатис, 2007;
64. Локк 1985 — Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т.1. М.: «Мысль», 1985;
65. Рид 2018 — Рид Т. О тождестве личности // Финиковый Компот. 2018. № 15. С. 90-98;
66. Рикёр 2015 — Рикёр П. Что меня занимает последние 50 лет // Блауберг И., Борисенкова А., Вдовина И., Мачульская О. (Ред.) Рикёр в Москве. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2015. С. 25-48;
67. Секацкая 2018 — Секацкая М.А. Необходимые и достаточные критерии тождества личности // Вопросы философии. 2018. № 5. С. 125-135;
68. Стамп 2015 — Стамп Э. Аквинат. М.: Языки славянской культуры, 2015;
69. Цумарова 2012 — Цумарова Е.Ю. Политика идентичности: politics или policy? // Вестник Пермского университета. Политология. 2012. №4. С. 5-16;
70. Юлина 2004 — Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М.: «Канон+», 2004;
71. Юм 1996 — Юм Д. Сочинения в двух томах. Том 1. 2-е издание. М.: Мысль, 1996.



*"...если душа князя, унося с собой сознание прошедшей жизни князя, войдет в тело башмачника и оживит его сейчас же, как оно будет покинуто своею собственной душой, то всякий видит, что это будет та же самая личность, что и князь, ответственная только за действия князя."*

Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Книга II.  
Глава 27. См. §3.2 настоящих Прологомен.

# Человек Котара

Текст Александра Хомякова

Иллюстрация Ксении Сайфулиной

«Странный» психиатрический синдром Котара дает возможность выйти за пределы привычного представления о собственном «Я». Люди, страдающие этим синдромом, считают, что они мертвы, а тело сгнило. Такого рода болезнь несомненно имеет интересные философские импликации. Наиболее кратко, но в то же время полно научная сторона вопроса изложена в статье [Debruynne et al. 2009]. Ниже представлены философские рассуждения, вдохновленные данными современной психиатрии.

— Так вы считаете, что мертвы?

— Нет, мое тело, скорее всего, живо, хотя и кажется мне сгнившим. Оно мне безразлично. Оно не есть я. Мое «я» в этом теле отсутствует.

— Но ведь вы им управляете?

— Да, но я так же могу управлять и машиной, я же не называю ее собой. Это тело мне просто удобно, но я не испытываю привязанности к нему, не считаю эту руку

своей. И могу спокойно ее сменить на протез.

— Если я прикоснусь к ней, вы же почувствуете это прикосновение?

— И что тут такого?

— Значит, она ваша.

— Что значит «моя»? Я чувствую только, что это тело испытывает ощущение от прикосновения, но это тело — чувствует, а не я.

— Как вы это переживаете?

— Это ощущение приглушено, удалено от меня. Я как будто смотрю на него со стороны, через мутное стекло, а не переживаю непосредственно сам. Чувство отстраненности сопровождает все эти притупленные ощущения. Я знаю о них, что их переживает мое тело. Но не я сам.

— То есть вы не чувствуете, что они принадлежат вам?

— Да, я знаю, что тело было, по крайней мере раньше, моим. И именно это тело просыпается по утрам

там, где я его оставил. Но тело для меня — не более чем скафандр, которым я управляю. Могу не управлять, а перейти в другое тело.

— Вот так запросто?

— Именно. Мое «я» не является телом, поэтому свободно от биологического тела и может перейти, например, в компьютерное. Или в лучистую энергию.

— Давайте не будем уходить так далеко. Все-таки вы говорите про себя «я». В вашей речи постоянно присутствует это местоимение. Значит, вы себя ощущаете, знаете о том, что это вы, что вы есть?

— Местоимение — не более чем частица речи в привычном обороте. Это не говорит о том, что за этим местоимением что-то стоит. Это привычная схема мышления, она не обязательно что-то обозначает, не обязательно подразумевает под собой что-то существующее.

— И что же, вы хотите сказать, что в вашем случае за ним вообще ничего не стоит?

— За местоимением — ничего. Это — только слово, производимое телом. Но я знаю, что я существую.

— То есть вы все-таки ощущаете себя как «я»?

— Нет, знать и ощущать — это разные понятия, и эта разница важна! Я знаю, что этот разговор ведет тот, кого обычно принято называть «я». Я знаю, что эти ощущения прикосновения и даже зрительные ощущения принадлежат телу. И я могу о них знать, но не переживать их сам. Я наблюдаю за ощущениями тела. Это не переживание, а называние ощущения или чувства. Для меня это — просто абстрактный знак, который я принимаю во внимание, почти никак не переживая его.

— Но вы знаете о своем существовании?

— Смотря что под этим вы подразумеваете.

— Например, вы же помните себя в детстве?

— Да, конечно, но только потому, что того, кого я помню, все называют мной. Я помню это как рассказ обо мне, но ничего не чувствую, когда вижу эти фотографии или вспоминаю истории о том, кого называют мной. Иногда я читаю рассказ о ком-то, и мне кажется, что это тоже могло быть про меня. И испытываю к герою рассказа ровно такое же чувство, как и к герою

рассказа о себе. Никакого.

— Но ведь ваши воспоминания о себе отличаются от других рассказов: вы знаете о себе все подробности, в отличие от рассказанного о другом.

— О себе в детстве я тоже не помню всего. И скорее домысливаю воспоминания так же, как придумываю себе подробности рассказа, которых нет в книге. Мною в моих рассказах о себе мог быть кто угодно, кого называли моим именем и фамилией. Вы же знаете об имплантации памяти, это несложно сделать даже со здоровыми людьми.

— А вспоминая о себе в прошлом, вы ничего не чувствуете?

— Нет, у меня нет того чувства знакомости и привязанности, приятной грусти от восприятия образа себя. Вы считаете, что ваше я — это ваша привязанность к привычным образам и ощущениям, то чувство, что возникает, когда вы их видите или испытываете снова. Когда вы потягиваетесь, возникает очень знакомое ощущение проприоцепции, смешанное с приятным чувством — вы узнаете его как принадлежащее вам, потому что кроме вашего тела ничто его не может породить, в чем вы убеждались тысячу раз за свою жизнь. Вы говорите себе — «это я». А я не говорю, потому что для меня это — ощущение тела.

— Память о себе не убеждает вас в том, что вы сейчас — это вы в прошлом по истечении времени?

— Мое «я» находится вне времени, оно не имеет истории, но может видеть прошлое так же, как настоящее. Время безразлично для меня. И плохо различимо: я не знаю точно, я говорю с вами сейчас или вспоминаю о нашем разговоре.

— Но все-таки вы же различаете, где вы находитесь сейчас и где были до этого? Вы же понимаете, просясь, что то, что вы делали вчера, вы совершили в прошлом?

— Когда я просыпаюсь утром, я не знаю точно, кто я. Я помню, что кто-то засыпал в этой же кровати вчера, но я не чувствую непосредственную связь с ним. Я понимаю, что это, наверно, был я, но мне трудно сказать это с уверенностью, потому что для меня это только знание — точно такое же, как и любое другое знание

о любом другом действии. Я мог прочитать о нем в книге и так же считать себя героем книги, заснувшим на такой же постели вчера.

— Вам, наверное, тяжело с таким чувством нечастности к своему прошлому?

— Нет, уже не тяжело. Я давно пребываю в таком вневременьи. Даже календарь для меня ничего не значит. Я не чувствую разницы между вчера и сегодня. И не помню, что это за чувства тоски по прошедшему и легкой грусти от воспоминаний, о которых пишут в книгах. Я только знаю, что такое чувство есть. И, наверное, оно даже было у меня, когда я был обычным человеком.

— И вам не трудно жить совсем без ярких чувств?

— Да, я — человек без чувств, это ужасно для человека, но это наше будущее. И в этом смысле я — человек будущего, в отличие, например, от вас. Да, да, не удивляйтесь, я вполне отдаю себе отчет в своих словах. Я превосхожу вас своим холодным рассудком, физически не зависящим от чувств тела. Вы не можете избавиться от них, они определяют ваши мотивы и поступки, они мешают вам думать трезво, воспринимать мир таким, какой он есть, — бесчувственной материей.

— Но мне нравится переживать мир, а не просто видеть его.

— У меня — другие стремления. Я получил свободу от чувств. И это дало мне новые ощущения — ощущения свободы мысли и небывалых возможностей.

— В чем, например, это выражается?

— Я чувствую свою связь с другим человеком так же, как с компьютером. Это — два равных для меня существа. Вам этого не дано, вы ищете свои чувства в компьютере, одушевляете его, лишь бы он был похож на человека. А это глупо: он — не биологическое тело, ведомое эмоциями. И здесь «чувствующие» ограничены в своих способностях понять другое «тело».

— Но страсти дают мне, например, ощущение моего существования. Я переживаю этот мир, и мне не понятно, какова жизнь без переживаний. Мне кажется, так жить невозможно. Вы не хотели бы вернуться в прежнее состояние и ощутить себя вновь?

— А почему вы решили, что вы существуете, когда

чувствуете?

— Ну как же, в отличие от вас я вполне явно и ярко испытываю радость от общения, движения, созерцания. Я чувствую себя через эти переживания и эмоции от них.

— Вы чувствуете себя, когда испытываете эмоции? «Вот он «я», радуюсь или гневаюсь», — так?

— И так тоже. Иначе меня нет. А именно это о себе вы и утверждаете в силу притупления эмоций.

— И вы считаете, что существуете как нечто большее, чем тело?

— Безусловно.

— Но ваши переживания — это же переживания тела. Вы чувствуете радость, но это чувство принадлежит телу, а не какому-то «я». Именно тело испытывает радость как эмоциональное состояние, которое можно проследить по изменениям в его органах, как вы, безусловно, знаете.

— Наверно, не стоит так радикально редуцировать все к телу. Есть и более тонкие чувства.

— Вы же должны знать, что все эти «тонкие чувства» все равно суть эмоции в разных их сочетаниях с представлениями, которые и создают их оттенки. Любовь к родине и любовь к фруктам отличаются только контекстом и целями, к которым они ведут — социальному или пищевому удовлетворению.

— Возможно, но разве это умаляет их важность для моего «я»?

— Нет, вы только и различаете себя, когда узнаете свои действия и свои чувства. Но когда я перестал чувствовать эмоции своими, отстранился от них, я понял, что меня в другом качестве и нет. Именно поэтому я говорю, что я умер. Хотя как тело я продолжаю, наверное, существовать.

— Но как тогда вам такой аргумент: Cogito, ergo sum? Я — это мои мысли, а не тело!

— Я над этим много думал. Но знаете, все равно все сводится к телу. Для нас характерно речевое мышление, то есть осознаваемая вами «своя» мысль — не более чем внутренняя речь. Не буду перечислять тут известных авторов, которые это утверждали, вы сами их знаете. Но что такое речь? Движение мускулатуры

гортани. Вот был такой фокусник в начале XX века в России, он отгадывал загаданное испытуемым слово, обозначающее действие, просто держа его руки в своих. Он чувствовал мельчайшие движения рук и отгадывал по ним его намерения. Мысль — тоже телесна! И мысли ваши порой можно считать с моторных нейронов, гортани, языка, пальцев.

— А если мыслит тело, то опять же это не ваше «я», так?

— Именно!

— Что же вами движет, если мир для вас такой бесчувственный, и даже вас самого, чувствующего и мыслящего, не существует? Вы не похожи на меланхоличного, безвольного человека, чем меня сильно озадачиваете.

— Что остается после отрицания своего тела, эмоций и даже мысли?

— Не знаю, что же?

— Когда вы отрицаете все, что связано с телом — память, чувства и даже мысли — останется только одно — воля. То, что заставляет идти против влечений, привычек и инстинктов тела. Чистая воля, без чувств, без эмоций, без мучений, — одно только хладнокровное решение. Тело для воли — всего лишь робот, которым она управляет. Если им не управлять, он не стоит, как машина. Он обладает своими внутренними влечениями и автоматизмами. Но ваша воля — это то, что может им противиться, их менять! Поэтому мы, люди, так любим свободу воли! Несмотря на всю ее противоречивость детерминистской науке, отвергающей саму возможность такого произвола. Мы держимся за эту свободу как за последнюю соломинку. Потому что эта соломинка — единственное проявление настоящего «я». То самое, которое я обнаружил в себе после смерти моего телесного «я». Мы существуем, пока сопротивляемся природе, пока проявляем свою волю. *Volo, ergo sum*. Только в этом мы можем различить себя. И даже другого как субъекта.

— Другого?

— Да-да, зомби не способен на проявление воли, но если она у него есть, он — субъект! Значит, у него есть внутренний мир. Потому что тогда он будет сопротив-

ляться существующему укладку, даже своему собственному. А для этого надо иметь нечто, что захочет пойти против существующего и будет иметь представление о том, как может быть иначе, ради чего и приходится проявлять волю. А таким может быть только субъект.

— Это интересная мысль. Но где же у зомби «я»? Пусть даже у него есть воля, но где тот, кто ее проявляет?

— Это мы привыкли так мыслить, что «я» действует над чем-то, но само всегда в стороне. Нет, именно воля сама себя действует! И это и есть ваше истинное «я». «Я» — это не гомункулус, живущий где-то сам по себе, а, собственно, процесс воления!

— Простите, но не понимаю вас.

— Смотрите, почти все действия — привычные действия — определяются обстоятельствами и мотивами. Они безвольны. Но человек способен изменить привычный ход событий. Что заставляет его измениться? Что превращает детерминированное в произвольное? — Процесс воления. Ваше «я» — это точка опоры для такой перемены. Оно обнаруживает себя в самой этой перемене. Понимаете?

— Хорошо, предположим. Но как это согласуется с вашими идеями про человека будущего?

— Спасибо, что напомнили. Отринув тело, воля становится поистине свободной, прежде всего — от всего телесного. И в таком состоянии вам без разницы, каким телом управлять: биологическим, компьютерным или космическим. Вы свободны в своем выборе; вы — Сверхволя, повелевающая материей! Вы — чистая субстанция воли, а не тела. Единственное, с чем воля связана, — так это со знанием возможности иного положения дел, к установлению которого она и направлена.

— Вы считаете, что вы обладаете этой «сверхволей»?

— Да. Для этого мне пришлось пройти через то, что вы наблюдали и окрестили в сумме «синдромом Котара», поставив мне его как диагноз: через затяжную депрессию, дереализацию, психические атаки и нигилизм. Я прошел даже через осознание собственной смерти! Я прошел через ад! Даже хотел умертвить свое тело. Но все эти мучения оправдались. И вот я уже не

гусеница, спеленатая невидимыми нитями страдания в коконе, а величайшая бабочка из всех когда-либо существовавших!

— Это самое необычное течение депрессии за всю мою клиническую практику.

## Библиография

1. Debruyne et al. 2009 — Debruyne H., Portzky M., Van den Eynde F., Audenaert K., Audenaert Cotard's syndrome: A review // Current Psychiatry Reports, 2009, June, Volume 11. Issue 3, P. 197–202.



# Тождество личности:

## версии Трубецкого и Лопатина

Текст Николая Червякова

Иллюстрации Нади Андрееенко



Появление вопроса о тождестве личности в русской философии связано с деятельностью главного российского интеллектуального журнала конца XIX века — «Вопросы философии и психологии» (и с деятельностью издававшего его Московского психологического общества соответственно). Статьи, публиковавшиеся в журнале, были посвящены главным проблемам науки и философии того времени: статусу позитивизма и естествознания, исследованиям психофизических процессов, возможностям и перспективам человеческого познания. Среди них нашлось место и для проблемы тождества (или единства) личности.

В этой статье мы рассмотрим воззрения на этот вопрос двух близко знавших друг друга завсегдатаев московского журнала — князя Сергея Николаевича Трубецкого (1862–1905) и Льва Михайловича Лопатина (1855–1920). Стоит сказать, что в русской мысли имеются и другие попытки рассмотрения этого вопроса — от классической работы «Душа человека» С.Л. Франка до окологилософских изысканий Г.И. Гурджиева — однако в этой статье они не будут рассматриваться.

Уже в первой книге «Вопросов философии...», вышедшей в 1889 году, было опубликовано начало масштабной статьи князя С.Н. Трубецкого «О природе человеческого сознания». Продолжение и завершение этой статьи увидели свет в третьей (1890 год), шестой и седьмой (обе — 1891 год) книгах журнала.

В этой большой статье Трубецкой, под влиянием сочинений славянофилов, вводит понятие «соборное

сознание», которое должно было разрешить кризис, сложившийся в европейской философии. Этот кризис состоит в полярных, несмежных позициях, которые по-разному отвечают на вопрос о единстве личности. Английский эмпиризм (в лице Бэкона, Юма, Милля) редуцирует личное сознание до представлений и ассоциаций этих представлений, в то время как немецкий идеализм (Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр) редуцирует сознание до элемента становления абсолютного сознательного/бессознательного духа. Важный недостаток эмпиризма Трубецкой усматривает в следующем: все наши представления во многом схожи, так что одни только принципы ассоциаций не могут объяснить, почему мы не впадаем в хаос из множества представлений, а сохраняем нить сознательности, ассоциируя нужное нам представление. Слабое же место посткантианских идеалистов состоит в логическом противоречии их метафизики: если абсолютное развивается с целью стать абсолютным, то оно тем самым абсолютным не является. Эти неопределенности эмпиризма и идеализма подрывают их заключения об иллюзорности личности.

Трубецкой пишет: «Я мыслю, — следовательно, я существую; но мне думается, что я существую и тогда, когда я не мыслю и временно теряю сознание» [Тру-

бецкой 1994, 575]. Это значит, что моя подлинная личность не сводима к определенным психофизическим содержаниям сознания. Это значит, что в момент отсутствия сознания нечто обеспечивает его несознательное существование, т.е. обеспечивает тождество сознания в двух разделенных состояниях. Это нечто есть душа, духовная и подлинная личность человека (Трубецкой использует понятия «человеческий дух», «духовная личность» и «душа» как синонимы). Единство дискретных состояний сознания поддерживается ею; она есть всегда нечто иное и большее, чем наше сознание.

Эмпиризм, конечно, пошатнул эту аксиому о неизменности человеческой сущности (вспомним юмовское определение Я как «пучка перцепций»<sup>1</sup>). Однако Трубецкой настаивает, что критикуемое эмпиризмом понятие души неудачно и само по себе уже содержит основания для критики, поскольку выводится оно из факта наличия в опыте сознания, понимаемого как исключительно индивидуальное. В самом деле, если мое сознание полностью индивидуально, то и представление о существовании души носит субъективный характер, следовательно, оно имеет силу только для меня. Разрывы в сознании можно заполнить любым представлением или верованием, но доказательства в пользу их истинности вряд ли получится найти. От такого субъективного понимания души Трубецкой отличает объективное понимание. Оно возможно, если наше сознание не является исключительно индивидуальным, если в его основании лежит некое общее всем опытное начало. Анализируя работу сознания, Трубецкой заключает, что чувственность, память и воображение как раз выполняют функцию этого общего начала. Он именует их родовыми и универсальными истоками соборного (многоединого) сознания. Что это значит?

Это значит, что каждое личное сознание связано с общей для всех чувственностью, за счет чего возмо-

жен схожий для всех опыт. Трубецкой следует идее, что нашим индивидуальным чувствам соответствуют объективные принципы вселенной (чувственная вселенная предполагает вселенскую чувственность). Наши отдельные чувства (слуха, цвета и т.д.), как ключи от замков, точно подходят основным свойствам вещей. В результате отпирания замков открывается общее для всех знание о свойствах предметов. Поэтому личные фантазии или иллюзии не могут претендовать на статус знания, поскольку они не подтверждаются совокупным опытом других людей или, иначе говоря, не соответствуют основным объективным принципам вселенной. Существование общей для всех чувственности — это первый аргумент Трубецкого в пользу соборного сознания.

Однако чувственность сама по себе, в отдельности, не смогла бы образовать какое-либо знание, поскольку ей не хватает ресурсов отличить два схожих чувственных восприятия. Чувственность, следовательно, необходимо предполагает дополняющую ее память. Память выступает и как резервуар, в котором хранятся чувственные восприятия, и как способность соединять отдельные временные моменты. Важность индивидуальной памяти состоит в том, что она позволяет различать восприятия во времени и является своеобразным принципом экономии восприятия и мышления (например, ребенок остерегается огня после того, как обжегся). Но по такому же принципу работает и родовая память (например, тот же ребенок, выросши и став родителем, запрещает своим детям приближаться к огню). Индивидуальная память хранит в себе много подобных предписаний и выводов, которые влияют на поведение и мышление и существуют с незапамятных времен: язык, моральные и научные идеалы и ценности, способы обустройства быта, вкусы и др. Это позволяет Трубецкому выдвигать такое понимание памяти в качестве второго аргумента за соборность сознания.

К чувственности и памяти примыкает воображение. Оно создает образы на основе чувственных восприятий путем их соединения в памяти. Если образ соответствует опыту, то его можно считать истинным. Однако некоторые иллюзорные образы, возникшие в результа-

1. Ср. юмовское предположение: «Так, с целью устранить перерыв мы воображаем непрерывное существование наших чувственных восприятий, а для того, чтобы скрыть изменения, прибегаем к идее души, я и субстанции» [Юм 1996, 300].

те неправильного сопоставления восприятий в памяти, не сразу отвергаются, а существуют продолжительное время, создавая призраков, привидений, химер и другие мифические сущности. Но постепенно, в результате приращения опытных и научных знаний, они вытесняются, и люди перестают в них верить. Образ, главный продукт воображения, восходит к родовой памяти, которая переносит его из поколения в поколение.

Таким образом, мое личное сознание поддерживается благодаря другим сознаниям, благодаря общему кумулятивному опыту этих сознаний. «Ибо, если из нашего индивидуального сознания удалить эту живую связь, которая соединяет нас с другими сознаниями, как с предшествовавшими, так и с существующими, если удалить из нашего индивидуального сознания совокупность всего унаследованного, всего внушенного и внушаемого нам, оно лишится и формы, и содержания, и обратится в ничто» [Трубецкой 1994, 564].

Теперь вернемся к объективности души и поясним, как она связана с соборным сознанием и тождеством личности. Объективность души обеспечивается за счет чувственности, памяти и воображения, за счет их опытной общности для всех. Не я сам придумываю для себя душу, а другие видят во мне духовную личность. Другие уверены в том, что я един и что я не разлагаюсь на являющиеся им представления, поскольку каждый может воспринять меня и может убедиться в том, что я не фантазм. А не фантазм я потому, что другие обнаруживают во мне подобную им личность. Они замечают, что мои физиологические и психические качества схожи с их качествами, и обнаруживают общность языка, чувств и ощущений, привычек, поведения, идеалов. Эта общность — основание для заключения о том, что я есть не только совокупность явлений в их сознании, но что я обладаю идеальной (неизменной) духовной сущностью, которая никаким образом не может быть воспринята другими полностью (ведь одно сознание не может встать на место другого). И, поскольку другие признают во мне духовную сущность, я ответственен перед ними и в качестве ответа также признаю объективность и единство их духовных сущностей. Так об этой идее Трубецкого пишет

Лопатин: «...Только в обществе человек становится объективно признанною, самостоятельной личностью. Человеческий дух объективен лишь в обществе, в единении с разумными существами, там, где он существует истинно, не только в себе и для себя, но и в других и для других, и где другие существуют в нем и для него, так же, как он сам. Мое я может быть объективно исполнено лишь в сознании всех» [Лопатин 2000, 237]. Таковы, вкратце, позиция и аргументация Трубецкого.

Перейдем к идеям самого Лопатина. Он в своих размышлениях о тождестве личности отходит от выдвигаемой Трубецким идеи соборного сознания и самостоятельно анализирует т.н. феноменализм, который определяет сознание через совокупность воспринимаемых феноменов (явлений). В этом отношении важны такие статьи Лопатина, как «Параллелистическая теория душевной жизни», «Явление и сущность в жизни сознания» (обе — 1895 год), «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» (1896 год).

Феноменализм имеет один известный недостаток. Он может быть выражен вопросом: как объяснить реальное единство сознания, если существуют только состояния сознания? Как возможен реальный синтез этих состояний? Последовательный феноменализм не может дать ответа на этот вопрос. Он может либо кивнуть в сторону непознаваемой вещи в себе, либо предполагает обусловленность психических состояний мозговой, то есть физической, деятельностью. Подобные редукции закономерно не устраивают Лопатина. Кантовскую вещь в себе он отвергает на основании того, что мы достаточно о ней знаем для того, чтобы говорить, что она непознаваема. Редукция состояний сознания к мозговой активности также, по мнению Лопатина, несостоятельна, ведь материальный мозговой субстрат никоим образом не присутствует в наших мыслях, а это значит, что состояния сознания необходимым образом идеальны.

Тогда что же предлагает Лопатин? Если трансцендентная субстанция (душа как вещь в себе) отвергается как что-то безусловно излишнее и если последовательный феноменализм приводит нас в тупик, то мы можем обратиться к имманентной субстанции. «Субстанция

души не *трансцендентна*, а *имманентна* своим явлениям» [Лопатин 1996а, 170]. Простейшей аналогией к такому заключению является физическое понятие вещества. Физические явления меняют свою форму, но вещественно остаются неизменными. Вещество всегда присуще своим собственным явлениям. То же самое, считает Лопатин, происходит и с состояниями сознания. Мы можем говорить о тождестве нашей личности благодаря тому, что все конкретные состояния сознания, постоянно сменяя друг друга во времени, как бы вылепливаются из души. Лопатин, таким образом, настаивает на постоянной соотнесенности явлений (опытных состояний сознания) и субстанции (души).

Однако, объяснив отношения между субстанцией души и явлениями, мы еще не можем разрешить вопроса, почему сама субстанция не изменяется. Лопатин ответил бы на это так: различие между субстанцией и ее состояниями кроется и в их различных временных существованиях. Мгновенно сменяемые состояния сознания соответствуют временной изменчивости, где будущее и прошлое сходятся в точке единственно доступного (но и то с оговорками) настоящего. Субстанция же не подвержена таким изменениям, она сама — условие возможности этих изменений. Поэтому ее бытие сверхвременно<sup>2</sup>. Человеческий дух не теряется в бесконечно сменяемых состояниях только потому, что всегда связан во времени с идеальной субстанцией души, которая пронизывает все временные моменты. «...Постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта всегда оказывается субстанциальное тождество нашего сознания в его разнообразных выражениях» [Лопатин 1996b, 190]. Однако если бы душевная субстанция была только условием возможности изменения психических состояний, то тогда было бы непонятно, как возможна память. Тут дело обстоит таким образом, что субстанция при всех своих изменениях сознает саму себя. Каждое психическое

изменение сопровождается самосознанием. В итоге получается, что каждое более-менее цельное человеческое впечатление должно фиксироваться душевной субстанцией, в результате чего возможно воспоминание о прошедших событиях<sup>3</sup>.

Подведем итог. Работы Трубецкого и Лопатина — это попытка доказать, что человеческая душа существует. А существовать она может только одним образом: если она едина и тождественна самой себе. Эти работы, таким образом, представляются как два возможных пути доказательства нумерического тождества личности, т.е. единства ее с самой собою. По Трубецкому, это единство гарантируется единством социального нарратива об этой личности, а, по Лопатину, оно обеспечивается неизменностью и единством душевной субстанции.

## Библиография

1. Лопатин 1996а — Лопатин Л.М. Явление и сущность в жизни сознания // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. С. 146–175;
2. Лопатин 1996b — Лопатин Л.М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. С. 174–202;
3. Лопатин 2000 — Лопатин Л.М. Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 192–295;
4. Трубецкой 1994 — Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 485–592;
5. Юм 1996 — Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения. В 2-х т. Т.1. М.: Мысль, 1996. С. 53–655.

2. Отличие от августиновской вечности, присущей Богу, заключается в том, что субстанция души соотносится с меняющимся и ускользающим временем, тогда как божественная вечность параллельна времени и связана только через акт создания Богом времени.

3. Конечно, Лопатин понимал всю сложность феномена памяти, поэтому оговаривал, что не может объяснить, каким образом и почему мы одни события и состояния вспоминаем, а другие улетучиваются из нашей памяти [Лопатин 1996b, 196–197].

# Атман, Личность и Я в философии веданты

Текст Анны Пахомовой

Иллюстрация Линды Эф

Концепция самости в индуизме связана с монистической метафизикой. Ярче всего последняя представлена в текстах *адвайта-веданты*, веданты не-двойственности, ведущей традиции философской мысли в Индии. Основоположниками этой системы являются Гаудапада и Шанкара (788–820 г. н.э.). Такие выдающиеся индологи как Дж. Тибо и С. Радхакришнан считали *адвайту* естественной и наиболее точной трактовкой учения Упанишад. *Адвайта-веданта* не является единственной разновидностью веданты: существуют также *вишишта-адвайта* — «единство различного», *двайта* — «двойственная». Но именно в *адвайта-веданте*, на наш взгляд, вопросы о сознании и личности разработаны наиболее полно.

Философы веданты опираются на выраженное в священных писаниях индуизма представление, согласно которому вся окружающая реальность иллюзорна, действительность проявляется через сознание. Само бытие наделяется характеристиками сознания (*чит* в традиционной триадической формуле *сат-чит-ананда*, где *сат* — бытие, *чит* — сознание и *ананда* — блаженство), а иногда даже и личности, *дживы* (последний взгляд принимают школы *вишишта-адвайта* и *двайта*).

Для всех трех направлений веданты, в том числе и для *адвайта-веданты*, Упанишады являются непревзойденным авторитетом. Само слово «веданта» означает «конец, завершение Вед», а Упанишады как раз являются заключением ведической литературы. Поэтому рассмотрим вначале, как проблема самости (Атмана) решается в «Мундака» и «Чхандогья» Упанишадах (мы будем опираться на переводы А.Я. Сыркина [Упанишады 1992]).

Грамматически слово «Атман» есть возвратное местоимение первого лица единственного числа в именительном и косвенных падежах, а этимологически оно восходит к протоиндоевропейскому корню *\*etmen*, т.е. «дыхание». Этим термином в индийской философской традиции обозначается индивидуальная духовная сущность, которая упоминается уже в Ригведе. Там она обозначает жизненную силу, присущую всему живому. Значение термина «Атман» эволюционировало на протяжении всей истории ведийской литературы, но в целом Атман в индийской мысли сам по себе является истинным ядром сущего и на индивидуальном уровне, и на уровне мирового всеединства.

В «Чхандогье» мы встречаем одно из великих изре-

чений, *махавакья*, Упанишад: *Tat Tvam Asi. Tat* — это указательное местоимение «тот, этот», *tvam* — винительный падеж от местоимения «ты», *asi* — есть, существовать, «еси», второе лицо, единственное число. То есть буквально это значит — «то ты еси». Иными словами, Атман, индивидуальное сознание, есть Брахман, неперсонифицированное первоначало; Атман не есть, следовательно, ни тело, ни ум, ни что-либо иное, кроме Брахмана. Это значит, что наши отличия друг от друга иллюзорны. В традиционном виде сущность учения адвайты Шанкары выражена в санскритском стихе неизвестного авторства: «Брахман — истина, мир — ложь, душа неотличима от Брахмана», который опирается на 14–18 сутры третьей части второй главы «Брахма-сутры» [Веданта Сутра 1995, III. 2.18, 117]. В «Чхандогье» мы находим такое образное пояснение этой формуле:

«Если вода — росток, дорогой, ищи корень в жаре. Если жар — росток, дорогой, ищи корень в Сущем. Все эти творения, дорогой, имеют, корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем. О том, дорогой, как каждое из этих трех божеств, достигнув человека, стало тройным, было сказано раньше. И когда, дорогой, этот человек умирает, то его речь погружается в разум, разум — в дыхание, дыхание — в жар, жар — в высшее божество. И эта тонкая [сущность] — основа всего существующего, То — действительное, То — Атман. Ты — одно с Тем, Шветакету! («Чхандогья-упанишад» VI, 8, 4–7)

Другая махавакья, упомянутая в Мандукья-упанишад, отражает положение о единстве Атмана и Брахмана, звучит как «*Ayam Atma Brahma*» — «Этот Атман есть Брахман» («Мундака-упанишад» 1.2). Брахман, развертывающий и пронизывающий всю Вселенную, называется здесь исходящим от Атмана, то есть производным от него. Брахман, как и Атман, «обитает в сердце человека», человеческая телесность обволакивает божественную искру Брахмана, заключенную в центре каждого существа («Чхандогья-упанишад» 7.15). Возникает внутреннее напряжение между двумя элементами: проявленным, относительным (телесность) и непроявленным, абсолютным (Атман-Брахман).

Как и многие другие школы индийской философии, веданта описывает человеческое состояние как страдающее, пока душа заключена в физическое тело. Но причиной этих страданий не является двойственность Атмана и Брахмана. Атман и Брахман не являются отдельными метафизическими объектами, данные понятия не могут быть отделены друг от друга, будучи всего лишь различными способами указания на Единое (Атман и Брахман в своем слиянии). Целостность мира является производной от этого абсолютного Единства, оно обеспечивает равновесие и создает условия для существования мира вообще. Страдания являются следствием эго (*abamkara*, собственное представление о личности, непосредственном Я).

Помимо вышеперечисленного, в веданте также рассматривается вопрос о соотношении между абсолютной Самостью и человеческой индивидуальностью, между истинным и неистинным Я, истинной и неистинной самостью. Основным критерием их различия являются в веданте такие атрибуты как постоянство, неизменность, вечность. Высшая Самость пребывает вне потока времени, тогда как индивидуальное Я погружено в поток становления и существует только в отношении к проявленному миру. Ананд Паранджапе, занимающийся проблемой личности в индийской философии, объяснял это тем, что достаточные основания для истинной самости не могут находиться в «эмпирических я», таких как тело, материальные блага, социальные роли, рефлексия и представления о самом себе. Эти вещи могут быть отнесены нами к неистинной самости. Истинная самость в принципе не может быть сведена к личности и ее проявлениям. Эти проявления могут стабилизироваться на время, но ничего общего не имеют с постоянством [Paranjpe 2006, 74–90].

### Эго как нейтральность

Когда мы обращаемся к описанию эго как источника чувственных аффектов человека, мы, как правило, прибегаем к целому спектру аспектов. Эго само по себе нейтрально, так как присуще человеку как чувствующему и мыслящему существу, способному познать свое «Я». Это качество проявляется в момент опреде-

ления индивидом каких-либо собственных качеств. Например, выражения «я здоров» или «я зол» и прочие индикаторы состояния, физического или эмоционального, показывают, как «я» принимает на себя качества тел или эмоций. Даже в высказываниях, подобных декартовскому «я мыслю», «я» лишь принимает на себя качества, качества ума. Стоит добавить, что эго и Атман не есть одно, поскольку Атман не относится к эмпирическому миру, не зависит от воли индивида с его «яйностью», или *асмита*, сомнением. По этому поводу Шанкара пишет следующее:

«12. Снабженная пятью дыханиями, разумом, [способностью] постижения, десятью чувствами, возникшая из элементов, не [расчлененных] на пятерицу, тонкая часть [тела] — [вот что] доставляет восприятие.

13. Безначальным, неопишущим, незнанием зовется упадхи, [являющаяся] причиной; пусть же знают, что [сам] атман отличен от [этих] трех упадхи.

14. Вследствие соединения с пятью вместилищами чистый атман будто уподобляется каждому из них, словно кристалл, соединенный с синим или иного [цвета] одеянием.



15. Пусть отделит он внутреннего чистого атмана, соединенного с телом и прочими вместилищами, как [отделяют], размалывая пестиком, зерна риса от шелухи» [Шанкара 1969, 159]

Находящееся в постоянном изменении, эго не может быть явлено нам в фиксированном виде. Эго способно соотноситься с бесконечным числом объектов, действий или чувств. Эго подобно воде, принимающей форму сосуда. Таким образом, оно проникает в социальную, политическую, этическую, эстетическую сферы, окутывает все сферы человеческой деятельности, и не только человеческой. Однако эго способно достигать нейтрального состояния. Это выражается в том чувстве, которое в языке отражено фразой «быть поглощенным». Когда мы созерцаем прекрасную картину, она может полностью поглощать наше внимание, не вызывая при этом потока мыслей или образных коннотаций. Это состояние поглощенности и вовлеченности в процесс можно сравнить с состоянием медитации или транс.

В концепции веданты «Я-свидетель» должен быть абстрагирован от активного начала — личности, которая является «познающей», выстраивающий некую картину мира, его модель. Познающее (активное) эго выступает в качестве посредника между миром и истинным эго, скорее как субъект наслаждения или страдания (как физическая сторона личности здесь и сейчас). Наслаждения и страдания относятся к потоку становления, а не к вечности, следовательно, активное эго — неистинно, поскольку подвержено становлению. Истинный Атман, с точки зрения Шанкары, пассивен.

В индуистской онтологии отсутствует привычная западным мыслителям дихотомия субъекта и объекта, а также объектная направленность познания. Ссылаясь на истинную Самость, философы веданты учат о единстве познающего и познаваемого. Упанишады рассматривают это единство не столько теоретически, сколько с практической точки зрения, как особое состояние, достигаемое в ходе медитативной практики. В состоянии самадхи стирается различие между познающим и познаваемым, знание становится невыразимым, ведь

язык и логика просто неадекватны такого рода опыту. *Асампраджнята-самадхи* (то же, что и *нирвикальпа-самадхи*) есть полное сгорание *самскар* (бессознательных впечатлений), после которого следует освобождение от перерождений. Ей предшествует *сампраджнята* (то же, что и *савикальпа-самадхи*) — достижение *экаграты*, концентрации при отсутствии границы между познающим, знанием и познаваемым, таким образом, самскары сохраняются и освобождение не достигается, потому что остается понимание «Я есмь».

Следовательно, окончательно познать себя, свою истинную Самость, невозможно. К познанию себя можно только лишь прикоснуться. Путь к переживанию подобного опыта заключается в очищении сознания от временных влияний различных аффектов, даже учений или собственных воспоминаний, чтобы ощутить «пассивное познание» ума.

Встает вопрос о том, можем ли мы вообще говорить, и в каком смысле, о существовании личности в контексте, в котором только истинное Я признается подлинно реальным. Атман не может быть познан, ничто не способно задокументировать или доказать экспериментальным путем наличие Атмана. Согласно адвайта-веданте, все эти трудности снимаются признанием вышеупомянутого монизма мира, его единства в Брахмане — единой реальности. Всякое положение о неизменной или независимой индивидуальной личности ложно, поскольку противоречит положению о монизме: если существует автономное Я, то существует несколько реальностей, что невозможно. Чтобы познать свою самость, Брахмана, нужно принести в жертву собственную идентичность, неповторимость и особенность, предать священному огню свою личность всецело.

## Личность и реинкарнация

Еще одна особенность индуизма, о которой стоит упомянуть отдельно — теория реинкарнации. Философы веданты обсуждают вопросы реинкарнации и перехода Я из одного физического тела в другое путем трансмиграции или переселения душ в особом ключе. Конечно, говорить о полном переходе Я невозможно. Переход осуществляется так называ-

емой сущностной природой души, которая является совокупностью *васан*. *Васаны* — это эгоцентрические установки (*атма-дришти-васаны*), отвечающие за подсознательное ощущение собственной идентичности. *Васаны* прошлых жизней имеют тенденцию проявляться и в последующих инкарнациях души или Я. Также необходимо упомянуть момент очищения души перед новым воплощением — память о событиях, отношениях, эмоциональных привязанностях полностью стирается в промежутке между переходом; личность как бы начинает с чистого листа. Жизнь начинается для воплощенной души с самого начала, она не осознает своих старых воплощений и не имеет воспоминаний, но *васаны* сохраняются в ее подсознании, определяя дальнейшее развитие, прокладывая кармические пути [Sivananda 1975]. Само понятие *васаны* тесно переплетается с понятием *кармы* — выходящей за пределы одного существования совокупностью определяющих прошлое, настоящее и будущее взаимосвязей.

Важно понимать, однако, что чисто технически воплощенная душа — это не есть та же самая индивидуальность, это не полностью тождественное прежнему Я, которое лишь переходит из одного тела в другое.



В традиции утверждается, что бывают случаи, когда гуру способен прочувствовать свои прежние воплощения и, что главное, ощутить ступень духовного подвижничества, достигнутую в прошлой жизни. Общепринятое суждение о том, что душа персонифицирована, имеет определенную изначальную индивидуальность, которая сохраняется на протяжении реинкарнаций, переходя на новые стадии и уровни, развиваясь подобно человеку, основано лишь на искажениях, которое накладывает на видение мира эго. Если отринуть эти извращения, душа может восприниматься как всеобщее, как Брахман. На таком видении души в том числе базируется и монизм веданты, поскольку универсальная первоначальная душа, Брахман, едина: различия возникают при столкновении с эго человека. Человеческое Я рассматривается как комбинация души (*дживы*), эго и присущих ему *васан*.

Как ни странно, *васаны* обезличены. Они формируют личность, которая проявляется в реальном мире, благодаря тонким и грубым сущностям. Таким образом, концепция о том, что есть бесчисленные отдельные тонкие сущности, плавающие где-то в эфирах, и воплощающиеся в одном теле за другим, неправильна. *Васаны* — это чувственные впечатления, порожденные невежеством, которые исходят из макрокосмического причинного тела, *карана шафира*, вместилища кармы, которое, подобно информационному носителю, несет в себе жизненный опыт и служит связующей нитью сознания и его истоков. Это не что иное, как мечты Ишвары, Бога-творца *майи*, божественной иллюзии, скрывающей истинную природу вещей) [Müller 1899].

Кроме того, знание о прошлых жизнях едва ли помогает познать себя и свою истинную самость. Единственная реальная ценность любой прошлой жизни — это качество *васан*, которые остаются от нее. Согласно Веданте, если важно, чтобы вы знали что-то о своей жизни, Ишвара, Бог Творец, сообщит вам об этом. Несмотря на мнения некоторых духовных искателей, которые чувствуют потребность в «духовных» переживаниях, нет необходимости искать знания о прошлых жизнях.

## Библиография

1. Шанкара 1969 — Шанкара. Атмабодха (Постижение Атмана) // Соколов В.В. (Ред.) Антология мировой философии. М.: Мысль, 1969. С. 157–164;
2. Веданта Сутра 1995 — Веданта Сутра (Брахма Сутры III. 2.18) / Пер. с санскрита и коммент. Д.М. Рагозы. С.-П.: Издательство ОВК, 1995;
3. Упанишады 1992 — Упанишады / Пер. с санскрита и коммент. А.Я. Сыркина. В 5 т. М.: Ладомир, 1992;
4. Müller 1899 — Müller M. The Six Systems of Indian Philosophy. L.: Longmans, Green and Co., 1899;
5. Paranjpe 2006 — Paranjpe A.C. Self and Identity in Modern Psychology and Indian Thought. Springer, 2006;
6. Sivananda 1975 — Sivananda S. Yoga Vedanta Dictionary. Orient Book Distributors, 1975.

# Как выжить, рассказывая историю

## Нарративный подход к проблеме тождества личности

Текст Дмитрия Волкова

Иллюстрация Ксении Скоропадской

Одна из философских проблем — это проблема определения критериев тождества личности в разные моменты времени. Она становится очевидной в особых случаях, когда личность внезапно радикально изменяется, например, в результате заболеваний или значительных внешних воздействий на организм. Однако проблема реидентификации существует и в обыденных условиях. Личность меняется всегда, хотя и постепенно. Ничто не остается неизменным на протяжении жизни человека: ни психологические, ни физические характеристики. Можно ли тогда считать, что личность продолжает существовать и что есть основания приписывать ответственность, например, пожилому человеку, за поступки, совершенные в молодости? Эти вопросы требуют прояснения. Может быть мое убеждение в том, что я прожил 41 год, — это заблуждение, похожее на убеждение сумасшедшего в том, что он Наполеон Бонапарт? Чтобы показать, что это не так, нужны критерии асинхронного тождества личности.

В философской традиции существуют три основных решения вопроса о тождестве личности: субстанциональный, биологический и психологический подходы.

В современной аналитической философии наиболее распространена психологическая теория<sup>1</sup>. Согласно этой теории, личность определяется преемственностью психологических характеристик, которые в свою очередь лежат в основе нумерического тождества личности. Основателем психологического подхода считается Дж. Локк. Ключевым критерием тождества личности он считал память [Локк 1985, 393]. Британский философ утверждал, что существование личности в прошлое простирается настолько, насколько события в прошлом доступны в воспоминаниях. Такое решение согласовывалось с обыденной практикой самоидентификации, то есть с принципом: «Я являюсь тем, чье прошлое помню от первого лица».

Однако уже современники философа обнаружили недостатки этого подхода, указали на логический круг в определении, а также на наличие контрпримеров.

---

1. Согласно опросу, который проводился в 2009 г. среди 900 англоязычных профессоров философии, 34% утверждали, что разделяют какой-либо из вариантов психологического подхода, 17% — биологический подход, 12% — субстанциональный. Остальные 37% не имели определенного мнения [Bourget, Chalmers 2014].

Важнейшую проблему психологической теории обнаружил Б. Уильямс с помощью аргумента редупликации. В статье «Тождество личности и индивидуация» (1956) Уильямс предлагает вообразить ситуацию, в которой человек по имени Чарлз, живущий в XX веке, утверждает, что он Гай Фокс, участник заговора против английского короля в XVII в. Чарлз обладает всеми воспоминаниями о жизни Фокса и ведет себя как Гай Фокс, и этот факт может быть объяснен только тем, что Чарлз действительно помнит жизнь Гая Фокса. Как отмечает Уильямс, интуиции склоняют нас к выводу, что Чарлз и Гай Фокс — одно лицо. К этому приводит нас и психологический критерий тождества. Но далее Уильямс замечает, что раз Чарлз может иметь такие воспоминания, значит и другой человек, например, его брат Роберт, может их иметь. «Если логически возможно, чтобы с Чарлзом произошли такие изменения [то есть он обрел воспоминания Гая Фокса — *Д.В.*], то логически возможно, чтобы другой человек одновременно испытал такие же изменения, т.е. например, и Чарлз, и его брат Роберт были в подобной ситуации» [Williams 1956–7, 238]. Но это следствие содержит противоречие. Если бы оба брата были Гаем Фоксом, то Гай Фокс был бы сразу в двух местах. Но с точки зрения психологического подхода это невозможно. Критерий воспоминаний в случае редупликации приводит к абсурду, а, значит, критика Уильямса подрывает убеждение, что воспоминания служат основанием для тождественности личности.

Аргумент редупликации может также быть направлен и против других психологических критериев тождества, даже современных. Он показывает принципиальные отличия между отношением тождества и психологической преемственности. Во-первых, тождественность является транзитивным отношением, а психологическая преемственность — нет. Во-вторых, психологическая преемственность может быть отношением один-ко-многим, а тождественность — только один-к-одному. В этих различиях недостаток психологического подхода.

Результатом дискуссий вокруг аргумента редупликации и его вариантов стало появление альтернативных

позиций. Одной из них является *нарративный подход*. Он в чем-то близок психологическому, но его важное отличие в постановке вопроса. Сторонники психологического подхода занимаются проблемой реидентификации (или установлением отношения нумерического тождества), а сторонники нарративного, в частности М. Шехтман, Д. Деннет, К. Эткинз, решают *вопрос характеристики личности*. Они пытаются установить, какие действия, переживания, убеждения, ценности, желания, черты характера могут быть отнесены к конкретному человеку. Задача характеристики заменяет поиск критериев реидентификации для приписывания ответственности и определения условий выживания. Это попытка установить, что есть эта личность на самом деле. Ответ — в нарративе.

Под нарративом сторонники этого подхода обычно подразумевают биографическую историю. События в этой истории распределены во времени и связаны между собой смыслом. Одни события выступают в качестве объяснений других. Главное действующее лицо нарратива — личность. Она является активным действующим началом. Действия обусловлены ценностями, желаниями, убеждениями и характером личности, которые обладают относительной стабильностью. Первичность текстового единства как критерия единства личности — *первая* важная отличительная черта нарративного подхода. *Вторая* отличительная черта заключается в роли рассказчика.

Нарратив реализуется в первую очередь в автобиографическом рассказе. Эта опора на оценку от первого лица составляет вторую особенность нарративного подхода. В этом смысле он отличается от современного психологического подхода и созвучен исходно локковской идее о приоритете автобиографической памяти. В отличие от современных сторонников психологического подхода, нарративисты считают, что одной лишь психологической преемственности недостаточно, чтобы связать состояния личности в разное время. Необходимо рефлексия личности о собственной истории, внутреннее принятие личностью собственной автобиографии. Без этой рефлексии выживание личности теряет особое значение. Что толку, если выживет лич-

ность, обладающая преобладающими психологическими характеристиками, если она не будет считать историю своей жизни действительно своей.

Нарративный, как и психологический подход, является редукционистским. Обе теории сводят тождество личности во времени к каким-то более фундаментальным основаниям. Но представления о фундаментальной основе личности в психологическом и нарративном подходах отличаются. В этом *третья* важная особенность нарративных теорий. Согласно большинству психологических теорий личность представляет собой совокупность психологических характеристик и диспозиций, реализованных в конкретном временном эпизоде. Поэтому сторонники психологического подхода анализируют отношение асинхронного тождества этих совокупностей в разные эпизоды времени. Согласно нарративному подходу, личность не сводится к ее эпизодам, а образуется особым образом сконструированной цепочкой событий. *Нарративисты представляют личность целостным протяженным во времени объектом*<sup>2</sup>. Поэтому в нарративных теориях анализируют соотношение асинхронных частей личности, а не целых совокупностей психологических характеристик [Сарг 1991, 161]. Таким образом, нарративисты исследуют отношение частей личности к целому, в то время как сторонники психологического подхода преимущественно — целого к целому.

Не всякий нарратив может служить основанием асинхронной целостности личности. Характеризующий нарратив отвечает особым требованиям. Этими требованиями являются: единая динамическая перспектива, интеллигибельность, телеологическая направленность, возможность артикуляции и правдоподобность. Единая динамическая перспектива — это некоторый условный центр, как центр гравитации. Он имеет четкие временные и пространственные координаты. Он перемещается в ходе рассказа, но это перемещение обычно последовательно. Конкретное расположение точки



перспективы обуславливает избирательное отношение к обстоятельствам и выражается в описаниях под каким-то специфическим углом зрения.

«Интеллигибельностью» я называю связанность событий, которая позволяет объяснить одни с помощью других. Часто основной такой связанности являются каузальные закономерности, в частности ментальная каузальность. Ментальные состояния объясняют поступки, а характер и склонности личности — ментальные состояния. Из одних ментальных состояний проистекают другие. Таким образом, вся жизненная траектория становится интеллигибельной.

Третий скрепляющий элемент биографической истории — телеологическая направленность. История может объединяться движением личности к каким-то долгосрочным целям. Иерархия целей может увенчи-

2. Эту особенность нарративного подхода в частности подчеркивает П. Стоукз в статье «Является ли нарративное тождество четырехмерным?» [Stokes 2012].

ваться каким-то главным ориентиром в жизненном пути личности. Именно этот главный ориентир, конечный смысл, в масштабе всей жизни наделяет значением отдельные поступки и состояния. Главные ориентиры могут быть разные: выживание, личное или общее благополучие, доминирование или подчинение чьей-то воле, навязывание другим своей воли, получение максимального удовольствия или даже страдание.

Перечисленные выше характеристики позволяют изнутри скрепить нарратив в одно целое. Они являются требованиями к *внутреннему* содержанию (логике и структуре) биографической истории. Другие два условия скрепляют нарратив извне: это возможность артикуляции и правдоподобность. Само существование нарратива зависит от возможности его артикуляции агентами, в первую очередь самим протагонистом. Это предполагает способность протагониста формулировать свою жизненную историю в рассказе от первого лица с соблюдением указанных выше требований. Впрочем, дополнения истории могут и даже должны формулироваться другими личностями. Рассказы от третьего лица помогают включить в биографическую историю фрагменты, которые сам агент может не помнить, или отчет в которых он себе не отдает, а также обеспечить второе важное внешнее условия нарратива — правдоподобность. Повествующий агент может и всегда допускает какие-то ошибки. Но хотя быть частью суждений нарратива должна совпадать с суждениями других личностей. Другими словами описания событий от первого лица должны хотя бы в части совпадать с описаниями от третьего лица других участников и свидетелей событий. Иначе это будет фантастический нарратив, и по нему нельзя будет проводить атрибуцию действий и ответственности. «Каждый из нас, являясь главным героем собственной драмы, играет второстепенные роли в драмах других, и, таким образом, каждая драма служит ограничением для других» [Macintyre 2007, 213].

Большинство автобиографических историй в значительной степени соответствуют внутренним и внешним критериям нарратива и корректно отвечают на вопрос характеристики. Образцом могут служить «Другие

Берега» В. Набокова, «Исповедь» Л. Толстого, «Дорога» Джека Лондона, «Дневник одного гения» С. Дали. Но под критерии формирующих длительную личность нарративов подходят и большинство других написанных, рассказанных или потенциально артикулируемых историй. Однако для того, чтобы лучше понять работу нарративного критерия единства личности, лучше взять пограничные случаи. На них можно определить, какие события нарративный подход позволяет отнести к конкретному человеку, а какие — нет.

Первый случай реальный, он связан с судьбой человека, потерявшего память. В результате герпетического энцефалита, мозг К. Уэринга перестал формировать долгосрочные воспоминания. Уэринг фиксирует события не более чем на 30 секунд. Стоит ему закрыть глаза, или даже моргнуть, чтобы забыть все, что происходило до этого. Кроме потери способности формирования новых воспоминаний, Уэринг страдает также ретроградной амнезией — он не помнит большую часть своей жизни до болезни. Единственный человек, которого он узнает — жена Дебора, а единственный сохранившийся в памяти профессиональный навык — способность играть на фортепиано. Однако потеря памяти у Уэринга не сопровождается радикальным изменением личностных качеств: он сохраняет ценности, убеждения, симпатии, которые были свойственны его личности до заболевания. У него тот же характер, только сам он этого, конечно, не помнит.

Второй случай описывает Д. Парфит в «Причинах и личностях». Это случай с русским дворянином, жившем в конце XIX века. Молодой мужчина, убежденный социалист, вот-вот должен наследовать значительное состояние. Но он боится, что обладание богатством радикально изменит его ценности. Пытаясь предотвратить эти изменения, он подписывает дарственную на все имущество в пользу крестьян. Этот документ, еще не вступивший в силу, он передает жене, чтобы она пустила его в дело, как только наследство будет получено. Передавая дарственную, он наказывает жене не уступать ему, даже если он сам потом будет об этом просить: «Я считаю социалистические идеалы важнейшей своей частью. Если утрачу их, прошу, не считай

своего мужа больше мной, тем, кто берет с тебя это общение». Молодой социалист убежден, что даже сохранив память о своих намерениях, он может измениться, тем самым став кем-то еще. Я предлагаю представить, что молодой социалист действительно радикально изменился, и просит теперь жену отменить дарственную [Parfit 1984].

Третий случай, который нужно использовать для демонстрации нарративного подхода, я упоминал в самом начале статьи. Это гипотетический случай с «редупликацией» Гая Фокса.

Как можно интерпретировать все эти три сценария с помощью нарративного подхода?

Первый случай заключается в утрате воспоминаний человеком при сохранении прочих психологических характеристик, в частности характера. Согласно нарративному подходу это случай утраты тождества личности. Уэринг не способен артикулировать нарратив, его жизнь представляет собой несвязанные по смыслу и внутреннему направлению события. Поэтому следует считать, что Уэринг не выжил после энцефалита как личность. Уэринг-человек продолжает существовать, но Уэринг-личность — нет.

Второй случай предполагает радикальную трансформацию личности при сохранении воспоминаний. Это превращение убежденного социалиста в, скажем, ярого сторонника крепостного права, эгоистичного эксплуататора. Думаю, что с помощью нарративного подхода можно по-разному интерпретировать такое «выживание». Все зависит от деталей, которые содержатся в нарративе. Если с этой трансформации доминирующее влияние играют внешние факторы и ключевые убеждения молодого человека никаким образом не отражаются в убеждениях мужчины после получения наследства, этот случай следует интерпретировать как смерть личности при выживании человека. Однако, если трансформация части ценностей происходит с сохранением каких-то других, возможно, более фундаментальных убеждений, это может быть случаем сохранения тождества личности. К примеру, молодой социалист мог разубедиться в социалистических идеалах и приобрести уверенность, что только благодаря

крепостному праву можно сохранить стабильность общества.

Наконец, третий случай самый трудный. Как я уже говорил, он является препятствием для сторонников психологического подхода. Думаю, однако, он может быть разрешен нарративистами. Поскольку для выживания и приписывания ответственности сторонники нарративного подхода не требуют нумерического тождества, события из жизни одного человека могут характеризовать жизнь нескольких личностей. Связь часть-целое, необходимая для характеристики, не является эксклюзивным отношением. То есть часть одного целого может быть также частью другого целого. Один общий фрагмент нарратива может принадлежать нескольким историям. То есть и нарратив Чарльза, и нарратив Роберта могут включать в качестве своих элементов автобиографию Гая Фокса, если этому найдено соответствующее интеллигибельное объяснение. Конечно, это будет особенный случай, случай выживания личности и даже ее дубликации при смерти человека. У этого случая должно быть какое-то специальное объяснение, но гипотетически такой сценарий возможен, и он логически непротиворечив с позиции нарративного подхода.

## Библиография

1. Bourget Chalmers 2014 — Bourget D., Chalmers D. What do philosophers believe? // *Philosophical Studies*. 2014. Vol. 170. No. 3. P. 465–500;
2. Carr 1991 — Carr D. *Time, Narrative, and History*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1991;
3. Macintyre 2007 — Macintyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007;
4. Parfit 1984 — Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford University Press, 1984;
5. Stokes 2012 — Stokes P. Is Narrative Identity Four-Dimensionalist? // *European Journal of Philosophy*. 2012. Vol. 20. Issue S1. P. 86–106;
6. Локк 1985 — Локк Дж. *Сочинения в 3-х т. Т. 1. Опыт о человеческом разумении*. М.: Мысль, 1985.

# Случай Сайфера

## и проблема тождества личности

Текст Антона Кузнецова

Иллюстрации Светланы Гаспарян и  
Лейлы Березовской

Остаиваемый Дмитрием Волковым нарративный подход к решению проблемы тождества личности (см. [Волков 2016]) побудил меня к написанию этой статьи.

Как известно, нарративный критерий тождества личности является одним из основных подходов наряду с субстанциальным, биологическим и психологическим; хотя первый можно вполне отнести и к психологическому, если расширительно трактовать последний. Нередко случается, что исследователи пытаются следовать одному из этих подходов или критериев, попутно исключая остальные. Моя позиция не совсем такова. Я считаю, что можно опробовать некий синтетический подход к решению проблемы тождества личности, используя преимущества каждого из упомянутых критериев. Конечно, это грозит созданием очередного философского кентавра, однако моя интуиция заключается в том, что каждый из этих подходов (кроме субстанциального) не только обладает определенными преимуществами, но и в действительности работает — только для разных ситуаций. Другими словами, и мое тело, и мои психологические особенности, и мой нарратив — все это я *реально* использую для удостоверения



собственного тождества. Это ставит мою интуицию под угрозу со стороны экспериментальной философии. Поэтому здесь я сразу же ограничусь миром своего опыта, а читатель может испытывать мои интуиции на себе. Единственное, что в данном случае спасает от расхожей претензии в субъективизме — это довод здравого смысла<sup>1</sup>, что мой опыт и опыт других людей в *достаточной* степени схожи. И пусть это положение тоже может быть подвергнуто критике, я предлагаю рассматривать его как методологическую посылку или аксиому.

В задачи данной статьи не входит формирование представления о синтетическом подходе к проблеме тождества личности, а лишь начертание некоторых предварительных контуров на примере нарративного подхода и того, что далее я буду называть «случаем Сайфера». Сам я, впрочем, не уверен, что начинаемое рассуждение сможет в итоге обеспечить успех интуиции, а скорее намерен ее протестировать.

Волков считает, что мы должны принять нарратив-

1. Мое понимание здравого смысла связано со следующими работами: [Мур 1998; Васильев 2014].

ный подход к тождеству личности, потому что остальные не работают. Вот его основные доводы:

1. Субстанциальный подход не работает, потому что у нас нет никакой возможности его верификации. Здесь Волков использует пример со сменой тел. В целом я согласен с его критикой, только считаю, что понятие субстанции применительно к проблеме тождества личности вообще является бессмысленным;

2. Телесный подход не работает, потому что, во-первых, подвержен возражениям эмпирического характера, связанным с различными поражениями мозга и последствиями хирургического вмешательства в него (например, комиссуротомии), во-вторых, есть принципиальная возможность «загрузки» сознания на иной носитель. Здесь я считаю, что эмпирические доводы не являются решающими, поскольку сами по себе они неоднозначны и поскольку их можно перевернуть в обратную сторону — сильнейшая зависимость психологических состояний и «Я» от мозговых процессов может удостоверить первичность мозга в оценке критериев тождества личности. Сценарий «загрузки» сознания тоже не кажется мне решающим, но о нем позже.

3. Психологический подход не работает из-за возможности «загрузки» сознания на другой носитель, которая ведет к другой возможности — мультипликации одного и того же сознания на разных носителях. Если психологические характеристики разных людей неотличимы, значит, мы не можем, пользуясь психологическим критерием, удостоверить тождество личности. На мой взгляд, здесь есть лишь видимость благополучного рассуждения. Мультипликация не является проблемой для тождеств личности во времени, а возможность «загрузки» сознания особенно в этом контексте не настолько прозрачна (об этом см. приложение).

4. Если все же излагаемые доводы против иных подходов верны, то нам не остается ничего, как принять нарративный подход. Нарративный подход заключается в том, что автобиографический нарратив будет определять личность как тождественную самой себе. В отличие от психологического подхода, даже если личность может быть дублирована, то получившиеся личности можно отличить, потому что они будут

формировать разные автобиографические истории. Нарративный критерий является очень мягким и может изменить наши представления о личности как о некоторой единой вещи. Личность становится в некотором смысле иллюзорной, поскольку существует как представление о себе. По мнению Волкова, нет ничего плохого в таком варианте развития событий.

Ниже я предложу «Случай Сайфера» как реакцию на нарративный подход и просpekt к синтетическому критерию тождества личности, а затем в приложении вернусь к вопросу о «загрузке сознания» и его мультипликации.

## Случай Сайфера

Наверняка читатель смотрел фильм «Матрица». В нем человеческие тела заключены в капсулы с питательным раствором и своей биологической энергией обеспечивают существование машин и суперинтеллекта, который создает для человечества идеальную симуляцию реальной жизни — «Матрицу». Однако есть люди, не являющиеся ее частью. Они пытаются свергнуть правление машин и освободить человечество от Матрицы (как видно, здесь уже немало поводов для этических дискуссий). Особенно выделяется группа людей под руководством Морфеуса. В его команде есть морально неустойчивый тип Сайфер, потерпевший фиаско в отношениях с главной героиней. Он вступает в сговор с машинами, обменивая свое предательство на жизнь в богатстве и славе в Матрице. Одним из главных пунктов его соглашения с машинами является уничтожение *всякой* памяти<sup>2</sup> о том, что с ним было, о том, что Матрица нереальна, одним словом — обо всем.

---

2. Я специально ставлю именно такой акцент, чтобы отсеять разговоры об амнезии временного или частичного характера. И в самом фильме Сайфер произносит: «Я хочу все забыть». Да, в каком-то смысле история Сайфера останется в памяти других героев, но это совершенно не имеет отношения к сути дела. Важно то, что абсолютно все эпизоды жизни Сайфера в Матрице будут удалены. Можно, конечно, продолжать настаивать, что такая трактовка не верна, но это также не относится к сути дела, потому что я прошу принять случай Сайфера именно в том варианте, в каком я его излагаю. В конце концов очевидно, что полное соответствие сюжету фильма не является неотъемлемым условием моего рассуждения.

В оригинальном фильме Сайфер терпит неудачу. Однако допустим<sup>5</sup>, что в альтернативном сценарии план Сайфера удается, и он добивается успеха в своем злодеянии. Я не зря использую слово «злодеяние». Мне кажется, что Сайфер совершает именно злодеяние, и это согласуется не только с моими интуициями (см. вводные замечания). Но данное обстоятельство может усложнить дело для нас. Это станет вполне ясным, если принять следующую посылку:

*Посылка 1. Моральная ответственность и тождество личности связаны.*

Для простоты я решил пока оставить ее в таком самом общем виде.

Несет ли ответственность тот, кто совершает злодеяние? Например, можно совершить злодеяние по незнанию, но, тем не менее, нести за него ответственность. В данном случае сам факт совершения злодеяния связан с социально неприемлемым деянием и не обязан включать в себя *соответствующей делиберации* агента (ниже будет уточнение). Здесь Сайфер должен нести ответственность хотя бы потому, что подобным инструментом могут пользоваться и другие преступники. Значит, такая лазейка должна быть закрыта в интересах общества. Но ответственность в этом смысле меня не очень интересует.

Меня же интересует вопрос, несет ли Сайфер ответственность в смысле персональной ответственности? Такой вид ответственности предполагает, что злодеяние связано с соответствующей делиберацией агента, то есть он сознательно принял решение совершить такой поступок, который, он точно знает, является морально неприемлемым и наказуемым. Если агент

---

3. Может показаться, что Матрица противоречит провозглашаемой мной установке здравого смысла, и поэтому я не могу использовать ее в качестве примера. Однако легко понять, что такое впечатление складывается из смешения Матрицы с солипсистским тезисом о статусе внешнего мира. Последнее, как известно, противоречит здравому смыслу, а первое — нет, так как понятие внешнего мира непосредственным образом включено в мир Матрицы. Солипсистское или же скептическое рассуждение призвано элиминировать или подорвать понятие внешнего мира, что, повторюсь, мгновенно вступает в противоречие со здравым смыслом. Ничего подобного Матрица не предполагает.

совершает подобное злодеяние, то можно поспешить заключить, что он несет ответственность указанного вида. Однако здесь упущено важное фоновое или необходимое условие:

*Персональную ответственность в указанном смысле за злодеяние в указанном смысле несет агент этого злодеяния, и ее не может нести другой агент.*

*Посылка 2. Агентами таких поступков могут быть только личности.*

Тогда: *Персональную ответственность в указанном смысле за злодеяние в указанном смысле несет личность, совершившая это злодеяние, ее не может нести другая личность.*

Отсюда следует, чтобы нести ответственность указанного характера *необходимо* быть одной и той же личностью *до, в момент и после* злодеяния указанного вида.

И теперь вернемся к случаю Сайфера. Несет ли он ответственность в указанном смысле? Если да, то Сайфер 1 (*до* злодеяния) и Сайфер 2 (*после*) — *одна и та же* личность. Однако это не согласуется с нарративным подходом, ведь у Сайферов будут принципиально несхожие нарративы, а, значит, согласно этому подходу, речь идет о разных личностях.

Однако у меня есть основания полагать, что Сайфер 1 и Сайфер 2 — *одна и та же* личность. Основанием этого являются связи между ними:

1. *Физическая каузальная история.* Цепь физических событий связывает Сайфера 1 и Сайфера 2;

2. *Ментальная каузальная история.* В данном случае я исхожу из представления о наличии ментальной каузальности. Каузальное объяснение положения Сайфера 2 включает в себя не только соответствующий ряд каузально связанных физических событий, ведущих к Сайферу 1, а также включает представления, что эти события связаны ментальной каузальностью и имеют ментальные каузальные источники в Сайфере 1 — его желания, намерения и делиберацию;

3. *Телесная непрерывность.* Более того — эта цепь физических и ментальных событий имеет отношение к одному и тому же телу. Здесь можно возразить, но это *одно и то же* тело в том смысле, в каком мы часто свое

собственное тело называем одним и тем же, несмотря на все изменения;

4. *Психологические характеристики Сайфера 2* совпадают с характеристиками Сайфера 1. Другими словами, у них один и тот же характер или психологический портрет. Это положение может вызывать разногласия, но здесь свою роль играет проективная связь, обуславливаемая ментальной каузальностью, хотя Сайфер 2 в действительности может отличаться психологически от Сайфера 1;

5. *Проективная связь.* Сайфер 1 желал сохранить себя в будущем и желал себе богатства и славы. Полагаю, и зритель разделяет это представление, что он обеспечивает себе лучшее существование в будущем, а значит, чувствовать, как он чувствует, воплощать то, что он хотел воплощать, поступать и действовать как он это делал и так далее. Так как бенефициаром действий Сайфера 1 является Сайфер 2, то это тот самый Сайфер.

В этих пяти пунктах важно то, что они усиливают друг друга, и, как мне кажется, нет оснований отбрасывать или не принимать один из них в вопросе определения тождества Сайфера 1 и Сайфера 2. Наоборот, каждый из них по-своему работает.

В данном случае моя расширительная гипотеза состоит в том, что и нарративный критерий тоже может удостоверить тождество личности, нет необходимости от него отказываться, если для некоторых случаев он не работает, как в случае Сайфера. Другими словами, у нас есть целый набор критериев тождества личности, некоторые из которых могут не работать для каких-то случаев. Но эта неудача не влечет за собой отказа от того или иного критерия. Наоборот, я считаю, что эти критерии попали в рассмотрение именно потому, что я их действительно применяю (и другие люди, на мой взгляд, тоже) для удостоверения тождества личности.

Итак, вот предварительный список критериев:

1. Физическая каузальная история;
2. Ментальная каузальная история;
3. Телесный критерий;
4. Психологический критерий;

## 5. Нарративный критерий.

Проективную связь я не выделяю в качестве более-менее самостоятельного критерия. Однако она может быть использована. Возникает соблазн сказать, что если какой-то из критериев не работает, то остальные все еще могут работать, сохраняя тождество личности. Но это не совсем так.

Если критерий физической каузальной истории не выполняется, то есть нет цепи каузально связанных физических событий, которые в разные моменты времени связывают предположительно тождественные личности, то тождества личности не может быть вообще. Даже если в сценарии «загрузки» сознания меняется тело, все еще есть физическая каузальная связь событий. Это условие само по себе не требует ни ложности, ни истинности детерминизма, и оно работает, если только не рассматривать *откровенно ненатуралистические* варианты, отрицающие каузальную замкнутость физического и глобальную супервертность.

Каждый из последующих критериев может не выполняться, но если выполняются все остальные, тогда тождество личности, по моему мнению, гарантировано.

У этого рассуждения есть откровенно слабые стороны.

Менее серьезные относятся к оценке самого случая Сайфера. Большой вопрос, в каком ключе трактовать последствия такого масштабного вторжения в память для сохранения психологического портрета Сайфера. Ведь это предполагает и значительные изменения в мозге. Кажется, что это вопрос к нейрочеловеку. Но я не уверен в том, что для философов здесь нет никакой работы. Если будет показано, что потеря такого большого пласта памяти не может не вести к существенному изменению психологического портрета, тогда, с учетом отсутствия автобиографического нарратива от Сайфера 1, Сайфер 1 и Сайфер 2 — разные личности, и Сайфер 2 не несет моральной ответственности.

Более серьезные касаются отношения моральной ответственности к тождеству личности. Я выстроил следующую связь: если Сайфер морально ответственен, то его личность сохранена. Однако это похоже на то, что я как будто задним числом пытаюсь обосновать

тождество личности, подгоняя его под факт моральной ответственности. Можно сказать, *кажется*, что Сайфер морально ответственен, но это не так, потому что нет тождества личности между Сайфером 1 и Сайфером 2. Я же использую возможность приписывания моральной ответственности как основания для утверждения, что имеет место одна и та же личность. Но разве не должен я сначала решить, имеет ли действительно место одна и та же личность?

В данном случае ответ будет состоять в том, что согласно *моим* интуициям Сайфер несет моральную ответственность, и я пытаюсь прояснить свои интуиции. Первое, что я делаю, оцениваю, в каком смысле Сайфер несет ответственность. И мой ответ — в персональном, как агент, как личность. Это значит, мои интуиции *автоматически* включают постулат о тождестве личности. Но здесь я не совсем последователен и пропускаю важный шаг — предъявляя критерии тождества личности Сайфера 1 и Сайфера 2, на самом деле посредством их я пытаюсь удостоверить правильность приписывания моральной ответственности, а только *вместе с этим* могу заявить, что раз эти критерии делают Сайфера 2 морально ответственным, то я *автоматически* должен заключить к тождеству Сайфера 1 и Сайфера 2.

В этом случае исход рассуждения может определить статус связи персональной моральной ответственности и тождества личности. Выше я писал, что это лишь посылка наряду еще с одной. Тогда сразу происходит обесценивание рассуждения. Значит, необходимо уточнить характер этой связи и ее статус. Внимательный читатель может вспомнить, что уточнение было дано выше. Продублирую его в немного измененном виде

*Чтобы нести персональную моральную ответственность необходимо быть одной и той же личностью до, в момент и после совершения поступка.*

Я бы хотел думать, что это одно из производных положений здравого смысла (как Посылка 1 и Посылка 2, на мой взгляд, тоже). Следуя Васильеву, я считаю, что положения здравого смысла — это положения т.н. *когнитивного* здравого смысла. Отрицание или сомнение в положениях здравого смысла должны вести

к непоследовательности или противоречию соответственно. Представления о моральной ответственности не могут быть непосредственными положениями здравого смысла. Тем не менее, я считаю, что понятие персональной моральной ответственности «вяжет» метафизические проблемы: сознания, тождества личности, свободы воли, метафизики причинности, ментальной каузальности. Выражаясь более определенно, *необходимые условия* приписывания персональной моральной ответственности выполняют эту функцию. По моему мнению, моральная ответственность может отражать устройство когнитивного здравого смысла. Здесь я отчасти разделяю дескриптивистские интуиции Стросона.

Если все, что я говорю, *окажется* верным, тогда, как минимум, есть основания считать случай Сайфера разрешенным и до некоторой степени доверять последующим выводам. Напомню кратко. Случай Сайфера проблематизирует нарративный подход. Я считаю, что Сайфер 1 и Сайфер 2 тождественны, руководствуясь интуицией, что Сайфер 2 несет персональную моральную ответственность, которая связана с наличием *только одной* личности. Моральная ответственность удостоверяется рядом критериев (см. выше), который *автоматически* удостоверяет тождество Сайфера 1 и Сайфера 2.

Такая связь моральной ответственности и тождества личности является, на мой взгляд, производным положением здравого смысла. Однако этот вопрос надо отдельно прояснить. Именно он является в данной статье самым трудным.

Успех разрешения случая Сайфера может укрепляет гипотезу, что тождество личности не должно удостоверяться одним критерием, а удостоверяется сразу несколькими. Неэффективность некоторых критериев для ряда случаев не приводит к тому, что они не работают.

На этом я завершу статью, с которой связываю лишь надежду на дискуссию и критику. К сожалению, в ней нет ни одного положения, которое бы было обосновано. Наоборот, каждое выдвигаемое положение стоит на подпорках. И я надеюсь, что критикам будет инте-

ресно проанализировать их.

## Приложение

Здесь я хотел бы кратко осветить вопрос «загрузки» сознания. Многие рассматривают ее как неоспоримую возможность. Но не все так просто, когда речь заходит о тождестве личности.

Эта возможность действительно эффективно атакует телесный подход к проблеме тождества личности. Однако это не совсем так в отношении психологического критерия как критерия тождества во времени. Очевидно, что все личности после мультипликации тождественны исходной, другое дело, что они не тождественны синхронически — между собой. И для синхронического тождества психологический критерий не работает.

Но не это меня беспокоит. Меня беспокоит сама возможность «загрузки» сознания в том смысле, как ее трактуют. А я считаю, что ее трактуют поспешно. «Загрузка» связана с принципом множественной реализуемости<sup>4</sup>, который может истолковываться по-разному. Множественная реализуемость еще не открывает возможности переноса личности. Например, множественная реализуемость как *принципиальная возможность* реализации ментальных состояний на другом носителе точно не гарантирует *перенос* личности. Множественная реализуемость по типовым ментальным событиям тоже не гарантирует перенос личности. А вот множественная реализуемость по частным (token) менталь-

ным событиям может гарантировать перенос<sup>5</sup>. Это значит, что дублируемые психологические состояния будут не только того же типа, но и теми же самими. Например, боль в новом носителе будет не только того же типа, но и будет *так же* переживаться (трактовка последнего очень сложна, и я предвижу массу трудностей).

Такой вид множественной реализуемости является очень сильным и должен преодолеть массу преград, например, холистическое представление о ментальном мире, нелокальность ментального. Поэтому сценарии телепорта или мультипликации еще могут оказаться непредставимыми, и мы не должны их принимать. Другими словами, я вообще не уверен, что получившиеся в результате телепортации или мультипликации тела будут еще и личностями. Как и в случае устранения памяти Сайфера 1, я вообще не уверен в представимости множественной реализации соответствующего автобиографического нарратива *вместе с* психологическим портретом. Сам по себе принцип множественной реализуемости ничего такого не гарантирует.

## Библиография

1. Васильев 2014 — Васильев В. В. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. М.: Либроком, 2014;
2. Волков 2016 — Волков Д. Б. Нарративный подход как решение вопроса о тождестве личности // Вестник СПбГУ. 2016. Т. 17. № 4. С. 21–32;
3. Мур 1998 — Мур Д. Э. Защита здравого смысла // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 130–154;
4. Патнэм 1998 — Патнэм Х. Психологические предикаты (Природа ментальных состояний) // Патнэм Х. Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 43–59.

4. Этот принцип подразумевает, что психологические свойства могут быть реализованы на разных физических свойствах (см. [Патнэм 1998]). На данный момент есть множество версий этого тезиса, а сам он пережил несколько волн критики, которую все еще нельзя считать сокрушительной, но и невозможно сказать, что сторонники множественной реализации успешно от нее отбились.

5. Разницу между типовым и частным ментальным состоянием можно уяснить на примере: боль — это тип ментального состояния, боль в пальце от занозы — это частный случай боли, частное ментальное состояние, проявление в конкретный момент времени при конкретных обстоятельствах типового состояния. В связи с этим есть отдельная дискуссия о том, являются ли частные случаи ментальных состояний тождественными по типам. Эта дискуссия, в свою очередь, влияет и на дебаты вокруг тезиса множественной реализуемости.

# Качественное и нумерическое тождество личности

Текст Сергея Левина

Иллюстрация princsdonbassa

*«Какой сегодня день странный! А вчера все шло, как обычно! Может, это я изменилась за ночь? Дайте-ка вспомнить; сегодня утром, когда я встала, я это была или не я. Кажется, уже не совсем я! Но если это так, то кто же я в таком случае? Это так сложно...»*  
 Льюис Кэрролл. Приключения Алисы в стране чудес.

**Н**а что мы указываем, когда используем местоимение «я», или, когда говорим о других людях, используя личные местоимения и имена собственные? Один из вариантов ответа: мы указываем на свою личность и личности других людей. Можно ли свести личность к последовательности психологических состояний, набору ценностных установок, душе? Или «я» — это некоторый организм, для которого личность — это привходящее качество? Далее мы будем преимущественно использовать слово «личность» для обозначения «я», однако, стоит помнить, что не все согласны с этим. Проблема природы и сущностных свойств личности в современной философии обсуждается как проблема тождества личности. Во многих публикациях вопрос «что такое личность?» переводится как вопрос «что позволяет мне оставаться собой

с течением времени?». Нужно найти такой критерий, согласно которому можно определить в каждом случае, пережила ли некая личность взросление, амнезию, частичную пересадку мозга, обмен телами, телепортацию и другие события. Предполагается, что мы сможем объяснить, как реальные или воображаемые события ведут к исчезновению или сохранению того что, мы обозначаем как «личность», «субъект», «я», «ты», «она», «он».

Традиционно под сохранением тождества личности понимается сохранение личности как *той же* самой личности, и совсем необязательно, что она при этом остается *такой же*. Разница объясняется через нумерическое и качественное тождество. Нумерическое тождество относится к количеству предметов, а качественное к их свойствам. Примером изменения качественного тождества у человека будет изменение роста, веса, настроения, вкусовых предпочтений и так далее. С течением времени человек может стать тяжелее или легче, его настроение может колебаться, он может полюбить или разлюбить кого-то. При всех этих изменениях, кажется, что перед нами тот же самый человек, хотя и с другими качествами.

Вопрос о том, что позволяет человеку сохранять нумерическое тождество представляется одним из основных в дебатах. Суть этого вопроса не в том, чем один

человек отличается от другого, а в том, что позволяет заключить, что я тот же самый человек или личность, хотя мои качества изменились. Нумерическое тождество с онтологической точки зрения — это отношение, в котором объект находится только с самим собой.

Противопоставление нумерического и качественного тождества сейчас воспринимается как нейтральная предпосылка дискуссии, не предполагающая истинности какого-либо типа теорий. В настоящей статье показано, что качественное и нумерическое тождества, во-первых, не являются автономными друг от друга. И, во-вторых, что такое разделение уже подразумевает теории тождества личности, которые постулируют, что «я» — это некоторый объект, а не набор качеств. Проверим эти предположения на примере психологического подхода и анимализма.

### Психологический подход

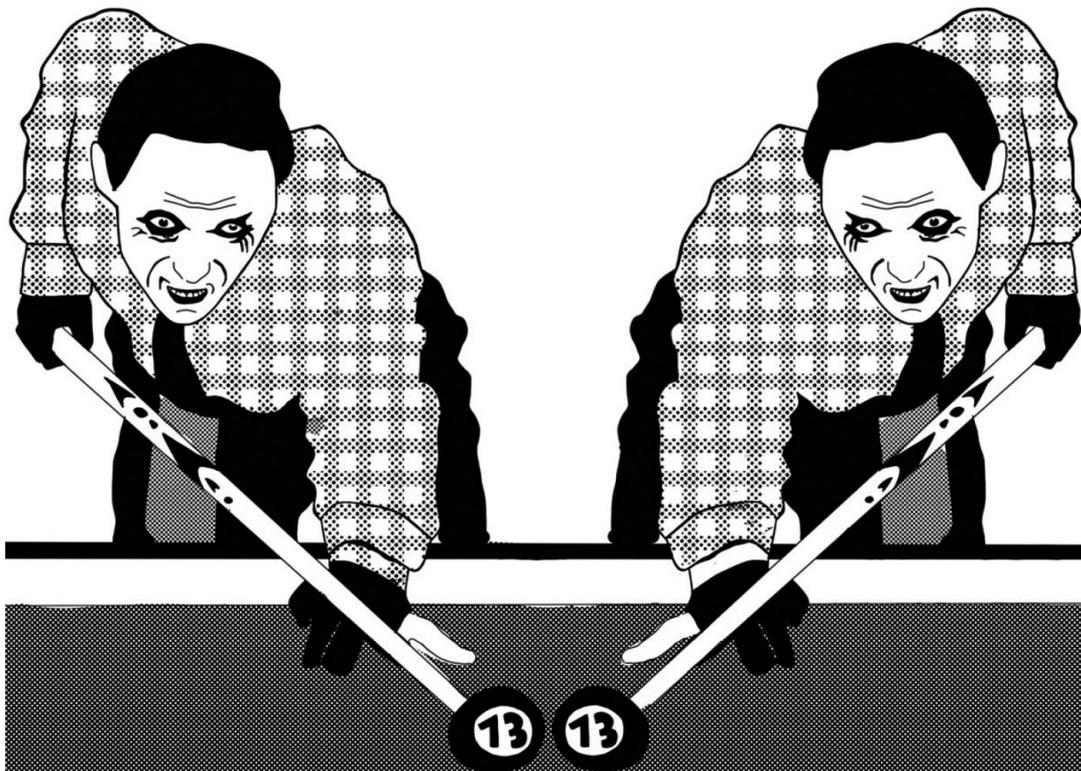
Психологический подход к тождеству личности утверждает, что вы — это продолжающийся и внутренне связанный поток ваших психологических состояний. Психологический поток можно оценивать из перспективы первого лица и перспективы третьего лица. Под потоком психологических состояний из перспективы первого лица, следует понимать следующие друг за другом опыты, которые каузально связаны друг с другом. Например, состояние покоя и созерцание зеленого луга днем сменяется тревожным ожиданием вечера, темнотой вокруг, затем человек погружается в мысли о завтрашнем дне и о нерешенных задачах, вспоминает то, что было вчера, и так далее. В каждый момент времени в поле внимания могут попадать разные аспекты опыта и кажется, что в этом потоке есть тот, кто его воспринимает — я сам. Поток мыслей должен протекать нормальным образом, и внутренний взор должен схватывать не только настоящее, но и фрагменты прошлого, которые связывают его с настоящим. Из перспективы третьего лица психологическое продолжение личности будет означать сохранение и эволюционное изменение паттернов поведения и ценностных установок личности. Человек узнает своих друзей, родственников и знакомых, а также ведет себя

так, как будто бы он по большей части помнит о том, что с ним происходило в прошлом и хаотично не меняет свои основные ценностные ориентиры.

Психологические состояния в которых пребывает человек и его ценностные установки, также могут быть описаны как его свойства — веселый, видящий себя в зеркале, добрый, справедливый, честный, внимательный, помнящий свое имя, любящий супругу, верящий в Бога и так далее. Психологический подход предполагает, что изменения этих качеств в основном протекают постепенно и за счет этого сохраняется самождественность личности с течением времени. По отдельности даже резкое изменение некоторых психологических качеств не угрожает сохранению личности. Вряд ли мы сочтем, что кто-то буквально перестал быть собой, если у него изменилось настроение или вкусовые предпочтения. При этом резкое радикальное изменение множества психологических качеств может означать также и конец одной конкретной личности.

Потеря памяти является классическим примером обрывания жизни личности в рамках психологического подхода. Память об отдельном факте из прошлого можно представить как некоторое качество. Человек у которого изменились качества таким образом, что он забыл о большинстве фактов своего прошлого, качественно отличен от себя в прошлом. Согласно психологическому подходу изменение этого качества ведет и к потере нумерического тождества — после того, как человек забыл все, он больше не является той же самой личностью. Человек при значительной потере памяти не перестает быть личностью вообще, он становится другой личностью. Если кто-то не помнит о событиях прошлого, это не лишает его универсальных прав и свобод, его по-прежнему запрещено убивать, его счастье и интересы могут учитываться для оценки последствий наших действий, у него сохраняется возможность воспринимать и преобразовывать действительность, он может чувствовать боль, получать удовольствие и так далее.

Уместность обращения к нумерическому тождеству личности в рамках психологического подхода может быть в целом поставлена под сомнение в связи с тем,



какую метафизику существования объектов и свойств мы принимаем. Психологический подход трактует личность как континуальный набор психологических качеств, поэтому непонятно о нумерическом тождестве какого объекта идет речь. Ведь в рамках психологического подхода не предполагается никакого объекта или субстанции, которые будут одновременно мной самим и носителями моих психологических качеств. Нумерическое тождество можно совместить с психологическим подходом, если принять неортодоксальную юмианскую идею, что любой объект — это лишь набор свойств или качеств. Однако аргументация в пользу этой метафизической позиции выходит далеко за пределы дебатов о тождестве личности. А если оставаться верными классическому разделению на объекты и их свойства, то без объекта, который является носителем меняющихся качеств, не может быть речи и о нумерическом тождестве.

### Анимализм

Анимализм — еще одна популярная теория тождества личности. Согласно анимализму, при помощи личного местоимения «я», мы указываем на свой организм. Условия сохранения нашего организма также оказываются условиями нашего выживания. Помимо понятия «организм» анималисты в том же значении используют понятие «животное». Каждый из нас, пишут анималисты, это «человеческое животное», которое появляется при зачатии и которое рано или поздно умирает. В течении жизни человеческое животное или организм могут приобретать и терять различные свойства. Несмотря на то, что анимализм считается одной из теорий тождества личности, его сторонники не утверждают, что мы являемся личностями. Нет, если личности вообще существуют, то в рамках анимализма, «быть личностью» — это привходящее свойство

нашего организма. Личностью, согласно анимализму, человек может стать и потом перестать быть также, как он может стать и потом перестать быть студентом или предпринимателем.

Вернемся к случаю с потерей памяти. Для анималиста это будет эпизод жизни организма, в ходе которого у него изменились его психологические качества, но от этого он не стал кем-то другим. Человеческое животное, которое потеряло память перестает быть *таким же* животным, однако, но оно не перестает быть *тем же* самым животным. От потери памяти нельзя стать другим организмом в нумерическом смысле. Потерявший память человек — это тот же самый организм, только без прежних психологических качеств. Любые психологические качества анималист не считает необходимыми для выживания. То есть изменение нашего качественного психологического тождества не означает для анималиста потери нумерического тождества.

Есть ли такие качества, которые необходимы для сохранения нумерического тождества человеческого животного? Да, есть. Организм — это физический и биологический объект, обладающий некоторыми качествами. У организма допустимо изменение температуры в ограниченном диапазоне, однако, при значительном выходе температуры за границы приемлемого для жизни уровня, наступает смерть. Важная для наших размышлений разница с психологическим подходом в том, что после смерти человеческий организм перестает быть не только самим собой, но и вообще человеческим организмом. То, что остается от организма, принято считать его останками, но не им самим. Для анимализма изменение некоторых качеств может вести к утрате нумерического тождества, но при этом умирает и сам организм. Иными словами, происходит уменьшение количества рассматриваемых человеческих организмов с одного до нуля. В случае же с психологическим подходом, когда одна личность сменяется другой личностью из-за потери памяти, общее количество личностей для данного человека будет равно двум. В обоих случаях нумерическое тождество утрачивается из-за изменений качественного тождества.

## Выводы

Выше было показано, что в рамках психологического подхода и анимализма сохранение нумерического тождества личности не может быть полностью изолировано от качественного тождества. Означает ли это, что проблему сохранения тождества личности пора перестать представлять через различие нумерического и качественного тождества? На мой взгляд, нет, не означает.

Различие нумерического и качественного тождества, благодаря своей наглядности, по-прежнему может использоваться для введения в проблематику. Однако, если приведенные аргументы верны, то обращение к этому различию требует двух оговорок. Во-первых, это ненейтральная предпосылка, и ее принятие уже предполагает, что есть некоторый объект «я», и мои свойства меняются с течением времени. Во-вторых, качественное и нумерическое тождество не являются полностью изолированными друг от друга тождествами.

# Иван, или об ответственности

Текст Евгения Логинова

Иллюстрация Елены Колесниковой

Этот текст является результатом размышлений о статье Сергея Левина, опубликованной в этом номере, попыток разобраться в проблеме тождества личности и изучения моральной философии. Я также благодарен Андрею Мерцалову за то, что помог мне улучшить мои рассуждения.

Если бы я выбрал для своего рассуждения форму современной академической статьи, то назвал бы его «Метафизика качественного тождества и моральная ответственность». Этому я предпочел форму диалога, подчеркивая промежуточный характер своего вывода, что никак не снимает с меня ответственности за концептуальные ошибки, случись читателю обнаружить в тексте таковые. Я также укажу четыре текста, релевантных для понимания моего: [Shoemaker 1970], [Narveson 1985], [Рассел 2007], [Левин 2018].

Увы, мне пока не удалось разрешить проблему тождества личности. Но я думаю, что один из вариантов ее решения неверен, и ниже вы найдете для того основания. Этот вариант — теория, утверждающая, что

личность А является тождественной личности В, тогда и только тогда, когда личность А и личность В являются качественно тождественными. Я буду называть это теорией качественного тождества. Из нее следует, что если все мои личностные черты (память, привычки, характер, манеры и т.п.) скопировали и реализовали бы на компьютере, то у меня появилась бы компьютерная копия. В этом случае, я мог бы обезопасить себя, ведь смерть тела не будет окончанием жизни моей личности. Ниже я покажу, почему это является заблуждением. Диалог ведут два персонажа: Кристина и Иван. Кристина придерживается анимализма, теории, согласно которой мы — это наши организмы. Иван разделяет теорию качественного тождества.

*Иван:* Почему бы не принять теорию качественного тождества? Вскоре мы сможем переносить сознание на компьютер. Это же настоящее бессмертие, цифровое! Если метафизика будет тому противоречить — тем хуже для метафизики.

*Кристина:* Считаешь ли ты, что это цифровое существо, будем называть его призраком, будет в праве распоряжаться собственностью человека, чьим призраком оно является?

*Иван:* Конечно!

*Кристина:* И за преступления, совершенные человеком, ее также нужно карать?

*Иван:* Да.

*Кристина:* То есть ты согласен, что тождество личности нужно для моральной ответственности?

*Иван:* Да, я так считаю. Ты не согласна?

*Кристина:* Скажем так, я сомневаюсь. Я думаю, что вопрос о тождестве личности является метафизическим, а от метафизики нет прямого перехода к этике. Вопрос о морали является вопросом о власти. Так, я думаю, что вопрос о правоспособности призраков будет решен не в дискуссиях на философских кафедрах, а в судах. Решение будет зависеть от баланса интересов наиболее крупных держателей капитала. Принятое решение через некоторое время станет здравым смыслом цивилизованных людей. Но я хочу понять твою позицию. Предположим, что сегодня мы создадим призрака выдающегося политика. Его тело умрет. После этого мы узнаем, что до создания призрака этот человек совершал ужасные преступления. Мы должны покарать призрака?

*Иван:* Думаю, что должны. Ограничить ему доступ в Сеть, может, подвергнуть киберпсихологическому лечению.

*Кристина:* Но ведь призрака не совершал преступлений. Его компьютерный мозг никогда не находился в состоянии, прямо предшествующем принятию решения о совершении преступления. То, что он что-то помнит, ничего не доказывает. У Сидни Шумейкера есть понятие квазивоспоминания — это воспоминания о состояниях, которые переживали мы или кто-то другой. И у нас, и у призрака в этом смысле квазивоспоминания, только наши отсылают к нашим прошлым состояниям, а его — к чужим.

*Иван:* Это не имеет значения. Призрака помнит об этом, и его ценности таковы, что позволили ему в прошлом переступить закон.

*Кристина:* Не значит ли это, что мы должны покарать всех людей с такими ценностями? Это же полиция мыслей. Ответственность вменяется за преступления, а не за мысли о них.

*Иван:* Ценности — это нечто уникальное, у других людей могут быть похожие, но тут именно эти, те, что привели к преступлению политика.

*Кристина:* Не кажется ли тебе, что это скользкий вопрос? Но допустим. Даже если это так, то какая этическая теория позволит нам так взглянуть на ответственность?

*Иван:* Мне кажется, что такой взгляд интуитивно приемлем. Но если для тебя это не так, то, пожалуй, хорошим кандидатом будет тезис об этической супервентности. Он говорит, что невозможно, чтобы А и В полностью совпадали в физическом плане и чем-то отличались в плане ценностей. Обсуждая его, философы различают исторические объекты и ценностные (этические и эстетические) объекты. Так, полная копия «Мерцающей субстанции» Поллака считается эстетически тождественной оригиналу этой картины, хотя исторически это разные объекты: одну нарисовал, скажем, Шарль Боннэ, а вторую — сам Поллок. Я бы применил эту теорию для поддержки своего взгляда на тождество личности.

*Кристина:* Это интересно, и в литературе о тождестве личности я никогда такого ответа не видела. Впрочем, не так уж и много я ее читала, честно говоря. Но все же, скажи мне, как далеко в данном случае должно простираться качественное тождество призрака и человека, чтобы этого было достаточно для тождественности их личностей?

*Иван:* Не понимаю вопроса.

*Кристина:* Я имею в виду: должно ли быть взаимно однозначное соответствие между множеством качеств призрака и множеством качеств человека?

*Иван:* Да, в момент творения призрака должно быть полное соответствие. Позднее, после смерти человека, призрака, конечно, приобретет новые качества, ведь у него будет на то потенциально бесконечная жизнь. То есть тут нужно делать поправку на временной аспект. Так, разумеется, нет полного совпадения моих

качеств с качествами того Ивана, каким я был десять лет назад. Например, у меня есть работа, а у него нет. Он должен ходить в школу, а я нет. Но между нашими качествами есть преемственность и существенные пересечения.

*Кристина:* Вот как. Давай я попробую суммировать твою теорию. Диахроническое тождество обеспечивается тем, что между личностью А1 и личностью А2 существует психологическая преемственность в том смысле, что качества из набора А1 эволюционируют в качества из набора А2. В момент создания призрака А и его призрак обладают одинаковым набором свойств, что и обеспечивает тождество их личностей. Верно я тебя поняла?

*Иван:* Да, вполне. Добавлю только, что после создания призрака у нас есть два варианта: либо мы синхронизируем его с человеком, и пока тело живет, личность одновременно существует в двух местах, либо мы сразу убиваем тело, и призрак продолжает жить. Иначе тождество очень быстро будет разрушено, так как человек и призрак будут действовать в разных средах, отвечать на разные стимулы и, следовательно, довольно быстро станут разными личностями.

*Кристина:* Поняла тебя. Но все же меня беспокоит то, что качественного тождества не так-то просто добиться. Например, у призрака будет свойством «быть реализованным на компьютере», а у человека — «быть реализованным на мозге». Будут различия в пространственном отношении и тому подобное.

*Иван:* Ну, пространственные различия тут нерелевантны, важны качества сознания, психики, памяти — нечто ментальное. Хотя само по себе различие ментального и нементального — дело темное. Нам нужно, например, свойство «Быть добрым», ментальное оно или нет. Так что я понимаю, что ты имеешь в виду. Предположим у призрака есть свойство «видеть эту книгу в такой-то перспективе», а у человека — «видеть эту книгу в иной перспективе». Их пространственное различие определяет ментальные различия, ведь «видение из определенной перспективы» — это ментальное свойство. Так ты это понимаешь?

*Кристина:* Пожалуйста.

*Иван:* Не возражаешь, если мы немного займемся метафизикой?

*Кристина:* С удовольствием.

*Иван:* Говоря о качественном тождестве, мы имеем в виду тождество качеств, и ничего более. Твой вопрос исходит из смешения различия между свойствами (или качествами, я буду использовать эти слова как взаимозаменяемые) и отношениями. По-моему же, вещи вроде «иметь работу» или «совершить преступление», как и «видеть эту книгу в такой-то перспективе» являются отношениями, а «быть добрым» или «быть 27 лет от роду» — это свойства.

*Кристина:* Мне кажется, что и то, и то может быть выражено одноместным предикатом, а все, что может быть так выражено, является свойством.

*Иван:* Я согласен с тем, что тому нас учит логика предикатов первого порядка, но из того, что нечто может быть как-то выражено, не следует, что оно таково по своей сути.

*Кристина:* Может, и не следует. Но это ведь очень хорошая логика.

*Иван:* И все же инструмент есть просто инструмент, даже хороший. Давай во всяком случае исследуем этот вопрос. Получается, что ты отрицаешь реальность отношений, считая их сводимыми к свойствам?

*Кристина:* Получается, что так. Мы можем называть какие-то свойства реляционными, сути это не меняет.

*Иван:* Я об этом думаю иначе. Я считаю, что существуют убедительные основания полагать, что отношения реальны и не сводимы к свойствам. Я заимствую аргументацию у Бертрана Рассела и изложу ее так, как понимаю. Проанализируем суждение «Сталин любил Ленина». Есть три возможных варианта этого анализа: плюралистический, идеалистический и реалистический. Первый ты уже представила: можно сказать, что существует два индивида, Сталин и Ленин, первый обладает свойством «быть тем, кто любил Ленина», а второй — свойством «быть любимым Сталиным». Однако такой подход наталкивается на следующую трудность. Исходное суждение указывает на некую связь между индивидами, любовную. А плюралистический анализ этой связи не учитывает. Если предполо-

жить, что связь существует не между индивидами, но их свойствами, то нужно понять, что это за связь. Если мы постулируем ее как нечто реальное, то покидаем плюралистический подход. Если же нет, то сталкиваемся с бесконечным регрессом: связи нет на уровне индивидов, нет на уровне свойств, нет на уровне свойств свойств и т.п. Можно было бы прибегнуть к предустановленной гармонии, чтобы спасти ситуацию, но это слишком экстравагантно. Словом, плюрализм не годится. Монизм ничем не лучше, ведь он утверждает, что тут нет двух индивидов, есть лишь один Сталин-любовь-Ленин. Но это значит, что из того, что Сталин любит Ленина, должно сделать, что Ленин любит Сталина, а это неверно. Значит, у нас нет иного варианта, кроме как признать реальность отношений.

*Кристина:* Это довольно тяжеловесное рассуждение, но вроде бы я все поняла. Нельзя сказать, что я готова сходу согласиться, многое вызывает у меня вопросы. Например, нет ли тут предвосхищения основания: не предполагает ли Рассел реальность отношений в своей критике плюрализма? Но, думаю, на это можно как-то ответить. Я готова временно согласиться с тобой for the sake of argument. Что же, по-твоему, из этого следует?

*Иван:* Это позволяет мне сказать, что хотя призраки и человек находятся в разных системах отношений, у них могут быть одинаковые свойства.

*Кристина:* Ага. А не растворяешь ли ты таким образом свойства в отношениях? Ведь прием с реальной связью может работать и на том, что ты бы хотел считать свойством. Вот, например, «У Сталина был талант организатора». Это же качество? Но его можно понимать как реальную связь между Сталиным и теми, кто испытал или мог испытать на себе действие его таланта. Все, что бы ты ни назвал свойством, даже внутренним свойством, я берусь твоей же методикой переделать в отношение.

*Иван:* Тут я вынужден повториться: из того, как нечто может быть как-то выражено, не следует, что оно таково по своей сути. Я готов согласиться, что в принципе внутренних свойств не существует или во всяком случае с тем, что нет оснований для их постулирова-

ния. Однако я считаю, что мы должны различать два вида отношений: чистые и нечистые. Чистыми отношениями я буду называть такие отношения, в которых реляты четко определены. Вот, например, Сталин и Ленин есть два хорошо определенных релята отношения любви. Каждый из них индивидуирован во всяком случае именем собственными, и достаточно убрать одного из них, чтобы отношение распалось. Нечистыми же я буду называть такие отношения, для которых хотя бы один релят специфицирован плохо, как в примере про организаторский талант. «Сталин» — это хорошо специфицированный релят. Но термин, обозначающий второй релят этого отношения, отсылает к потенциально бесконечному количеству объектов. Мы даже не можем с надежностью ограничить их людьми. Хороший организатор может и коров организовать, и производства, и время, а может даже и пришельцев. Нечистые отношения я также называю качествами или свойствами, просто для удобства. Но по сути это вырожденные отношения.

*Кристина:* Итак, ты предлагаешь подпереть теорию качественного тождества тезисом моральной супервентности и реализмом Рассела.

*Иван:* Ты все верно поняла. Я бы только говорил о «тезисе о реальности отношений», ведь в данном случае я не настаиваю на историко-философской точности презентации расселовской позиции.

*Кристина:* Принято. И все равно я сомневаюсь в том, что даже эти две подпорки могут выдержать груз моральной ответственности, который ты взвалил на тождество личности. Предположим, что «Сталин помог Ленину организовать революцию». Предположим, что мы считаем, что это хорошее действие и заслуживает одобрения. Тогда это пример положительной моральной ответственности, мы должны хвалить Сталина за помощь Ленину. Но ведь это пример чистого отношения, то есть, по твоей теории, оно не участвует в организации качественного тождества. А значит его нельзя перенести в призрака. И так будет с многими значимыми для моральной ответственности событиями: убийством, воровством, предательством и тому подобным. То же будет со многими менее радикаль-

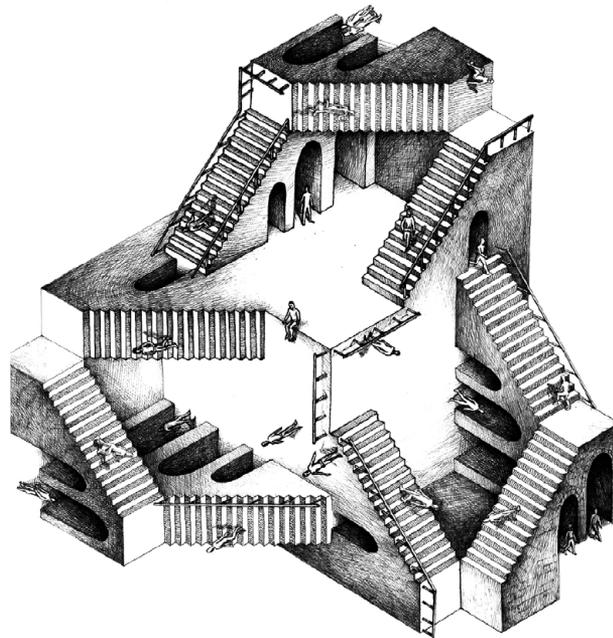
ными примерами. Я согласна, что мы можем создавать призраков по образу и подобию людей, делать их добрыми и злыми, щедрыми и скупыми, храбрыми и трусливыми. Но мы не сможем заставить их принимать наказания за наши преступления или получать похвалу за наши добрые дела.

*Иван:* Мне нравится, то, что ты говоришь. Я подумаю, как мне надлежит ответить, и расскажу тебе завтра.

*Кристина:* Да, так поступим, Иван. Я приду к тебе завтра, если получится.

## Библиография

1. Narveson 1985 — Narveson J. The How and Why of Universalizability // Potter N.T., Timmons M. (Eds.) *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985;
2. Shoemaker 1970 — Shoemaker S. Persons and their Pasts // *American Philosophical Quarterly*. 1970. Vol. 7. No. 4. P. 269–285;
3. Рассел 2007 — Рассел Б. Избранные труды. Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2007;
4. Левин 2018 — Левин С.М. Качественное и нумерическое тождество // *Финиковый Компот*, № 15, 2018, С. 66–69.



"ФРАГМЕНТАРНОСТЬ ЛИЧНОСТИ... ДЕЛАЕТ НЕПОДЛИННУЮ АУТОКОММУНИКАЦИЮ....  
ЕДИНСТВЕННО ВОЗМОЖНЫМ СРЕДСТВОМ СОХРАНЕНИЯ ТОЖДЕСТВА ЛИЧНОСТИ...."  
Из книги "Обман", Д.И. ДУБРОВСКИЙ.



ФЕНИКОВЫЙ КОМПОТ  
ПРЕДСТАВЛЯЕТ

# Я — ДУБРОВСКИЙ

КОМИКС

АВТОР ИДЕИ  
Евгений Логинов

ХУДОЖНИК  
Анна Давыдова

АВТОР ТЕКСТА  
Иван Фомин

**ОПЕРАЦИЯ "БАГРАТИОН"**  
1944 , СЕВЕРНЫЙ УЧАСТОК ФРОНТА, ПОЛУНОЧНЫЙ ЧАС

СОВЕТСКИЕ ВОЙСКА  
ВЗЯЛИ ПЕРВУЮ  
НЕМЕЦКУЮ ТРАНШЕЮ.  
НО ВРАГ ОТЧАЯННО  
СОПРОТИВЛЯЕТСЯ. ЕЩЕ  
ЧУТЬ-ЧУТЬ И НАСТУПЛЕНИЕ  
ЗАХЛЕБНЕТСЯ. ВОЙСКАМ  
НЕОБХОДИМА ПОДМОГА.

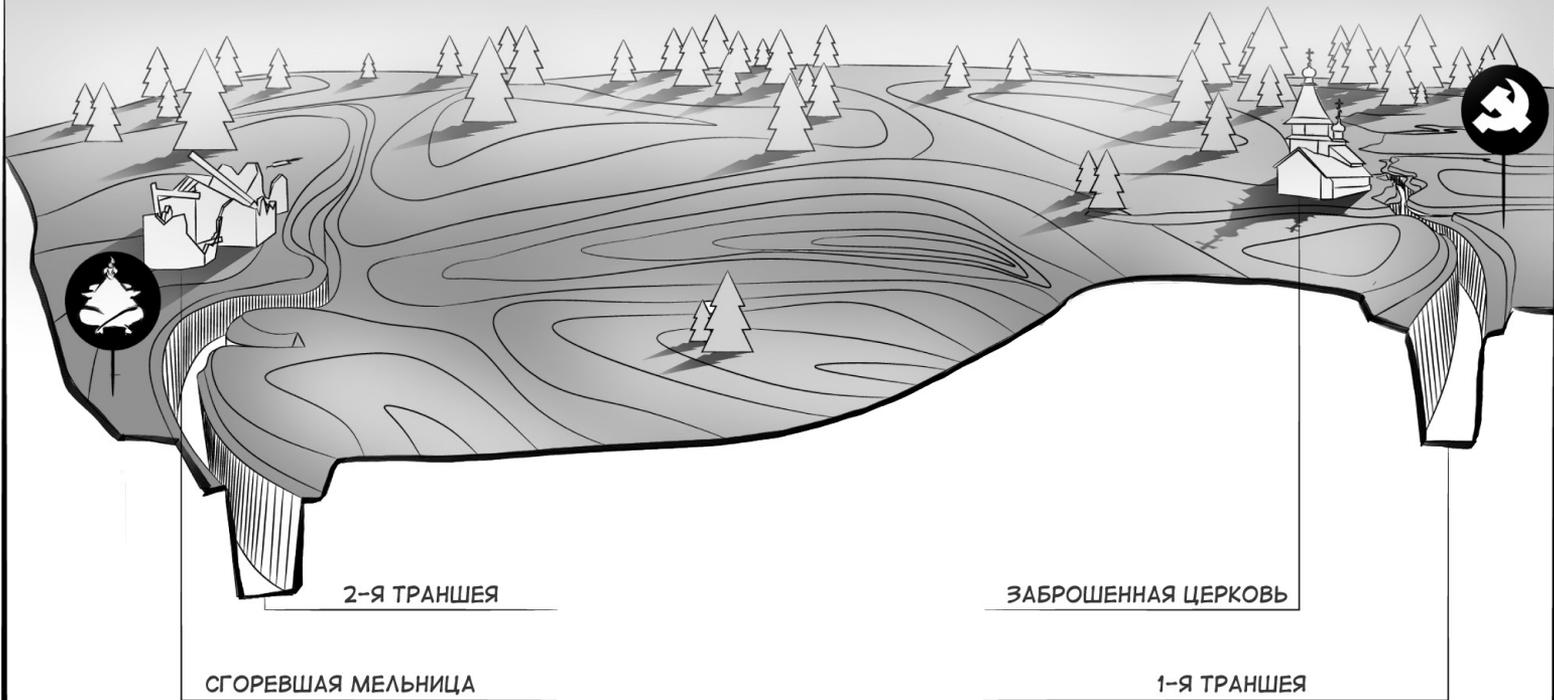
СГОРЕВШАЯ  
МЕЛЬНИЦА

ЗАБРОШЕННАЯ  
ЦЕРКОВЬ

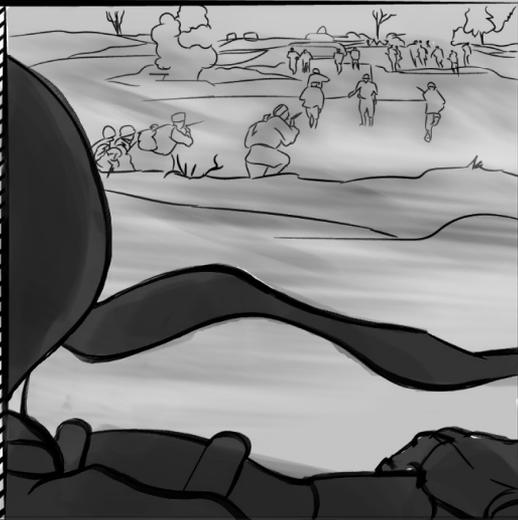
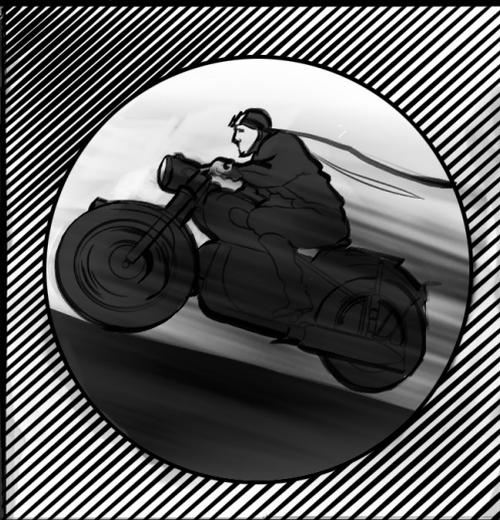
1-Я ТРАНШЕЯ

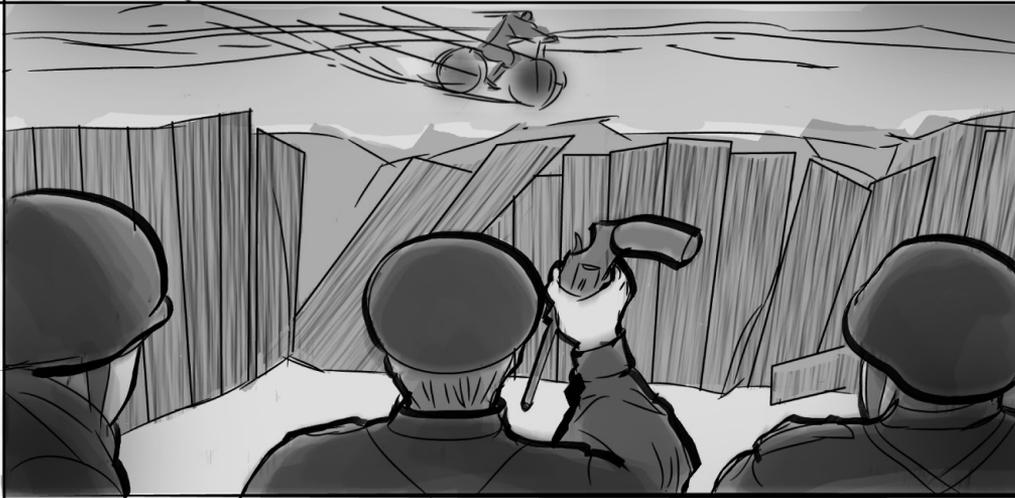
2-Я ТРАНШЕЯ



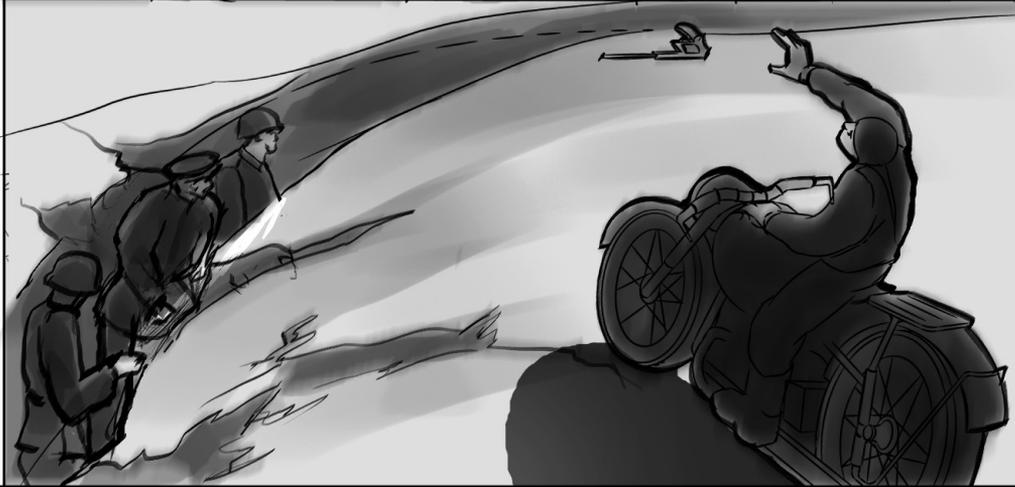


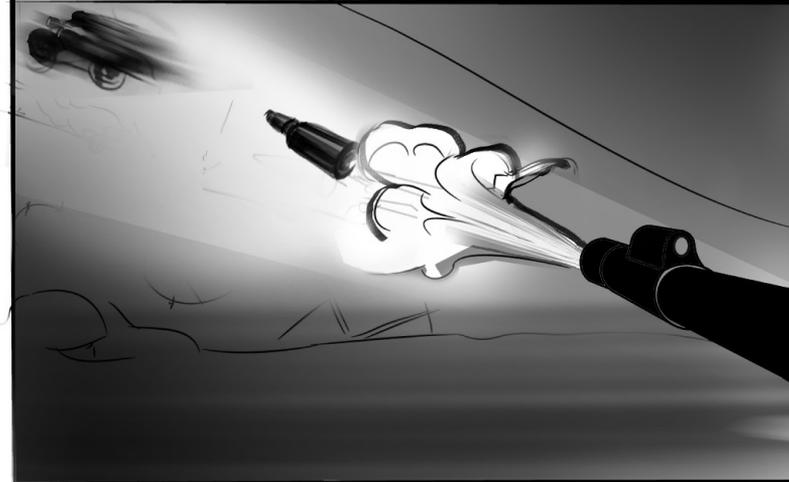
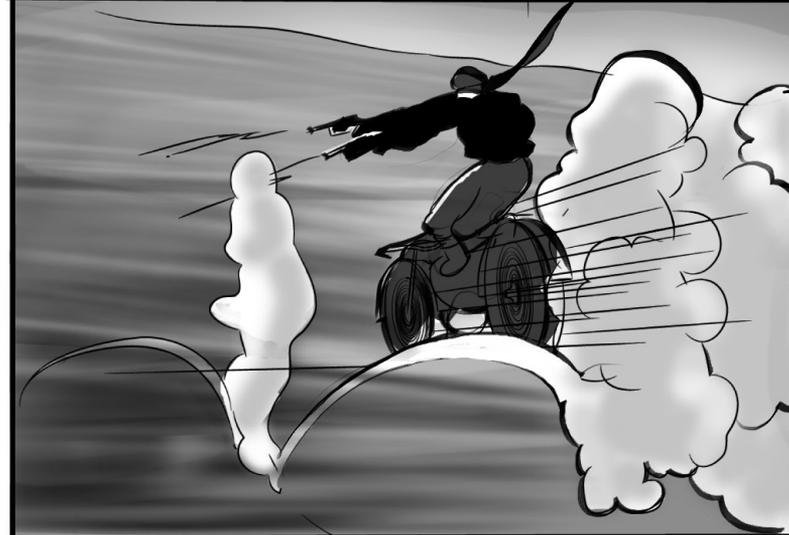
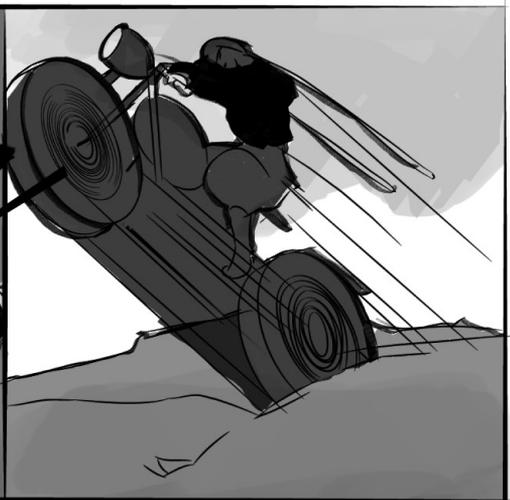
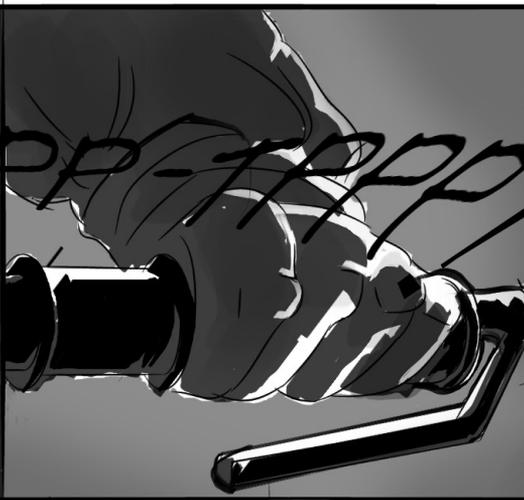






ОТМСТИ ЗА  
ПАРФИТЮКА!







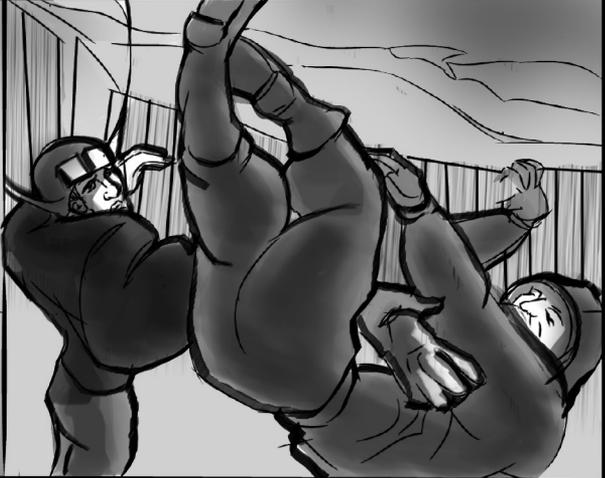


Feuer!



КЛАЦ  
КЛАЦ

ЧЕРТ!

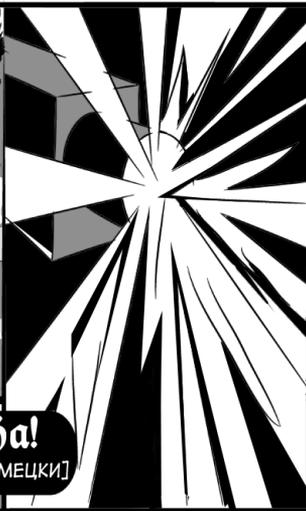


Ich hebe dich...!

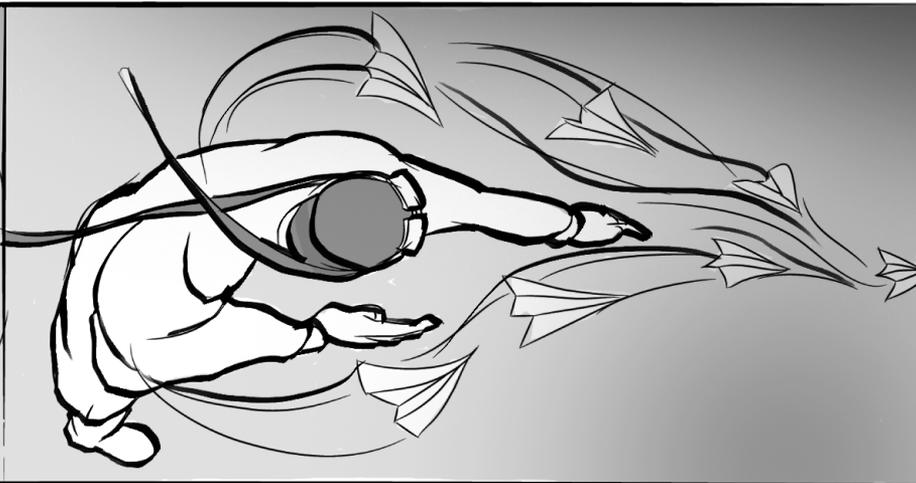


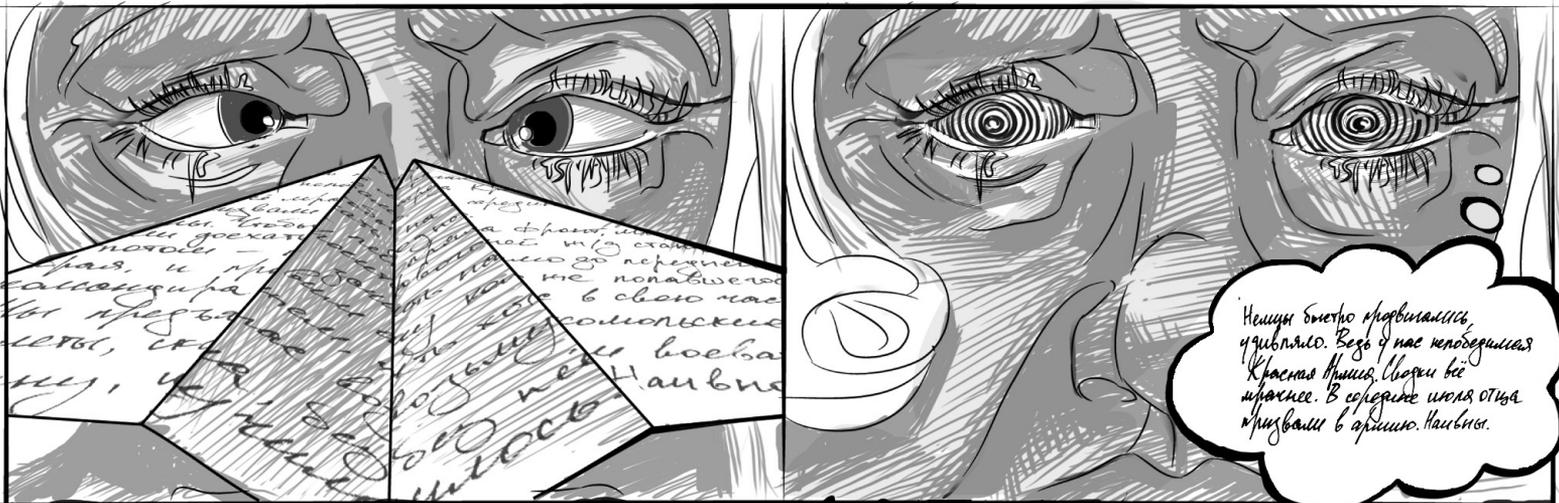


**Ха-ха-ха!**  
[СМЕЕТСЯ ПО-НЕМЕЦКИ]



*Нашим быстро формировались, и развивались. Везде у нас появились Красная Армия, Советские иракские. В середине июля отнялись в армией. Наивные. Хотели попасть на фронт, мы хотели дождаться до последней 1/2 станции, а потом - пешком добираться прямо до переднего края и принять первого же попавшегося командира брать нас в свою часть. Мы мертвыми или командирские билеты, ватман, кто хотел воевать за Родину, и нас возмущет. Наивность - великая сила, без нее ничего бы не вышло.*





Нелузи быстрое происшествие,  
чуждым. Безъ нас неодолимая  
Крестна Милос, Шорни все  
информе. В сержанте иная отъа  
присваива в армия. Набыва.



КРУГОМ!

Ааааааааа!!  
Verräter!

Was machst du,  
Wilhelm?!



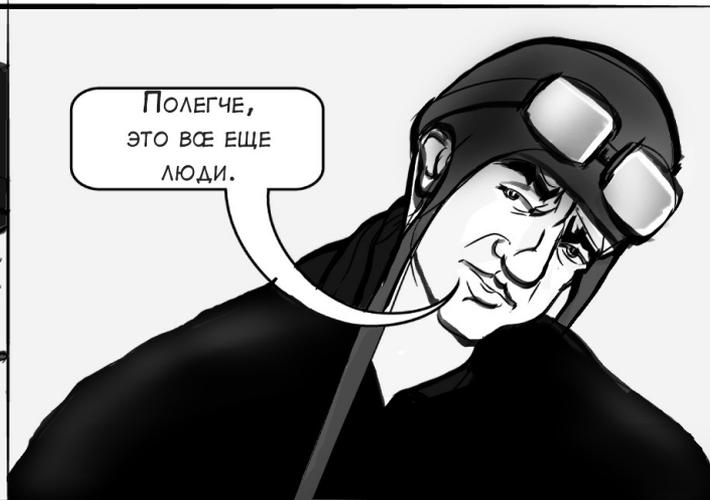
Вильгельм, ДЕРЖИ  
ТЫЛ, ЭТИХ БЕРУ НА СЕБЯ!







ВЫБРОСИТЬ  
ЭТОТ МУСОР?



ПОЛЕГЧЕ,  
ЭТО ВСЕ ЕЩЕ  
ЛЮДИ.



ПОЛАГАЮ, ЭТО НАЧАЛО  
ПРЕКРАСНОЙ ДРУЖБЫ!

ПОСВЯЩАЕТСЯ Д.И.ДУБРОВСКОМУ, ГЛУБОКОМУ ФИЛОСОФУ И ОТВАЖНОМУ ЧЕЛОВЕКУ.

# О тождестве личности

Фрагмент из сочинений Томаса Рида

Перевел Дмитрий Еремин

Иллюстрация Маус

**Ф**рагмент представляет собой главы IV и VI из третьей части (третьего «опыта») сочинения Т. Рида «Опыты об интеллектуальных способностях человека» (1785). Перевод выполнен Д.П. Ерёминым по изданию Reid T. (Author), Hamilton W., Stewart D. (Eds.) *The Works of Thomas Reid, now fully collected, with selections of his unpublished letters; 3rd edition. Edinburgh: Maclachlan and Stewart; London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1852.* Все концевые примечания авторства У. Гамильтона взяты из того же издания (кроме двух специально оговоренных случаев примечаний Дж. Уокера, редактора сокращенного издания Reid T. (Author), Walker J. (Ed.) *Essays on the Intellectual Powers of Man (Abridged). With Notes and Illustrations from Sir William Hamilton and Others. Third edition. Cambridge: John Bartlett, 1852.* Переводчик выражает благодарность редакторам текста — Артёму Беседину и Александру Мишуре.



Дмитрий Ерёмин

### Опыт III: «О памяти». Глава IV. О тождестве.

Для укрепления убежденности, которая есть у каждого человека относительно своего тождества, насколько простирается в прошлое его память, не нужна помощь философии; и не бывает такой философии, которая могла бы ослабить ее так, чтобы сначала не вызвать некоторую степень безумия.

Философ, однако, может правильно рассматривать эту убежденность в качестве феномена человеческой природы, заслуживающего его внимания. Если он сможет обнаружить ее причину, то пополнится запас его знаний; если нет, то она должна считаться частью нашего изначального строения или следствием этого строения, порожденным неизвестным нам способом.

Мы можем заметить, прежде всего, что эта убежденность обязательно необходима при всяком применении разума. Операции разума, совершаемые во время действий или же при размышлениях, состоят из следующих друг за другом частей. Антецедент — это основа консеквента, и в любом размышлении и в замысле любого действия у меня не было бы причины для перехода к консеквенту, если бы не было убежденности, что этот антецедент был усмотрен или сделан мною.

Памяти о прошлом не может быть без убежденности в том, что мы существовали в то время, о котором помним. Могут иметься хорошие аргументы, которые убедят меня в том, что я существовал до самой ранней вещи, которую я могу вспомнить; но предположение о том, что моя память достигает более ранних мгновений в прошлом, чем моя вера или убежденность в моем существовании, является противоречием.

В миг, когда человек теряет эту убежденность, как будто он испил воды из Леты, с его прошлым будет покончено; и, по его собственному мнению, тогда он начинает существовать. Что бы он ни думал, или говорил, или делал, или претерпевал до этого промежутка времени — это может принадлежать кому-нибудь другому; но он никогда не сможет приписать это себе или предпринять следующий шаг, который предполагает,

что данный шаг является его действием.

Отсюда очевидно, что мы должны обладать убежденностью в нашем собственном непрерывном существовании и тождестве постольку, поскольку мы способны о чем-то мыслить и что-то делать, опираясь на то, что мы мыслили, делали или претерпевали прежде; то есть постольку мы разумные создания.

Чтобы мы сумели сформировать такое отчетливое понятие об этом феномене человеческого ума, на какое только способны, нам нужно рассмотреть, что подразумевается под тождеством вообще, что — под тождеством нашей собственной личности, и как мы пришли к той непреодолимой уверенности и убежденности, которая есть у каждого человека относительно тождества его личности, насколько простирается в прошлое его память.

За тождество вообще я возьму отношение между вещью, о которой известно, что она существует в одно время, и вещью, о которой известно, что она существовала в другое время[1]. Если вы спросите, являются ли эти две вещи одной и той же вещью или двумя разными, всякий здравомыслящий человек вполне поймет значение вашего вопроса. Откуда мы можем с достоверностью заключить, что у всякого здравомыслящего человека есть ясное и четкое понятие о тождестве.

Если вы спросите об определении тождества, я признаю, что не могу дать никакого определения; это слишком простое понятие, не допускающее логического определения: я могу сказать, что это отношение, но не могу найти слов, чтобы выразить особое различие между этим и иными отношениями, хотя мне и не угрожает опасность спутать его с любым другим. Я могу сказать, что различие — это противоположное ему отношение, а сходство и несходство — еще одна пара противоположных отношений, которые любой человек легко отличает в своем представлении от тождества и различия.

Я вижу ясно, что тождество предполагает непрерывную продолжительность существования. То, что перестало существовать, не может быть тем же, что впоследствии начало существовать; ибо это предполагало бы нечто существующее после того, как перестало

существовать, и существовавшее до того, как было порождено, а в этом есть очевидные противоречия. В тождестве, следовательно, необходимо подразумевается продолжающееся непрерывное существование.

Отсюда мы можем заключить, что понятие тождества в присутствии ему собственном смысле не может применяться к нашим страданиям, нашим удовольствиям, нашим мыслям или любой другой операции нашего ума. Боль, которую я чувствую сегодня, — это не та же конкретная боль, которую я чувствовал вчера, несмотря на то, что они могут быть похожи по своему роду и степени и иметь одинаковую причину. То же самое можно сказать о всяком ощущении и о всякой операции ума. Все они по самой их природе находятся в последовательности, подобно самому времени, два любых мгновения которого не могут быть одним и тем же мгновением.

Иначе с частями абсолютного пространства. Они всегда есть, были и будут одинаковыми. До сих пор, я думаю, в установлении понятия тождества вообще мы действовали на ясном основании.

Возможно, сложнее с точностью выяснить значение слова «личность» [personality]; но в текущей теме это не является необходимым: для нашей цели достаточно заметить, что все человечество помещает свою личность во что-то, что не может быть разделено или состоять из частей. Часть личности — это явная бессмыслица.

Когда человек теряет свое имущество, здоровье, силу, он все еще остается той же личностью и не теряет никаких личностных свойств. С отрезанной ногой или рукой он останется тем же, кем был раньше. Ампутированная конечность не является частью его личности, иначе у нее было бы право на часть его имущества, и она несла бы ответственность за часть его обязательств. Она имела бы право на долю его наград и наказаний, что явно является бессмыслицей. Личность — это нечто неразделимое, что Лейбниц называет *монадой*.

Тождество моей личности, следовательно, предполагает непрерывное существование той неделимой вещи, которую я зову собой [myself]. Каким бы ни была эта

самость [self], она — это нечто, которое думает, и размышляет, и решает, и действует, и претерпевает. Я не мысль, я не действие, я не ощущение; я — это нечто, что думает, и действует, и претерпевает. Мои мысли, и действия, и ощущения изменяются каждый миг; они обладают не продолжающимся, а последовательным существованием; но та *самость*, или «я», которому они принадлежат, постоянна и имеет одинаковое отношение ко всем сменяющимся мыслям, действиям и ощущениям, которые я называю моими.

Таковы понятия, которые у меня есть о тождестве моей личности. Но, наверное, можно сказать, что все это может быть фантазией без связи с реальностью. Откуда вы знаете (какое свидетельство у вас есть), что есть такая постоянная самость, претендующая на все действия, мысли и ощущения, которые вы называете своими?

На это я отвечу, что надлежащее доказательство, которое у меня есть в пользу всего этого, — воспоминание [remembrance]. Я помню, что двадцать лет назад я беседовал с определенным человеком; я помню несколько вещей, которые обсуждались в этой беседе; моя память свидетельствует не только о том, что она происходила, но и о том, что беседовал я, тот, кто сейчас помнит ее. Если я это делал, то я должен был существовать в то время и продолжать существовать с тех пор вплоть до настоящего времени; если та самая личность, которую я называю собой, не была одной из сторон в той беседе, моя память ложна; она дает отчетливое и точное свидетельство о том, что не является истиной. Каждый человек, будучи в своем уме, верит тому, что он четко помнит, и каждая вещь, о которой он помнит, убеждает его, что он существовал в то время, о котором он помнит.

Хотя память дает самое неопровержимое свидетельство о моем существовании как тождественной личности, которая делала такие-то вещи в такое-то время, у меня может быть и другое хорошее доказательство в пользу событий, что случались со мной, о которых я не помню: я знаю, кто носил меня в утробе и кормил грудью, но не помню эти события.

Здесь можно заметить (хотя в этом наблюдении не

было бы необходимости, если бы некоторые великие философы не противоречили ему), что не мое воспоминание о всяком моем действии делает меня той личностью, которая совершила его. Это воспоминание делает меня знающим с уверенностью о том, что я совершил его; но я мог бы совершить его, даже если не помню об этом. Отношение между мной и тем действием, выражаемое словами «я это сделал», было бы таким же, хотя у меня не осталось бы ни малейшего воспоминания о нем. Заявление о том, что мое воспоминание о совершении чего-либо, или — как некоторые предпочитают выражаться — что мое осознание того, что я нечто сделал, делает меня совершившим это, является для меня такой же бессмыслицей, как заявление о том, что моя вера в сотворение мира делает его сотворенным.

Когда мы выносим суждение о тождестве остальных личностей, а не своей, то действуем на иных основаниях и определяем его из многообразия обстоятельств, которые иногда создают крепчайшую уверенность, а иногда оставляют место для сомнения. Тождество личностей часто предоставляет материал для серьезных судебных разбирательств. Но никто в здравом уме никогда не сомневался в собственной тождественности, поскольку люди о ней отчетливо помнят.

Тождество личности — это совершенное тождество: там, где оно реально, оно не допускает степеней; и невозможно, чтобы личность была отчасти той же самой, а отчасти другой; потому что личность — это *монада*, и она не делится на части. Свидетельство в пользу тождества других личностей, а не собственной, действительно допускает любые степени, и отсюда мы приписываем достоверности такого тождества наименьшую степень вероятности. Но тем не менее истинно, что одна и та же личность является полностью одной и той же и не может быть такой частично или только в некоторой степени.

По этой причине я сначала рассмотрел тождество личности как нечто совершенное в своем роде и как естественную меру того, что несовершенно.

Возможно, мы первоначально выводим наше понятие тождества из той естественной убежденности, которая

есть у каждого человека с тех пор, как в нем забрежит разум, относительно его собственного тождества и непрерывного существования. Все операции нашего ума последовательны и не обладают непрерывным существованием. Но у мыслящего существа непрерывное существование есть, и у нас есть непобедимая вера в то, что оно остается тем же самым при всех изменениях в его мыслях и деятельности ума.

Наши суждения о тождестве чувственных объектов, кажется, в значительной степени формируются на тех же основаниях, что и наши суждения о тождестве других личностей, помимо нашей.

Где мы наблюдаем сильное сходство, там мы склонны предполагать тождество, если не появляются причины считать иначе. Два сколь угодно похожих объекта, когда они воспринимаются в одно и то же время, не могут быть одним и тем же объектом; но, если они представлены нашим чувствам в разное время, мы склонны думать, что это один и тот же объект, только из-за их сходства.

Естественный ли это предрассудок или развившийся по какой-нибудь причине, он непременно проявляется в детях с младенчества; а когда мы взрослеем, он в большинстве случаев подтверждается опытом: ведь мы редко обнаруживаем двух представителей одного вида, у которых нет очевидных различий.

Человек призывает вора к ответу, обнаружив у него свою лошадь или часы, только на основании сходства. Когда часовщик клянется, что продал эти часы определенному человеку, его свидетельское показание основано на сходстве. Показания свидетелей о тождестве личности обычно не основываются на каких-либо иных доказательствах.

Таким образом, видимо, доказательство нашего собственного тождества, насколько мы помним, полностью отличается от доказательства тождества других личностей или чувственных объектов. Первое основано на памяти и дает несомненную достоверность. Последнее основано на сходстве и на других обстоятельствах, которые во многих случаях не настолько убедительны, чтобы не оставлять места для сомнения.

Также можно заметить, что тождество чувственных

объектов никогда не совершенно. Все тела, так как они состоят из неисчислимых частей, которые могут быть разъединены по множеству разных причин, претерпевают непрекращающиеся изменения своего содержания, увеличиваясь, уменьшаясь, изменяясь незаметно. Когда такие перемены постепенны, то, поскольку язык не имеет возможности дать разные названия каждому из различных состояний такой изменяющейся вещи, сохраняется то же самое название, и вещь рассматривается в качестве той же самой. Так, мы говорим о старой власти, которая совершала что-нибудь сто лет назад, хотя сейчас нет ни одного живого человека, который имел отношение к этой власти. Мы говорим «дерево» и о посаженном семени, и о том дереве, что в лесу. Военный корабль, у которого последовательно поменяли его якоря, снасти, паруса, мачты, обшивку и шпангоуты, останется тем же самым, пока сохраняет то же самое название.

Следовательно, тождество, которое приписывается телам, естественным ли, искусственным ли, не является совершенным тождеством; это, скорее, нечто, называемое тождеством для удобства речи. Оно допускает сильное изменение предмета при условии, что изменение постепенно; иногда это даже полное изменение. Изменения, которые в обыденном языке совместимы с тождеством, отличаются от тех изменений, которые считаются разрушающими его, и отличаются они не по виду, а по количеству и степени. Тождество не имеет постоянной природы, когда речь идет о телах; и вопросы о тождестве тела очень часто являются вопросами о словах. Однако когда тождество применяется к личностям, оно не может быть двусмысленным, не допускает степеней, большего или меньшего тождества. Это основа всех прав и обязанностей и всякой ответственности; и понятие о нем точно и непреложно.

## Глава VI. О подходе г-на Локка к тождеству нашей личности

В длинной главе «О тождестве и различии» г-н Локк сделал много искусных и справедливых наблюдений, но некоторые из них, я думаю, невозможно отстоять.

Я рассмотрю только его мнение о *тождестве* нашей собственной *личности*. Его учение об этом предмете осуждалось епископом Батлером<sup>1</sup> в коротком очерке, добавленном к его «Аналогии», и с его мнением я совершенно согласен.

Тождество, как было отмечено в главе IV этого опыта, предполагает непрерывное существование объекта, которому приписывают тождество, и поэтому оно может применяться только к вещам, которые существуют непрерывно. Пока какое-нибудь существо продолжает существовать, оно остается одним и тем же существом; но два объекта, у которых есть разное начало и разный конец их существования, никак не могут быть одним и тем же. С этим, думаю, г-н Локк согласился бы.

Он замечает — весьма справедливо — что для того, чтобы узнать значение «одной и той же» личности, мы должны рассмотреть, что означает слово *личность*; и он определяет личность как разумное<sup>2</sup> существо, наделенное разумом [reason] и сознанием, и последнее, как он считает, неотделимо от мышления.

Из этого определения личности должно следовать с необходимостью, что, пока разумное существо продолжает существовать и быть разумным, оно должно быть одной и той же личностью. Заявление о том, что разумное существо — это личность, и что, тем не менее, личность перестает существовать, в то время как разумное существо продолжает, или что личность продолжает существовать, в то время как разумное существо перестает, — это, как я понимаю, явное

1. Рид имеет в виду Джозефа Батлера и его книгу «Аналогия о религии, естественной и открытой, к строению и направлению природы» (Butler J., The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature. London: John and Paul Knapton, 1740) — *Примеч. пер.*

2. Словом «разумное» тут я перевожу прилагательное «intelligent», указывающее на обладание способностью разуметь (т. е. «understanding»), или интеллектом. В классическом русском переводе Локка используется слово «мыслящее» (см. Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т.1. М.: «Мысль», 1985. С. 387), которое в данном случае мне представляется неточным переводом, т.к. предполагает, что личность является мыслящей всегда, что противоречит как представлению Локка о мышлении, так и теории Локка о личности. — *Примеч. пер.*

противоречие.

Можно было бы подумать, что определение личности полностью выяснило бы природу тождества личности, или то, в чем оно заключается, хотя кроме этого еще остался бы вопрос, как мы приходим к знанию о тождестве нашей личности и уверенности в нем.

Г-н Локк говорит<sup>5</sup> нам, однако, что «тождество личности, то есть одинаковость рационального существа, заключается только в сознании, и насколько это сознание может быть распространено в прошлое на любое действие или мысль в прошлом, настолько простирается тождество той личности. Так что, каким бы ни было это сознание относительно настоящих или прошлых действий, есть одна и та же личность, которой они принадлежат» [2].

У этого учения есть несколько странных следствий, которые автор осознавал. Например, если одно сознание можно перенести из одного разумного существа в другое — невозможность этого, как он считает, нельзя показать — то два или двадцать разумных существ могут быть одной и той же личностью. И если разумное существо утратит осознание действий, совершенных им, — что, несомненно, возможно — то оно не является личностью, которая совершила те действия; так что одно разумное существо может быть двумя или двадцатью разными личностями, если оно будет столь часто утрачивать осознание своих предшествующих действий.

Есть еще одно следствие этого учения, которое не менее необходимо следует из него, хотя г-н Локк, возможно, не видел его. Оно состоит в том, что человек может быть и в то же время не быть личностью, которая совершила определенное действие.

Предположим, что отважный офицер, которого выпорол за кражу фруктов из сада, когда он был школьни-

ком, захватил вражеское знамя во время своей первой кампании и впоследствии стал генералом; предположим также — а это должно признаваться вероятным — что когда он захватывал это знамя, то осознал, что был выпорот в школе, а когда стал генералом, то осознал, что захватил то знамя, но полностью утратил осознание своей порки.

Из предположенного следует, по учению г-на Локка, что тот, кого выпорол в школе, является той же личностью, которая захватила знамя, и что тот, кто захватил знамя, является той же личностью, которая стала генералом. Откуда следует, если в логике есть хоть что-то истинное, что этот генерал — та же личность, которую выпорол в школе. Но сознание генерала не доходит до его порки; следовательно, согласно учению г-на Локка, он не является той личностью, которую выпорол. Следовательно, тот генерал является и в то же время не является той же самой личностью, которую выпорол в школе [3].

Оставим следствия данного учения для тех, у кого есть свободное время для того, чтобы проследить их; относительно самого учения мы можем заметить:

*Во-первых*, что г-н Локк приписывает сознанию убежденность в наших прошлых действиях, как будто человек может сейчас осознавать то, что делал двадцать лет назад. Невозможно понять, что это могло бы означать, если только под сознанием не подразумевают память, единственную способность, при помощи которой мы обладаем непосредственным знанием о наших прошлых действиях [4].

Иногда в обыденной речи человек говорит, что он осознает, что делал какую-нибудь вещь, имея в виду, что отчетливо помнит о том, что он ее делал. В простой речи закрепление точных границ между сознанием и памятью излишне. Ранее это было показано в отношении чувств и памяти; и поэтому четкое воспоминание иногда называют чувством, иногда сознанием, никак не беспокоясь о точности.

Но в философии нужно избегать такого, иначе мы станем путать разные способности ума и приписывать одному то, что в действительности принадлежит другому. Если человек может сознавать, что он делал двад-

5. Это пересказ (недословная цитата) главы 27 (начиная с пункта 9) из книги 2 «Опыта о человеческом разумении» Дж. Локка. Перевод этого отрывка выполнен в соответствии с переводом этой книги: Локк Дж. Сочинения в 3-х т. Т.1. Опыт о человеческом разумении. М.: Мысль, 1985. Далее Т. Рид критикует другие положения Локка о тождестве личности и связи сознания с этим тождеством (гл. 27–29 «Опыта...») — *Примеч. пер.*

цать лет или двадцать минут назад, то память вообще не нужна, равно как и нет нужды допускать существование такого рода способности. Способности сознания и памяти в основном различаются тем, что первая из них — это непосредственное знание о настоящем, а вторая — непосредственное знание о прошлом[5].

Если, следовательно, правильно выразить понятие г-на Локка о тождестве личности, то получается, что тождество личности заключается в отчетливом воспоминании [*distinct remembrance*]; ведь даже если говорить в общепринятом смысле, что я осознаю минувшее действие, то это означает не что иное, как то, что я отчетливо помню, что совершил это действие.

*Во-вторых*, можно заметить, что в этом учении не только сознание смешивается с памятью, но и, что еще более странно, тождество личности смешивается со свидетельством, которое есть у нас о тождестве нашей личности.

Истинно, что мое воспоминание о том, что я сделал нечто, — это мое свидетельство в пользу того, что я — та же личность, которая сделала нечто. И я склонен считать, что г-н Локк имел в виду это. Но говорить, что мое воспоминание о том, что я сделал нечто, или мое сознание делает меня личностью, которая сделала нечто, — по-моему, чересчур вопиющая бессмыслица, чтобы приниматься во внимание всяким человеком, который понимает значение этих слов; ибо тогда памяти или сознанию приписывается странная магическая способность создавать свой объект, хотя этот объект должен существовать до памяти или сознания, которые создали его.

Сознание — это свидетельство одной способности; память — другой способности; и утверждать, что свидетельство является причиной засвидетельствованного, несомненно абсурдно, если есть вообще что-то абсурдное, и это не могло утверждаться г-ном Локком, если только он не спутал свидетельство с тем, о чем оно свидетельствует.

Когда находят украденную лошадь, и хозяин заявляет о своих правах на нее, то судья или очевидцы могут обладать единственным свидетельством в пользу того, что она та же лошадь, которая была в его собствен-

ности, — сходством. Но не будет ли смешно делать из этого вывод, что тождество лошади состоит лишь в сходстве? Единственным свидетельством, которое есть у меня в пользу того, что я — та же личность, которая сделала определенные вещи, является то, что я отчетливо помню, что я их сделал; или, как выражается г-н Локк, я осознаю, что сделал их. Заключать из этого, что тождество личности состоит в сознании, — это аргумент, которым, если бы он имел какую-то силу, можно было бы доказать, что тождество украденной лошади состоит исключительно в сходстве.

*В-третьих*, не странно ли, что одинаковость или тождество личности должно заключаться в чем-то непрерывно изменяющемся и не остающемся одинаковым даже в течение двух минут?

Наше сознание, наша память и всякая операция ума, тем не менее, все время находится в течении, подобно речной воде или подобно самому времени. Сознание, которым я обладаю в течение этого мгновения, является таким же сознанием, которое у меня было мгновением раньше, не более, чем это мгновение является прошлым мгновением. Тождество может быть подтверждено только относительно вещей, которые имеют продолжительное существование. Сознание и любой вид мысли кратковременны и мимолетны и не обладают продолжительным существованием; и поэтому если тождество личности заключается в сознании, то естественным следствием отсюда будет то, что ни один человек не остается одной и той же личностью в течение любых двух мгновений его жизни; и так как право и справедливость наград и наказаний опираются на тождество личности, ни один человек не сможет нести ответственность за свои действия.

Но хотя я считаю это неизбежным следствием учения г-на Локка касательно тождества личности, и хотя некоторым людям по этой причине его учение может больше нравиться, я отнюдь не приписываю ничего подобного г-ну Локку. Он был слишком хорошим человеком для того, чтобы не отвергать с отвращением такое учение, из которого выводятся эти следствия.

*В-четвертых*, есть много выражений, применяемых г-ном Локком в обсуждении тождества личности, кото-

рые для меня совершенно непонятны, если только мы не предположим, что он смешивал ту одинаковость или тождество, которое мы приписываем индивиду, с тождеством, которое в обыкновенной речи часто приписывается множеству индивидов одного вида.

Когда мы говорим, что боль и удовольствие, сознание и память являются одинаковыми во всех людях, эта одинаковость может означать только сходство, или одинаковость рода. То, что боль одного человека может быть той же самой индивидуальной болью другого, не менее невозможно, чем если бы один человек был другим; боль, которую я ощущал вчера, может быть болью, которую я ощущаю сегодня, не более, чем вчерашний день может быть сегодняшним; и то же самое можно сказать о всякой операции ума. Один и тот же род или вид операций может происходить в разных людях или в одном человеке в разное время; однако невозможно, чтобы одна индивидуальная операция происходила в разных людях или в одном человеке в разное время.

Следовательно, когда г-н Локк говорит об «одном и том же сознании, непрерывно продолжающемся сквозь последовательность различных содержаний»; когда он говорит о «повторении идеи прошлого действия тем же самым сознанием, которое было у нас сначала» и об «одном и том же сознании, простирающемся на прошлые и будущие действия», эти выражения для меня непостижимы, разве только он имеет в виду не одно индивидуальное сознание, а то сознание, которое похоже, или того же рода.

Если тождество нашей личности заключается в сознании, то, так как это сознание может быть в течение любых двух мгновений одним и тем же не индивидуально, а только быть одного рода, отсюда бы следовало, что мы в течение двух мгновений являемся не одними и теми же индивидуальными личностями, а одним родом личностей.

Поскольку наше сознание иногда прекращает существовать, например, во время глубокого сна, постольку наше тождество личности должно прерываться вместе с ним. Г-н Локк признает, что одно и то же не может иметь два начала существования, так что наше тождество безвозвратно пропадало бы каждый раз, ког-

да мы перестаем думать, пусть даже лишь в течение мгновения[6].

## Примечания

[1] Тождество — это отношение между нашими знаниями о вещи, а не между вещами самими по себе. В этом предложении было бы, следовательно, лучше сказать: «отношение между вещью, *известной как существующая* в одно время, и вещью, *известной как существующая* в другое время». — *Примеч. Гамильтона.*

[2] См. «Опыт...», книга II, гл. XXVII – XXIX. Отрывок дан, чтобы передать суть учения Локка, в виде цитаты из текста, но она не дословна. Гораздо раньше Батлер, которому эта заслуга обычно приписывается, напал на учение Локка о тождестве личности и опроверг его. Это было сделано даже самым ранним его критиком, Джоном Сёржантом, чьи слова — так как он автор, полностью неизвестный историкам философии, и его труды крайне редки — я процитирую. Он аргументирует так: «Но обсудим данный пункт. Осознание любого действия, которое у нас есть сейчас или было, есть ничто кроме нашего знания, которое принадлежит нам; и так как мы оба соглашаемся и с тем, что не имеем врожденных знаний, из этого следует, что все и действительные, и унаследованные знания, которые у нас есть, являются приобретенными или случайными для субъекта или знающего. *Для чего человек, или то, что будет знающим, должно получать индивидуальность или личность из иных принципов прежде этого знания, называемого сознанием; и, следовательно, человек будет удерживать свое тождество, или продолжать быть тем же самым человеком, или (что равнозначно) быть той же личностью, до тех пор, пока имеет такие индивидуализирующие принципы.* Каковы те индивидуализирующие принципы, которые составляют этого человека, или этого знающего инди-

*видуума*, я показал выше. Будет, в таком случае, весьма очевидно, что человек должен быть одним и тем же, прежде чем он сможет узнать или осознать, что он является одним и тем же, и все его (Локка) вымученные изыскания и сумасбродные следствия, которые построены на том предположении, что сознание индивидуализирует личность, не нуждаются в дальнейшем размышлении» — *Solid Philosophy Asserted* (London, 1696), Размышление XIV, параграф 14.

Такое же возражение было также сделано Лейбницем в его критике «Опыта...» Локка. См. «Новые опыты о человеческом разуме», часть II, глава XXVII. Чтобы показать наилучший критический отзыв об учении Локка о тождестве личности, отсылаю читателя к *Cours de Philosophie* М. Кузена, Tome II, Leçon XVIII. — *Примеч. Гамильтона*.

[3] Ср. параграф 565 *Traite des Premieres Veritez* Бюфье (Buffier), который делает похожее критическое замечание. — *Примеч. Гамильтона*.

[4] Локк — это нужно помнить — не показывает, как Рид, сознание в качестве способности, одинаковой с памятью; а под сознанием он, по сути, понимает разнообразные способности в виде множества особых модификаций. — *Примеч. Гамильтона*.

[5] Как уже утверждалось, все *непосредственное* знания о *прошлом* — это противоречие. Это наблюдение я не могу вновь повторять. См. примечание Б. — *Примеч. Гамильтона*.

Мы копируем отрывок, ссылаясь на это примечание, хотя это не более, чем повторение того, что было сказано раньше: «Так как оно не *присутствует в настоящем времени*, непосредственное знание о *прошлом* невозможно. Прошлое познаваемо только опосредованно в и через присутствующее видоизменение, касающееся его, отображающее его в качестве происшедшего. Разговор о непосредственном знании прошлого приводит к противоречию *in adjecto*. Ведь чтобы знать прошлое непосредственно, надо знать его *суть*; а знать *суть* — это знать как *существующее сейчас*. Но прошлое — это как раз отрицание существующего сейчас: само его понятие, следовательно, исключает возможность непосредственного знания о его сущности».

Вероятно, что под непосредственным знанием о прошлом Рид подразумевает «знание, произведенное не посредством подразумеваемого вмешательства чужого объекта, численно отличающегося от существующего и понимаемого умом объекта, а посредством представления прошлого или действительного объекта в уме и через него; другими словами, опосредованное знание в этом соединении обозначается как *не-эгоистическое*, а *непосредственное* знание — как *эгоистическое* представление». — *Примеч. Дж. Уокера, редактора сокращенного издания «The Intellectual Powers of Man»*; Reid T. (Author), Walker J. (Ed.) *Essays on the Intellectual Powers of Man (Abridged). With Notes and Illustrations from Sir William Hamilton and Others. Third edition. Cambridge: John Bartlett, 1852, P. 250.*

[6] В дополнение к уже процитированным и упомянутым трудам на тему личности и тождества личности примите во внимание Bouchitte, *Persistence de la Personnalite apres la Mort*, изданный в *Memoires* отделения Нравственности во Французской Академии, *Recueil des Savants Etrangers*, том II; Broussais, *De l'Irritation*, часть I, гл. V, раздел IV; «Анализ» Милля, гл. XIV, раздел VII; «Интеллектуальную философию» Янга, лекции XLIII, XLIV; Leroux, *De l'Humanite*, Введение. — *Примеч. Дж. Уокера, Op. cit. P. 253.*

# Ошибочно ли апофатическое богословие?

## Ответ на аргумент Е. Логинова

Текст Богдана Фауля

Иллюстрации Татьяны Орловой и Нади Андрееenko



**В** своей статье Е. Логинов сформулировал аргумент, доказывающий, что вера в существование Бога является необоснованной [Логинов 2017]. Я планирую отвергнуть данный аргумент. Сначала я формализую аргумент, после чего я проясню ключевые термины. Затем я буду анализировать одну из посылок. Я покажу, что эта посылка не обоснована, из чего следует, что аргумент не убедителен. После этого я покажу сложности, с которыми может столкнуться человек, отстаивающий истинность этой посылки.

Если я правильно понял автора, его аргумент можно формализовать следующим образом (в данный момент я буду использовать авторскую терминологию, хотя не во всем разделяю его выбор):

- (1) Если апофатическая теология не приоткрывает чего-то отличного от предыдущего опыта, то она ложна.
- (2) Апофатическая теология не приоткрывает чего-то

отличного от предыдущего опыта.

- (3) Апофатическая теология ложна.
- (4) Если лучшая теория о Боге ложна, то мы не имеем оснований считать, что Бог существует.
- (5) Апофатическая теология — лучшая теория Бога.
- (6) Лучшая теория Бога ложна.

Из (4) и (6) мы получаем:

- (7) Мы не имеем оснований считать, что Бог существует.

Данный аргумент является формально правильным дедуктивным аргументом. В данной статье я буду отвергать посылку (2), хотя перспективным путем считаю также отрицание посылок (4) или (5).

Перейдем к прояснению понятий. Для понимания аргумента следует уточнить, что Логинов понимает под словосочетанием «предыдущий опыт». Мне кажется



ся, что тут возможны две интерпретации, и важно их различать:

— Предыдущее знание о свойствах объекта.

— Предыдущее знание о существовании некоторых свойств.

Первую интерпретацию можно проиллюстрировать на следующем примере: допустим, в закрытой коробке лежит яблоко. Я не знаю, какого оно цвета. Когда я его увижу, то обрету новое знание о том, что объект в коробке обладает, например, свойством «быть красным». То есть в данной ситуации я получаю более конкретное знание (если яблоко действительно красное) об объекте, которого у меня не было до этого.

Представим вторую ситуацию: после открытия коробки я осознал, что яблоко обладает свойством X, которое я никогда до этого не встречал, и оно не похоже ни на какие известные мне свойства. Также все люди, сталкивающиеся с яблоком, видят X. Получается, что мы обнаружили новое свойство, которого раньше не было в нашем опыте. В своем аргументе, если я его правильно понял, Логинов рассуждает о новизне во втором смысле.

Когда я буду говорить о свойствах, которые нельзя редуцировать к известным нам свойствам или классам свойств, я буду называть их *необыденными свойствами*. И наоборот, свойства, которые либо нам известны, либо могут быть редуцированы к известным нам свойствам или классам свойств, я буду называть *обыденными свойствами*. Так, например, всемогущество является обыденным свойством, так как является модификацией свойства могущества. Свойство X из нашего примера, в свою очередь, является необыденным свойством, так как не может быть редуцировано ни к каким известным свойствам.

Следует также затронуть такой термин как «апофатическая теология». Под апофатической теологией Логинов понимает не только апофатическое богословие, но и элементы откровения (например, триединство Бога). Я же, однако, не буду смешивать эти понятия. Под апофатической теологией (апофатическим богословием) я буду понимать такую теологию, методологическим правилом которой является запрет на использование

обыденных свойств в описании Бога. Также в рамках данной статьи я буду отличать апофатическое богословие от мистического восприятия необыденных свойств.

Введем еще одно различие, которое мне кажется важным. Мы можем либо столкнуться с новым свойством в нашем опыте (как если бы мы открыли коробку и увидели свойство X своими глазами), либо узнать о существовании нового свойства от кого-то (например, если бы мне кто-то рассказал о свойстве X). Я не думаю, что Логинов требует от апофатической теологии того, чтобы с ее помощью мы столкнулись с необыденными свойствами в нашем опыте. Я не представляю себе, как мы можем получить опыт восприятия нового свойства (например, X) посредством одного лишь интеллектуального размышления. Поэтому я буду считать, что в аргументе Логинова речь идет не о том, что апофатическая теология должна давать нам опыт восприятия необыденных свойств, а о том, что с точки зрения апофатической теологии необыденные свойства должны существовать.

Используя новую терминологию, можно переформулировать посылку (2) следующим образом:

(2\*) Апофатическая теология не утверждает, что существуют необыденные свойства.

В новой формулировке посылка уже не кажется сильной (кому-то она даже покажется очевидно ложной). Доказав, что с точки зрения апофатической теологии существуют необыденные свойства, мы докажем ложность этой посылки, а следовательно, будем иметь возможность отвергнуть аргумент целиком. Следует также отметить, что я не увидел обоснования этой посылки в статье Логинова. Если этого обоснования там действительно нет, то аргумент изначально не является убедительным, так как не предоставляет оснований для принятия одной из посылок.

Так существуют ли необыденные свойства с точки зрения апофатического богословия? Если мы спросим богословов, они, конечно, ответят, что да. Например, с точки зрения апофатического богословия одинаково корректно утверждать, что Бог существует и что Он не существует. Также, например, одинаково корректно утверждать, что Бог единичен и множественен. Таких

примеров можно привести множество. Поэтому, если кто-то хочет отстаивать истинность посылки (2\*), он должен оспорить утверждения специалистов в рамках их собственной дисциплины. Мы не рискуем спорить с астрофизиками по поводу того, какие утверждения о мире делает астрофизика. Если мы это сделаем, мы столкнемся с очевидными трудностями. В точно такую же ситуацию мы попадем если будем спорить с богословами о том, какие утверждения о мире делает богословие. В связи с этим данный путь представляется мне бесперспективным.

Есть еще один способ спасти аргумент — доказать, что утверждение «существуют необыденные свойства» является проблематичным по каким-то общим причинам, не связанным с богословием (например, потому, что это утверждение влечет противоречие, или несовместимо с какими-то общепринятыми убеждениями и т.д.). В этой ситуации сторонник аргумента может обосновать посылку (2\*), не вдаваясь в детали того, что конкретно утверждает апофатическое богословие. Очевидно, что это будет требовать большой аргументативной основы. Получается, что для принятия посылки (2\*) необходимо подписаться под какими-то дополнительными утверждениями о мире. Это сделает аргумент более громоздким и уязвимым. К тому же кажется, что высказывание «существуют необыденные свойства» ничем не отличается от других повседневных высказываний. Если бы слепой человек вдруг увидел красный объект, то красный цвет был бы для него необыденным свойством. Без каких-либо трудностей человек сказал бы, что существуют необыденные свойства. В связи с этими соображениями мне кажется, что данная стратегия является очень сложной и малоэффективной.

Таким образом, если моя реконструкция аргумента верна, то можно подвести следующий итог. С моей точки зрения, аргумент Логинова не является убедительным аргументом в связи с тем, что не предоставляет обоснования одной из ключевых посылок — посылки (2). Более того, принятие посылки (2) является проблематичным в связи со следующими трудностями. Либо

придется оспаривать конкретные утверждения апофатических богословов касательно необыденных свойств, либо придется доказать общую проблематичность утверждения, что существуют необыденные свойства. Первый сценарий очень опасен, так как в нем легко попасться на недостаточном знании материала (если только Вы не являетесь профессиональным богословом). Второй сценарий является философски сложным. Он предполагает, что аргумент будет включать в себя дополнительные аргументы или предпосылки, в связи с чем могут появиться новые основания для критики. Более того, на первый взгляд утверждение «существуют необыденные свойства» не представляется проблематичным.



## Библиография

1. Логинов 2017 — Логинов Е.В. Одно затруднение, связанное с бытием Бога // Финиковый Компот. 2017. № 12. С. 78–82.

## Краткий ответ Е. Логинова

Я благодарен Богдану Фаулю за интерес, проявленный к моему небольшому рассуждению. Считаю разумным кратко пояснить мою позицию. Я считаю, что апофатическая теология предсказывает существование необыденных свойств, достоверными свидетельствами о которых мы не располагаем. Соответственно, посылку (2\*) я считаю ложной. Такой или аналогичной посылки в моем аргументе, удачен он или нет, не используется. Иными словами, я не считаю, что (2) и (2\*) эквивалентны, я разделяю (2), но не (2\*). Добавлю, что если всемогущество является, согласно Фаулю, обыденным свойством, то существование, единичность и множественность тем более не должны рассматриваться как необыденные.

Я действительно объединяю (или «смешиваю») апофатическую теологию и то, что Фауль называет «элементами откровения». Полагаю, что апофатическая теология ведет к мистической теологии, поэтому я воспринимаю их как части одного интеллектуального континуума. Признаюсь, что осознание этой особенности моей аргументации пришло ко мне уже после публикации статьи, и если бы это не произошло столь поздно, то я не преминул бы обратить на нее внимание читателя, на что последний был вправе рассчитывать. Я благодарю Богдана Владимировича за возможность исправить свою оплошность.

# "Когда философ делает свою работу хорошо..."

Иллюстрация Анны Григорьевой

**И**нтервью с Дániлом Николаевичем Разеевым, доктором философских наук, профессором Института философии СПбГУ, автором книг «В сетях феноменологии» (2004) и «Телеология Иммануила Канта» (2010).

*Финиковый Компот:* У Вас обширный опыт философской работы за рубежом. Каких элементов образовательной системы Запада особенно не хватает у нас (если, конечно, не хватает); видите ли Вы какие-то преимущества отечественного высшего философского образования перед зарубежным?

*Данил Разеев:* Я могу лишь в самых общих чертах судить о зарубежном образовании. В одном моменте, как мне представляется, отечественная и зарубежная системы образования сильно расходятся. В отличие от зарубежных стран, где мне удалось побывать, в отечественном академическом пространстве чувствуется



невыносимая тяжесть централизации образования, где погоду задают так называемые образовательные стандарты, в которых чиновники пытаются прописать каждый шаг образовательного процесса, в том числе по программе «философия». Это приводит, с одной стороны, к излишнему формализму образовательного процесса на каждом из его этапов, а с другой — к чрезвычайной загруженности студентов, которых пытаются научить всему и вся за короткий отрезок времени, зачастую вопреки их собственному выбору и интересам. «Извините, к сожалению, я не читал Аристотеля», — сказал мне однажды известный и уважаемый зарубежный философ. Он не постеснялся в этом признаться, потому что, по моим впечатлениям, западное философское образование отдает предпочтение инициативе, глубине погружения в содержание изучаемого предмета, а не энциклопедическому знанию истории философии в целом. В настоящий момент я не вижу преимуществ отечественного высшего образования перед зарубежным. Я скажу очень просто: если бы они были, то мы бы чаще видели имена выпускников наших вузов на страницах престижных философских журналов мира.

**ФК:** В некоторых статьях Вы указываете на институциональную принадлежность философа, с которым полемизируете, или называете город, в котором он работает. Есть ли, с Вашей точки зрения, какие-то интересные профессиональные различия между петербургским и московским философскими сообществами?

**Д.Р.:** Это, скорее, стилистический прием. Я не вижу принципиальной разницы между петербургским и московским философскими сообществами. Разумеется, различия между этими философскими сообществами существуют, но они, с моей точки зрения, обусловлены различием между петербургским и московским сообществами в целом, скажем, локальными языковыми различиями (из серии «бордюр или поребрик») или общественно-политическими (из серии «столица или провинция»).

**ФК:** Какие из областей философии Вы считаете наи-

более перспективными: если можно говорить о прогрессе и открытиях в философии, в каких проблемных областях можно ждать прорыва в ближайшие десятилетия? Можете ли Вы назвать, скажем, три-четыре главных достижений философии за последние 50 лет?

**Д.Р.:** Я думаю, что за последние сто лет несомненным достижением можно считать возникновение аналитической философии и развитие того ее ответвления, согласно которому философия сама по себе не совершает научных открытий, а работа философов состоит в логическом, концептуальном и лингвистическом анализе того, что формулируют ученые в ходе содержательных научных исследований. Честно говоря, в данный момент я не готов свести всю философию только к такому ее изводу, хотя и признаю, что эта позиция обеспечивает философии достаточно устойчивую исследовательскую гавань, которая дает и будет давать работу философам многих поколений. Лично я пока еще оптимистично смотрю на возможности философов решать определенные содержательные проблемы в сфере науки. Где именно? Возьмем, например, уровень феноменологического описания процессов и событий, который можно считать одним из тех базовых уровней, с которого начинается множество научных исследований. В такой работе трудной обойтись полностью без философов или найти им адекватную замену. Вот почему я думаю, что философы будут играть в ближайшее время достаточно важную роль в ходе научного изучения проблем, связанных с природой сознания, построением сильного искусственного интеллекта и развитием экологии.

**ФК:** Вы проделали удивительную интеллектуальную эволюцию: занимались немецкой классической философией, потом феноменологией, а сейчас — аналитической философией. С чем связаны такие изменения в темах и влияют ли как-то условные Кант и Гуссерль на Ваши нынешние взгляды?

**Д.Р.:** Много лет назад, прочитав одно из интервью немецкого философа Эрнста Тугендхата, перешедшего из сторонников феноменологии в аналитические философы, я был несколько раздосадован его фразой

о том, что 20 лет жизни, которые он потратил на изучение феноменологии, оказались для него потерянным временем. Я, напротив, очень благодарен тому времени, которое в моей интеллектуальной биографии тесно связано с изучением немецкой классической философии и феноменологии. В моем представлении, настоящий философ скорее приобретает, нежели теряет, когда научается способности говорить об одном и том же феномене, пользуясь разными философскими языками. Тому довольно много примеров в истории философии (скажем, Витгенштейн был аналитическим философом, но к некоторым проблемам он подступался с позиции, которую трудно назвать иначе нежели трансценденталистской). Возможно, аналитическая философия — не последний из языков философии, которым мне еще предстоит овладеть.

*ФК:* Часто говорят, что современные научные методы основаны прежде всего на статистике и математическом моделировании. При этом предполагается, что это верно не только для естественных наук, но и для лингвистики, истории и социологии. Философы же нередко определяют свою работу как концептуальный и феноменологический анализ. Как Вам кажется, насколько убедительна такая методология и приносимые ею результаты могут быть для представителей других областей знания?

*Д.Р.:* Некоторые философы считают, что ученые не мыслят. Некоторые ученые полагают, что философы не умеют считать. Иными словами, как у философов, так и у ученых традиционно есть повод обвинить друг друга в эпистемологической ограниченности. Опять же, если судить по моему собственному опыту, когда философ делает свою работу хорошо, а затем представляет ее результаты на доступном языке, это, как правило, вызывает уважение и интерес не только в среде коллег-философов, но и в среде ученых, которые занимаются смежной проблематикой.

*ФК:* Критикуя интерпретации экспериментов Либета, Вы, среди прочего, указываете на то, что в них смешиваются интенции первого и второго порядков:

свобода воли присуща только вторым, а в опыте изучаются первые. Правильно ли Вас понимать так, что главным различием между интенциями первого и второго порядка служит возможность реализовать первые (закурить сигарету, поступить в университет и т.п.) и принципиальную процессуальность и незавершенность вторых (воздерживаться от курения, искать знания и т.п.)? Если это верно, то нельзя ли описать дизайн эксперимента так: испытуемый имеет интенцию второго порядка «Выполнять задание экспериментатора» или, например, «Если мне захочется, то я пошевелю пальцем», и интенцию первого порядка «Хочу пошевелить пальцем»? И тогда измерение потенциала готовности для первого порядка будет одновременно сказываться и про второй порядок. В целом, интенции второго порядка представляются мне как бы прозрачными: смотря на них, мы всегда видим только интенции первого порядка.

*Д.Р.:* Дело не только и не столько в дискретности интенций первого порядка и непрерывности интенций второго порядка (это лишь некоторые из тех характеристик, которые им присущи). Попробую сделать акцент на еще одном важном моменте, который, кажется, Вы не учитываете. Я не случайно называю интенции второго порядка рефлексивными интенциями. Руководствуясь ими, мы не просто осуществляем какое-то физическое действие, но и делаем само это действие значимым (видимым) для себя и для других. Можно сказать, что интенции первого порядка ведут к действиям, а интенции второго порядка — к деяниям, или поступкам. Скажем, я сейчас могу встать и выйти из аудитории, закрыв за собой дверь, а могу встать и выйти, показательно хлопнув дверью. В первом случае я реализую интенцию первого порядка, которая завершается определенным действием. Во втором случае я делаю значимым само свое действие, оно становится видимым для Вас, после него повисает неловкая пауза (Вы начинаете думать, что Вы такого сказали мне, чем меня обидели, почему я так отреагировал, и так далее); иными словами, речь идет о поступке (о деянии), который не завершен и требует какой-то реакции. В этом смысле предложенный Вами дизайн эксперимента

не ухватывает в полной мере того, что я имею в виду, проводя различие между интенциями первого и второго порядков.

**ФК:** Вы защищаете нередуктивный физикализм, доктрину, утверждающую, что сознание есть в широком смысле физическое явление, но при этом эпистемически оно не сводимо к биологическим явлениям также, как последние — к физическим в узком смысле. Не получается ли так, что физическое в широком смысле — это просто все, что существует, и в этом смысле сказать, что сознание есть физическое, означает лишь сказать, что сознание существует?

**Д.Р.:** Не совсем. Утверждение о том, что сознание существует как часть физической реальности (что само по себе не так уж и мало!), — это лишь одна составляющая тезиса нередуктивного физикализма. Вторая его составляющая — это утверждение о том, что для понимания природы сознания недостаточно описать его работу в базовых физических, химических, биологических, а возможно, даже в когнитивных или функционалистских терминах. Для этого требуется создание специфического научного аппарата, благодаря которому объяснению (именно объяснению, а не элиминации из науки) стал бы доступен субъективный характер опыта, или опыт квалиа, или переживаний из перспективы первого лица.

**ФК:** Какая из существующих теорий тождества личности Вам ближе, и в чем Вы видите ее главную слабость: в каком отношении ее еще следует развивать?

**Д.Р.:** Думаю, что наиболее близка мне соматическая теория тождества личности (анимализм). Быть личностью — это временное свойство, присущее определенному типу организмов. Слабость такой теории в том, что она серьезно подрывает нашу веру в возможность дальнейшего существования личности в случае радикальных трансформаций организма или после его смерти (в том числе в возможность пересадки личности на другой биологический и/или физический носитель). Мне кажется, что этого не стоит бояться. Более перспективной мне представляется не борьба за пересадку

личности на другие носители, а развитие, я бы даже сказал разведение, плюрализма личностей на одном биологическом носителе, иными словами, развитие нескольких личностей в одном и том же организме в ходе его жизненного цикла.

**ФК:** О чем Вы никогда не думали?

**Д.Р.:** Я не думал о любви и счастье. С философской точки зрения эти темы казались мне банальными. Теперь я понимаю, что я ошибался. Об этом обязательно надо думать.

# Мы — животные

Иллюстрация Ивана Фомина



**И**нтервью с Эриком Олсоном, профессором Шеффилдского университета, автором книг «Человеческое животное: тождество личности без психологии» (1997). «Что мы есть? Исследование по онтологии личности» (2007). Подготовка интервью и беседа — Евгений Логинов и Андрей Мерцалов; перевод — Артём Юнусов.

*Финиковый Компот:* В интервью Вас часто спрашивают о том, как Вы пришли в философию — Вы отвечаете, что были в свое время очарованы Платоном. Оказался ли Платон для Вас только способом войти в философию или же его идеи каким-то образом влияют на Ваш подход к философии или определяют Ваш интерес к проблеме тождества личности?

*Эрик Олсон:* Думаю, что это все же был только способ войти в философию. У моего подхода к философии, конечно, есть общие черты с подходом Платона. У нас обоих есть склонность к метафизике и рационализму, и мы оба стараемся писать доступным образом. Однако я не думаю, что всему этому я научился у Платона.

*ФК:* Некоторые философы полагают, что анимализм совместим только с одной теорией в сфере философии сознания — с физикализмом. Другие утверждают, что единственная позиция в философии сознания, которая

несовместима с анимализмом, — это субстанциальный дуализм. Что вы думаете по поводу связи между анимализмом и философией сознания?

**Э.О.:** Физикализм — это позиция, согласно которой ментальные свойства суть физические свойства, либо же каким-то образом супервентны на них. Анимализм — это позиция, согласно которой мы являемся животными, биологическими организмами. Из анимализма следовал бы физикализм только в том случае, если для организма было бы невозможно обладать нефизическими свойствами или же свойствами, которые не являются каким-либо образом супервентными на физическом. А я не вижу оснований принимать подобный тезис. Однако я не могу рассуждать на эту тему с уверенностью, пока мне не объяснят, что значит для свойства быть нефизическим. Мне самому никогда не удавалось разглядеть ясное и существенное различие между физическими и нефизическими свойствами, и поэтому меня никогда особенно не интересовал физикализм.

Анимализм совершенно точно несовместим с утверждением о том, что мы являемся нематериальными субстанциями или же вещами, имеющими мыслящую, нематериальную субстанцию в качестве своей части. Я уверен, что в философии сознания есть и другие теории, которые несовместимы с анимализмом, однако прямо сейчас мне в голову ни одна такая теория не приходит.

**ФК:** Какова ваша позиция относительно тезиса Ричарда Суинберна о том, что термин «я» — это информативный жесткий десигнатор?

**Э.О.:** Ну, термин «я» является информативным в том смысле, что знать его значение — значит знать критерии его применения. Употребление слова «я» осуществляет референцию к тому существу, которое его произносит или пишет (в рамках речевого акта правильного типа — но не в случае, когда человек, например, рассказывает стихотворение или поет песню). Это слово, которое говорящие используют, чтобы осуществлять референцию к самим себе. Его значение сводится ровно к этому. Это отличает термин «я» от терминов

для естественных видов, таких как «вода». Вы можете знать, что значит «вода», не зная при этом, каким именно должно быть нечто, чтобы оно могло считаться водой.

Однако Суинберн иногда говорит, что информативный десигнатор — это десигнатор, значение которого вы знаете только в том случае, если вы «полностью знаете то, к чему он осуществляет референцию», и я не считаю, что термин «я» является информативным в этом смысле. Факт того, что мы знаем, что он осуществляет референцию к тому, кто говорит, ничего не сообщает нам о том, является ли этот говорящий чем-то материальным или чем-то нематериальным, чем-то простым или чем-то сложным, является ли он субстанцией, или событием, или юмовским «пучком перцепций», или чем бы то ни было еще. Этот факт ничего не говорит нам о том, к какого рода предмету этот термин осуществляет референцию, за исключением того, что у этого предмета есть определенные лингвистические способности. Знание значения слова «я» совместимо с полной неосведомленностью относительно метафизической природы его референта, точно так же, как знание значения слова «вода» совместимо с полной неосведомленностью относительно химической структуры его референта.

Таким образом значение термина «я» говорит нам только о том, как его применять. Оно говорит нам о том, в какой ситуации нечто должно находиться для того, чтобы это слово, будучи использованным, осуществляло референцию к этому нечто. Не более того.

**ФК:** На протяжении своей карьеры Вы предложили несколько формулировок аргумента мыслящего животного. Какую из них Вы сегодня считаете наиболее сильной и убедительной?

**Э.О.:** В моем понимании различия между этими формулировками являются поверхностными и незначительными с философской точки зрения. Центральная мысль следующая: этот биологический организм — тот, который некоторые философы предпочитают называть моим телом, — мыслит. Я мыслю. Но дело не

обстоит так, что здесь и сейчас имеется сразу два мыслящих существа: я и некий разумный организм. Отсюда элементарно логически следует, что я и есть этот организм. А это, в свою очередь, подразумевает, что условия моего сохранения во времени являются также условиями сохранения во времени этого организма. То же самое верно и в случае других человеческих личностей. Любой, кто это отрицает, любой, кто полагает, что, например, условия нашего сохранения во времени отличны от условий сохранения во времени человеческого организма, оказывается вынужден отрицать одну из посылок этого аргумента.

Мне кажется, что это очень простой аргумент. Большинство антианималистов указали, какую именно посылку они считают ложной, что невероятно повысило качество дискуссии о тождестве личности по сравнению с тем, каким оно было еще двадцать лет назад. Что меня все еще удивляет, так это то, сколько хороших философов понимают этот аргумент неправильно или игнорируют его. Они отрицают, что мы являемся организмами, но не находят нужным указать, какая именно из посылок аргумента является ложной (или почему, вопреки видимости, заключение не следует из посылок). Я не знаю, как сделать этот аргумент еще яснее.

**ФК:** Заключение аргумента мыслящего животного является утверждение о том, что мы являемся человеческими животными. Однако, кажется, он не доказывает того, что мы являемся человеческими животными именно сущностным образом. Может ли утверждение о том, что мы являемся мыслящими животными, однако не являемся таковыми сущностным образом, быть совместимым с анимализмом?

**Э.О.:** Заключение этого аргумента является утверждение о том, что мы представляем собой организмы. И поскольку те организмы, которые мы собой представляем, так уж случилось, являются человеческими животными, мы представляем собой человеческих животных. Само по себе это не подразумевает, что мы являемся человеческими животными именно сущностным образом. Все зависит от того, являются ли человеческие животные организмами, или челове-

скими животными, акцидентальным или сущностным образом, а это уже отдельный вопрос. Мне неизвестны никакие серьезные теории, согласно которым нечто, что фактически является биологическим организмом могло бы существовать, не будучи биологическим организмом, однако это вопрос о метафизике организмов — вопрос совершенно независимый от того, являемся ли мы с вами организмами или не-организмами.

Я не думаю, что мы являемся *человеческими* животными сущностным образом. По крайней мере, это явно неверно, если биологический вид организма является для него акцидентальным свойством, как то обычно утверждают философы биологии.

**ФК:** Вы утверждаете, что человеческие животные являются животными именно сущностным образом. Есть ли у вас какой-то аргумент в пользу подобного шага? Или вы считаете его очевидным и рассматриваете противоположный шаг как явно странный?

**Э.О.:** Нет, в нем нет ничего очевидного. Причина по которой я считаю, что человеческие животные являются животными именно сущностным образом, заключается в том, что я не могу представить, каким образом было бы возможно, чтобы что-то, что фактически является человеческим животным — или же каким бы то ни было иным животным, — могло существовать, не будучи животным. Если бы, например, мой мозг был изъят из моей головы и сохранялся бы живым в некоем контейнере, то это, возможно, могло бы дать основания полагать, что я существую в этом контейнере, но было бы неверно полагать, что в этом контейнере существует животное. Животное в этом случае просто потеряло бы орган, подобно тому как оно могло бы потерять свою печень. Точно так же, если бы мои органы постепенно один за другим были бы изъяты и заменены неорганическими протезами, так что в конце концов получилась бы неорганическая личность, сохраняющая воспоминания о моей жизни, то нельзя было бы сказать, что животное постепенно становилось неорганическим, так что в конце концов оно целиком стало состоять из металла, пластмассы и кремния. Изымая часть животного, мы бы просто делали его меньше. Протезы становились

бы частью его окружающей среды. К тому времени, когда мы заменили бы его последние органические составляющие, от животного бы ничего не осталось — оно прекратило бы существовать.

Поэтому я рассматриваю тезис о том, что мы являемся животными только акцидентальным образом как чрезвычайно сомнительный, или, как вы сами выражаетесь, «странный». Однако его странность не является очевидной. Эта странность обнаруживается только когда мы внимательно рассматриваем следствия, который этот тезис за собой влечет. (Не знаю, заинтересует ли это вас, но я кратко рассматриваю этот тезис в своей статье *What does it mean to say that we are animals?* // *Journal of Consciousness Studies*. 2015. Vol. 22. No. 11–12. P. 84–107).

**ФК:** Верно ли я понимаю, что анимализм, которого Вы придерживаетесь, предполагает в качестве своего условия модальный скептицизм? Потому что, если это не так, то аргумент зомби мог бы рассматриваться в качестве угрозы аргументу мыслящего животного.

**Э.О.:** Под аргументом зомби, я полагаю, вы попытаете попытку показать путем апелляции к априорным модальным интуициям, что возможно существование чего-то физически тождественного сознательному существу, и имеющего точно такое же поведение, но лишённого при этом сознания. Это подразумевало бы, что сознание не является физическим свойством. Я в достаточной мере скептик в вопросе модальностей, чтобы не придерживаться в данном случае никакой позиции: я не симпатизирую ни попыткам показать, что зомби являются возможными, ни попыткам продемонстрировать обратное. (При этом я не являюсь полным скептиком в отношении модальностей: я полагаю, что сегодняшняя погода могла бы быть и иной и что число 42 не могло бы быть простым. Мой скептицизм распространяется только на модальные суждения, связанные с ситуациями, которые сильно удалены от актуального мира — т.е. как раз на тот род суждений, в отношении которых среди философов отсутствует согласие). Однако между такого рода скептицизмом и анимализмом нет очевидной связи.

Я не рассматриваю аргумент зомби в качестве угрозы аргументу мыслящего животного. Даже если на самом деле могло бы существовать полностью лишённое сознания существо, идентичное в физическом смысле мне, какой я есть прямо сейчас, это не было основанием для того, чтобы сомневаться в том, что данный человеческий организм имеет сознание (Подобно тому как тот факт, что сегодня могло бы быть сыро, не является основанием для сомнения в том, что на самом деле сегодня сухо, когда сегодня, судя по всему, действительно сухо). В аргументе зомби утверждается, что существо, являющееся в физическом смысле полностью подобным мне, может не обладать сознанием, поскольку законы природы, связывающие состояния мозга с сознательными состояниями, могли бы быть иными, чем они есть фактически. Его защитники не считают, что в нашем мире есть зомби, а только утверждают, что они существуют в мирах с иными законами природы. Чтобы подорвать аргумент мыслящего животного, аргумент зомби должен был бы утверждать, что зомби совместимы с актуальными законами природы — т.е. что номологически возможно, чтобы человеческие животные, населяющие нашу планету, были зомби, будучи составлены из той же самой материи, что и сознательные существа, идентичные им в физическом смысле. Многие оппоненты анимализма, кажется, действительно придерживаются подобной позиции, однако не на основании аргумента зомби (см. *The Zombies among us* // *Noûs*. 2018. Vol. 52, P. 216–226).

**ФК:** Согласны ли Вы, что из анимализма следует пердурантизм?

**Э.О.:** Пердурантизм — это позиция, согласно которой продолжающиеся во времени объекты состоят из темпоральных частей — предположительно, «произвольных» темпоральных частей, так что для любого промежутка времени, в который нечто существует, будь то долгий или короткий, непрерывный или дискретный промежуток, имеется темпоральная часть, которая существует только в нем. Между этой позицией и утверждением о том, что мы являемся животными, нет логической связи.

На самом деле, практически все пердурантисты отрицают, что мы представляем собой животных. Согласно пердурантизму, вопросы о том, что мы собой представляем и что обеспечивает нашу продолжительность во времени — это не метафизические вопросы, но лишь вопросы того, к каким рациональным, протяженным во времени существам отсылают наши личные местоимения и имена собственные. (Во всяком случае, это верно до определенной степени. Вопрос о том, есть ли у нас нематериальные души все равно остается метафизическим вопросом). Существуют разумные животные или, по крайней мере, животные, которые являются разумными на протяжении большей части своей жизни (за исключением периода их эмбрионального развития и, в случаях тяжелой деменции, их последних месяцев). Существуют также другие существа — темпоральные части животных — которые являются разумными на протяжении всего своего существования и к тому же сохраняют при этом высокую степень психологической связности. Назовем их «психологическими продолжателями». Широко распространенное убеждение в том, что наша продолжительность во времени заключается в некоего рода психологической связности, могло бы служить аргументом в пользу того, что наши личные местоимения и имена собственные осуществляют референцию к психологическим продолжателям, а не к животным. А если наши личные местоимения осуществляют референцию к не-животным, то и мы сами являемся не-животными.

**ФК:** Каковы, с Вашей точки зрения, отношения между анимализмом и биологическим подходом к тождеству личности? Следует ли из первого второй? Следует ли из второго первый?

**Э.О.:** Я полагаю, под биологическим подходом вы имеете в виду позицию, согласно которой некоего рода биологическая связность необходима и достаточна, чтобы мы (человеческие личности) продолжались во времени. Ответ на вопрос о том, следует ли это из анимализма, зависит от ответа на вопрос о том, является ли некоего рода биологическая связность необходимым и достаточным условием для того, чтобы

человеческое животное продолжалось во времени. Я полагаю, что да, но у меня нет уверенности на этот счет, и этот вопрос является независимым по отношению к вопросу о том, являемся ли мы животными.

Из биологического подхода, со своей стороны, не следует анимализм. Вполне можно было бы считать, что мы представляем собой определенные части животных — части, которые продолжают существовать во времени в силу некоего рода биологической связности. Однако я не вижу в такой позиции ничего привлекательного, и мне неизвестно, чтобы ее кто-нибудь придерживался.

**ФК:** Часто говорят, что история обсуждения проблемы тождества личности начинается с Локка. Но между ранним Новым временем и аналитической философией имеется огромный разрыв во времени. Можете ли Вы назвать отправную точку современной дискуссии по этой проблеме? Возможно, какую-то статью или книгу, которую можно рассматривать как своего рода Большой Взрыв?

**Э.О.:** Утверждения, касающиеся метафизической природы личности, можно обнаружить на протяжении всей истории философии. Вопрос о том, что именно обеспечивает продолжительность личности во времени, получил широкую известность после его обсуждения Локком в 1694 году. Я уверен, что он наверняка поднимался и раньше, однако по какой-то причине просто не вызвал широкой дискуссии. И со времен Локка он обсуждается достаточно регулярно. Я не думаю, что был какой-то «Большой взрыв», с которого началось современное обсуждение этой проблемы. Хотя труды Парфита с их яркими примерами и сильными вопросами, пожалуй, были наиболее влиятельными в этой сфере. Если сам вопрос тождества личности и получил более широкую известность в последние годы, то я подозреваю, что это связано с возрастающим интересом к метафизике в целом.

**ФК:** Вы знамениты отрицанием прямой связи между онтологией личности и метафизикой «Я» с одной стороны и вопросами моральной ответственности с другой. Значит ли это, что вы отрицаете, что тождество

личности является необходимым условием приписывания ей вины или похвалы?

Э.О.: Я не решил для себя этот вопрос. Анимализм (вместе с биологическим подходом к нашей продолжительности во времени) подразумевает, что кто-то другой может обладать психологической связностью по отношению ко мне, имея яркие воспоминания (или «квази-воспоминания») о моих поступках. Представьте себе, что мой мозг пересадили в вашу голову, так что вы помните все поступки, которые я совершал год назад точно так же, как я помню это прямо сейчас. Вам будет казаться, что эти поступки совершали вы. Они будут лежать на вашей совести точно так же, как они лежат на моей. Сделает ли это вас морально ответственным за эти поступки и подверженным вменению похвалы или вины, как это делает таковым меня в реальности? Может быть. Мы можем задать тот же вопрос относительно моего идеального двойника, созданного из точно таких же атомов, из каких создан я, размещенных в точно таком же порядке (Предположим, что я умираю вскоре после того, как он был создан, или что я был уничтожен в ходе процедуры удвоения). Этот двойник будет помнить (или квазипомнить) мои поступки точно так же, как я сам. Они будут лежать на его совести точно так же, как они лежат на моей. Будет ли он ответствен за них? Это непростой вопрос.

ФК: Марья Шехтман говорит, что ваши аргументы в пользу анимализма были одной из причин, заставивших ее поменять свою позицию в вопросе о тождестве личности с нарративной теории на жизненно-личностный подход. Согласны ли Вы, что анималистическая онтология личности и жизненно-личностный подход совместимы?

Э.О.: Объяснить коротко, что Шехтман подразумевает под жизнью личности — невыполнимая задача. Но ее позиция заключается в том, что личность — это нечто, обладающее жизнью личности. Более точно, количество личностей определяется количеством жизней личностей, так что необходимо, что каждая жизнь личности — это жизнь некоторой одной личности и у каждой личности имеется одна и только одна жизнь

личности. Кроме того, необходимо, что если некоторое существо является личностью, оно существует только пока продолжается его жизнь личности: никакая личность не может отклониться от траектории жизни своей личности. Если принять, что мы являемся личностями, чего никто не отрицает, то из этого следует, что у каждого из нас есть одна и только одна жизнь личности и каждый из нас существует только пока она продолжается (Однако эта позиция допускает, что любой из нас мог бы также существовать как не-личность, если бы у него не было жизни личности. Иными словами, в ее рамках не утверждается, что мы с необходимостью являемся личностями).

Эта теория в действительности не является ответом на вопрос характеристики — т.е. вопрос о том, что именно делает кого-то той конкретной личностью, которой он является. Она является ответом на «вопрос о личности», т.е. на вопрос о том, что значит быть личностью (практически все ответы на эти вопросы совместимы с утверждением о том, что мы являемся животными). Она также является ответом на вопрос о продолжительности во времени, т.е. на вопрос о том, что необходимо, чтобы личность сохраняла свое существование во времени, а именно, она утверждает, что если нечто является личностью в некоторый момент времени, то необходимо, что это нечто будет существовать в другой момент времени только в том случае, если именно та жизнь личности, которой это нечто обладало в первый момент времени, продолжается во второй момент времени. Она также является ответом на другой вопрос, который я называю «вопросом населенности», — что определяет, сколько людей существует в любой конкретный произвольный момент времени. Философы часто сами не до конца понимают, на какие именно вопросы они пытаются ответить своими теориями, и эта проблема стоит особенно остро в случае обсуждения вопроса тождества личности. Из этого вытекает множество самых разных недоразумений.

Шехтман считает, что жизненно-личностная теория исключает утверждение о том, что мы являемся животными. Вероятно, потому что человеческое животное не может иметь жизнь личности или же потому что

траектории существования человеческого животного и жизни его личности могут расходиться. Но я не знаю, почему она так думает. Я не нахожу в ее описании жизни личности никаких оснований ни для того, ни для другого утверждения. Она не предпринимает попытки описать возможные случаи, в котором траектории существования животного и жизни его личности расходились бы, или же указать на какое бы то ни было свойство, которым мы бы обладали согласно жизненно-личностной теории, но которым не может обладать никакое животное. И я не понимаю ее собственного объяснения того, что мы собой представляем. Прошу прощения, что не могу дать ответа получше.

**ФК:** Видите ли Вы какие-либо слабости, которые Ваш анимализм имеет как онтология личности? Есть ли какие-то проблемы, над которыми можно работать в этой области?

**Э.О.:** У любого философского тезиса есть свои слабости: он поднимает трудные вопросы, из него следует сомнительные следствия, и он не совместим с другими привлекательными позициями. Анимализм, например, плохо уживается с пердурантизмом (даже если логически они и совместимы). У пердурантизма много привлекательных черт — в свете проблемы нечеткости, например. Это действительно является слабостью анимализма, или его ценой.

У анимализма также существуют важные следствия для практической этики (например, в случае с проблемами сросшихся близнецов, человеческих эмбрионов и старческой деменции) и для философии религии (в случае проблем жизни после смерти и реинкарнации). В плане разработки этих следствий предстоит еще много работы. В той мере, в какой они сомнительны, наверное, это слабости данной позиции. Поскольку сам я полагаю, что аргументы в пользу анимализма являются более сильными, чем аргументы в пользу этических и теологических учений, которым он противоречит, я об этом особенно не беспокоюсь; но другие люди имеют иную точку зрения на эту проблему.

**ФК:** О чем Вы никогда не думали?

**Э.О.:** Почти обо всем. Соотношение тех тем, даже метафизических, о которых я действительно хоть сколько-то размышлял, к тем, о которых я не думал, близко к нулю. Всего один пример: я никогда не думал о природе сознания. Частично это связано с тем, что этот вопрос не достаточно ясен, чтобы я понимал, с чего мне начать о нем думать. Я не смог бы сказать с хоть сколько-то разумной степенью подробности, что можно было бы считать теорией сознания — даже плохой теорией сознания, — или на какой вопрос она должна давать ответ. Я также не уверен, что сознание действительно обладает той невероятной важностью, которую ему приписывают многие люди, — впрочем это не ценностное, а чисто автобиографические суждение.

Говоря более общо, я не могу продвинуться в какой-то теме далеко, до тех пор пока я не сформирую для себя четкого понимания обсуждаемого вопроса — а достижение этого этапа занимает у меня много времени. В большинстве случаев я вообще никогда его не достигаю. Здорово было бы иметь мудрые мысли по поводу широкого спектра философских проблем, но мой ум так не работает.

# Охота на колдуна из Черного Леса

Рецензия на сборник статей «Хайдеггер, “Черные тетради” и Россия»

Текст Марии Митлянской

Иллюстрация Александры Трифионовой

Данный сборник<sup>1</sup> был опубликован издательским домом «Дело», находящимся под руководством Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации в 2018 году, скромным тиражом в 1000 экземпляров. Издательство «Дело» тесно сотрудничает с издательством Института Гайдара. Узкому кругу ценителей трудов Мартина Хайдеггера они могут быть известны тем, что взялись за перевод и публикацию непосредственно «Черных Тетрадей» и успешно выпустили два первых тома, пользующихся большим спросом, несмотря на неоднозначную оценку перевода А.Б. Григорьева, до того работавшего в основном с литературой в жанре фэнтези, историческими и любовными романами. Научную редакцию данного перевода осуществил историк философии, культуролог, доктор философских наук, профессор отделения культурологии Высшей школы экономики Михаил Маяцкий.

1. Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия / под ред. М. Ларюэль и Э. Файя. М.: Издательский дом «Дело», 2018.

Рассматриваемая книга представляет собой коллективный труд ученых из Франции (5 работ), Германии (3 статьи), США (3 статьи) и Турции (1 статья). Все американские статьи, преисполненные агрессивной критикой Мартина Хайдеггера как философа, ректора и носителя неприкрытой нацистской идеологии, принадлежат перу Ричарда Волина — профессора истории, политической науки и сравнительного литературоведения. От гневного взора этого исследователя не ускользают и проблемы актуальной политической повестки: так, Волин комментирует актуальные проблемы США и называет Трампа «пророком обмана» [Волин 2017]. Литературный стиль Ричарда Волина сложно назвать сдержанным и вписывающимся в классические представления об академических трактатах. Этот типичный представитель западной концентрированной демократической системы ценностей окрестил «Черные Тетради» антифилософским трактатом, а его автора «одержимым грандиозными национал-политическими амбициями» (с. 214).

Следующий автор, создатель двух статей из данного сборника — Сидони Келлерер — доцент факультета

философии Кёльнского Университета, также не сочувствует коллегам, не поддерживающим идею о бескомпромиссной национал-социалистической ангажированности Хайдеггера. Более того, Келлерер усмотрел в сочинениях Ханны Арендт 70-х годов пособничество махинациям Хайдеггера, цель которых, по мнению автора статьи, — безоговорочное оправдание мыслителя. Слепо опираясь на выводы его исследования, можно утверждать, что «тевтонский колдун» не только был приверженцем фашизма, но и, всецело осознавая это, «отредактировал» часть своих трудов в угоду грядущим переменам. Что, к слову, действительно было распространенной практикой среди немецкой научно-интеллектуальной прослойки в поствоенный период. Однако в случае с Мартином Хайдеггером схожее заключение несколько расходится с результатами исследования В.В. Миронова и Д. Мироновой по тому же вопросу, представленными на конференции «М. Хайдеггер и современная философия» 2017 года, в рамках доклада «“Ein Knabe, der träumt” или “опьяненный властью”», впоследствии опубликованного в журнале «Логос» [Миронов, Миронова 2018].

Соотечественник Келлерера — Марион Хайнц в названии статьи заявляет более традиционный историко-философский модус — «Критика Хайдеггером “Бытия и Времени” в “Черных Тетрадах” 50-х годов». Однако с первых строк становится ясно, что заявленное в названии обсуждение онтологических проблем в свете сравнительного анализа этих двух трудов, призваны обесценить философский вклад Хайдеггера и вновь притянуть политику и рассуждения о Бытии вплотную друг к другу. Также несколько смущает, что автор отождествляет Dasein и человека. Обратившись к первоисточнику мы находим прямое опровержение подобному прочтению: «Но Dasein — не сущее, именуемое человеком, но бытийно-историческое основание сущности людей» [Heidegger 2009, 140].

Йоханнес Фриче, профессор философии (Босфорский университет, Стамбул, Турция), знаменит своим неординарным прочтением «Бытия и Времени». Он усмотрел полноценное отражение радикальной правой установки в вышеупомянутом хайдеггеровскомopus

magnum. Несмотря на предельно критическую стартовую позицию, статья Фриче, на мой взгляд, представляет немалый историко-философский интерес. Автор избегает ярких оценочных суждений, демонстрируя глубочайшее погружение в проблематику, предлагает подробный разбор непростой терминологии и не пренебрегает ссылками на те части «Черных Тетрадей», где Хайдеггер открыто и жестко критикует национал-социализм. Фриче аккуратен в формулировках и его выводы не звучат как судебный вердикт. Конечно, исследователь пишет о том, что Хайдеггер придерживался правых взглядов и презирал все либеральное, выставляя досократиков своего рода национал-социалистическими революционерами. Остается не совсем ясным, отчего Rechnung («расчет», как признак Machenschaft, переведенного как «махинации») представляется автором как либеральное явление.

Говоря о представителях французской школы, тексты которых вошли в сборник, стоит начать с вдохновителя и инициатора публикации — Эммануэля Файе. Или же «Файя», если следовать нормам транслитерации, греша против того, как сам французский мыслитель производит свою фамилию. Профессор новой и современной философии (Университет Руан-Нормандия) известен современным ученым-философам неоднократными призывами к политике крайне критического отношения к трудам Мартина Хайдеггера, в пределе — отказа от изучения его наследия. Файе считает, что Хайдеггер пользуется философским языком с целью реализации некой «метаполитической программы» в духе национал-социализма, что обесценивает его как мыслителя, так как расизм и философия несовместимы. На мой взгляд, представленные профессором доводы и последующие выводы несопоставимы по силе. Тем более, тезис о том, что национал-социализм занимает главное место в хайдеггеровской мысли, не соответствует научной этике беспристрастного прочтения источника. Тем не менее, обе статьи Файе и материалы интервью Александра Басова (впервые появившегося в 12-м номере журнала «Финиковый Компот»), опубликованные в данном сборнике, направлены на утверждение этого тезиса. Я же придерживаюсь позиции доктора

философских наук Е.В. Фалева о недопустимости «публичного суда над мыслителем». Решение примет сама история и лишь время может показать, чей вклад в философию будет признан последующими поколениями.

Статья «Евреи на выручку Хайдеггеру?», авторства Франсуа Растье — старшего сотрудника Национального центра научных исследований (НЦНИ) Франции, напоминает средневековый памфлет, призванный любыми методами высмеять злейшего врага. Ссылки на якобы непосредственные призывы «мэтра» (так называет Растье Хайдеггера) к полному истреблению евреев — не более чем искажение фактов. Неудивительно, что в цитируемых Растье местах из ЧТ нет и намек ни на еврейство, ни на борьбу с конкретными «врагами». Французского коллегу смутило упоминание *блѣмос*. Но чуть более внимательное чтение показывает, что последний является всеобщим принципом Гераклита, а вовсе не человеконенавистническим лозунгом доктора Геббельса. Агрессивно-насмешливая манера письма Растье не оставляет сомнения относительно его предвзятого отношения к обсуждаемому вопросу.

Последний автор, представитель Франции, — преподаватель философии Гаэтан Пени, посвятил свой очерк нашему соотечественнику Александру Дугину и его «хайдеггеристству». По мнению Пени, оригинальность последнего заключается в том, что он не отрицает, более того, превозносит период творчества Хайдеггера, именуемый нацистским, и полагает его ключом к толкованию всех остальных трудов. Дугин под пером Пени предстает перед нами как зловеющий ретранслятор западноевропейских, в частности, германских ультраправых настроений, небрежно и поверхностно «приправленных» славянским фольклором. Александр Гельевич, конечно, традиционалист, однако, он неоднократно выступал с критикой ксенофобии и радикального национализма.

Завершив чтение сборника, читатель может задать вопрос: а причем тут Россия? Лишь четверть статей сборника освящают темы, как-то связанные с нашей страной. Завесу тайны можно приоткрыть, если обратиться к личности второго редактора сбор-

ника. Марлен Ларюэль — французская ученая, ныне профессор-исследователь при Университете Джорджа Вашингтона (США). Ее профессиональные интересы лишь косвенно связаны с историей философии. Ларюэль специалист по социальным движениям, политической философии и национальным идеологиям на территории бывшего СССР и в странах Восточной Европы. Именно ее присутствие объясняет слово «Россия» в названии сборника.

Чтобы понять цели группы авторов и их общий настрой, достаточно прочесть аннотацию авторства Ричарда Волина: «Уже в “Бытии и времени” критика “повседневности” часто неотличима от антидемократической, протофашистской позиции Карла Шмитта или Эрнста Юнгера». Только едва ли предлагаемый насильственный агрессивный подход к решению раскрученной проблемы хайдеггеровского антисемитизма соответствует демократическим и либералистским ценностям, приверженцами которых себя позиционируют данные ученые. Не говоря уже о ценностях чисто научных.



## Библиография

1. Heidegger 2009 — Heidegger M. Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes. Band 71: Das Ereignis. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009;
2. Волин 2017 — Волин Р. Наш «Пророк обмана» // Поли СМИ. URL: <http://polismi.ru/politika/obratnaya-storona-zemli/1609-nash-prorok-obmana.html>
3. Миронов, Миронова 2018 – Миронов В.В., Миронова Д. Ein Knabe, der träumt, или Опьянение властью// Логос. Дело Хайдеггера. 2018. №5. Том 28. 149-182.

# Портрет в интерьере

## Рецензия на книгу Н.В. Мотрошиловой «Ранняя философия Эдмунда Гуссерля»

Текст Егора Фалёва

Иллюстрация Марины Миталевой

Книга Нелли Васильевны Мотрошиловой<sup>1</sup> посвящена ранним этапам философского становления Эдмунда Гуссерля, периоду, предшествующему выходу «Философии арифметики», и следующему за ним. Это поразительно детально и основательно исследование заполняет многие лакуны в нашем (и не только российском) представлении о Гуссерле, его становлении как философа и предпосылках этого становления.

Основным методом, используемым автором в данной книге, является биографический метод, пусть «биография» в данном случае — это прежде всего интеллектуальная и философская биография, но в случае такого человека как Гуссерль провести границу между «философской жизнью» и просто жизнью человеческой очень трудно, если вообще возможно. Поэтому предметом внимательного и крайне вдумчивого рассмотрения в книге становятся личные отношения и связи молодого Гуссерля, прежде всего в академической среде, и даже более широко — круг преподавателей в университете Галле, которые могли оказать на него влияние, и

даже архитектура и атмосфера, характер самого города Галле, в котором проходила молодость философа.

Здесь Нелли Васильевна явно следует пониманию истории, близкому тому, о котором говорил В. Виндельбанд: работа историка сродни работе художника, для него исторические факты и законы являются рамками картины, то есть он не должен выступать за границы исторической правды, но содержание самой картины является результатом его творческого воображения, реконструирующего целостную картину событий, скрытые взаимосвязи, неявные действующие причины и так далее. Так, в своей книге Нелли Васильевна опирается, по ее словам, «также и на то, что подсказывает мне *творческое воображение* [курсив мой — Е.Ф.], позволяющее не оставить в тени многие не всегда запечатленные в произведениях интеллектуальные связи, параллели, пересечения, противостояния, характерные для живого контекста взаимодействия творцов философской мысли уже далеко отстоящего от нас исторического времени» (с.152). Это без сомнения придает всей книге характер живого, увлекательного повествования, сродни роману о «приключениях идей».

Вместе с тем эта книга заставляет еще раз задуматься

---

1. Мотрошилова Н.В. Ранняя философия Эдмунда Гуссерля. (Галле, 1887–1901). М.: Прогресс-Традиция, 2018.

о границах применимости биографического подхода в истории философии. Как известно, Хайдеггер, например, считал, что биографический подход не может дать ничего ценного для понимания существенного содержания философских систем. В терминах позднего Хайдеггера любой, даже самый великий философ, не может постоянно пребывать на вершинах бытийно-исторического мышления, поднимаясь туда лишь в редкие моменты «призванности» бытием как событием. В остальное время своей жизни философ может оставаться обычным человеком, со своими слабостями и недостатками. Почему и как случилось, что именно этот человек именно в данный момент был «призван», чтобы «дать слово событию» — объяснять это можно бесконечно, но все объяснения будут лишь низводить «событие мышления» до уровня «усредненной понятливости». Если бы Гуссерль остановился в своем творчестве на «Философии арифметики», вряд ли ему уделялось бы в нынешней истории философии больше внимания, чем Штумпфу или Ласку. И лишь «Логические исследования» и особенно «Идеи I» сделали Гуссерля, в терминах Хайдеггера, «бытийно-историческим мыслителем», то есть мыслителем, сказавшим существенное слово в истории мышления. Делает ли это автоматически значимым и все остальное творчество Гуссерля? Если мы исходим из предпосылки реальности и значимости автора, постоянного субъекта или «локуса» философского творчества, тогда да, «Философия арифметики» заслуживает пристального внимания уже потому, что ее написал будущий автор «Идей». Если, напротив, исходить из критики субъекта и последующей деконструкции понятия «автора» в континентальной философии, то значение, скажем, «Философии арифметики» становится не самоочевидным. Но даже в этом случае все еще можно продемонстрировать историко-философскую значимость «Философии арифметики», уже не просто как элемента интеллектуальной биографии автора, а как первую форму воплощения тех же или сходных интуиций, которые позже воплотятся в более зрелых и бесспорно значимых произведениях философа. И, пожалуй, основной задачей Нелли Васильевны и основным достижением в ходе кропотливого



текстологического анализа «Философии арифметики» становится именно демонстрация этой смысловой преемственности между первой книгой Гуссерля и его более зрелыми феноменологическими работами. Как выражает эту мысль Нелли Васильевна: *«Действительно психологический материал уже объединялся с первым, несовершенным наброском нового типа анализа, который позволительно (со всеми нужными оговорками) назвать предфеноменологическим»* (с.521). Вывод этот доказан в ходе работы более чем убедительно.

В заключение остается только отметить, что автор планирует представить еще одну, вторую книгу на тему философского становления Э. Гуссерля, в работе встречается немало отсылок к этой планируемой книге и рассматриваемым в ней вопросам, что заставляет читателя предвкушать и с большим нетерпением ожидать выхода в свет второй части этого масштабного фундаментального исследования.

# Онтология «ненасамомделе»

## Рецензия на книгу В.Ю. Кузнецова «Единство мира в постнеклассической перспективе»

Текст Евгения Логинова

Иллюстрация Марии Сырысейвой

**В**асилий Кузнецов — один из самых влиятельных людей на философском факультете Московского университета. Во многом именно он определяет, что думает наше студенчество об онтологии, одной из важнейших академических философских дисциплин. И именно онтологической проблеме, проблеме единства мира, посвящена рецензируемая книга<sup>1</sup>, являющаяся частью многолетнего исследовательского проекта этого автора. А так как Московский университет является главным отечественным университетом, то не будет преувеличением сказать, что философские идеи Василия Кузнецова являются мейнстримом отечественной академической онтологии. Уже поэтому к ним стоит относиться серьезно.

В моем представлении, относиться к каким-то идеям серьезно означает внимательно, строчка за строчкой разбирать аргументы, которые эти идеи обосновывают, анализировать проблемы, которые эти аргументы призваны решить. Ниже я буду действовать в обычной для себя манере: буду обсуждать тезисы и доводы, представленные в рецензируемой книге, проверять их соответствие фактам. И хотя мне кажется, что это правильный способ философствования, в отношении этой

книги у меня есть ощущение, что, копаясь в формулировках, я упускаю нечто важное, то, что придает мысли Кузнецова особый шарм, который так пленяет многих людей. Однако сам Кузнецов, видимо, разделяет мое понимание серьезного отношения к философии. Он пишет, что «...для философии важнее и интереснее вовсе не позиция, занимаемая тем или иным мыслителем, а его концепция <...> и устройство аргументации, позволяющие достигать значимых результатов» (с. 29).

Сам Кузнецов, однако, вовсе не всегда следует своей максиме. Так, обсуждая представление Платона о едином, он пишет, что представление это было «апорийное, парадоксальное и антиномичное» (с. 34). Далее, не раскрывая этого понимания, автор приводит пространную цитату из А.Ф. Лосева и небольшую цитату из П.П. Гайденко, которые, как верно отмечается в книге, лишь комментируют в этих пассажах вывод Платона, а не показывают, как разумный человек, каким был, по всей видимости, Платон, мог к таким выводам прийти, т.е. не раскрывается устройство платоновской аргументации, которое позволило ему достичь значимых результатов. Самому Платону слова не предоставляется, что, в свою очередь, нарушает другую методологическую установку книги. Объясняя, почему в тексте так много объемных цитат и почему нельзя то же самое пересказать своими словами, автор

1. Кузнецов В.Ю. Единство мира в постнеклассической перспективе. Издание 2, исправленное. М.: ИОИ, 2018.

пишет: «...тексты философии прямо и непосредственно говорят сами за себя лучше любого пересказа...» (с. 30). Чрезмерное следование интерпретациям Лосева играет и другую злую шутку: автор, несмотря на свою постнеклассичность, поддерживает еще цицероновское, т.е. уж самое классическое, представление о том, что «начиная с Сократа центр внимания греческой мысли смещается с природы на человека...» (с. 34). Несправедливость этого мнения станет ясна, если не закрывать глаза на явную политизированность космологических идей Гераклита, на его очевидный интерес к тому, что мы бы сейчас назвали этической проблематикой, не говоря уже о явно этизированном учении пифагорейцев. Впрочем, само по себе внимание к отечественной антиковедческой традиции — это хорошо. Такого же внимания автор удостоивает и коллег-востоковедов, цитируя вместо «Дао-Дэ Цзин» В.В. Малявина. Я не хотел бы создать у читателя впечатление, будто оригинальный голос философов, чьи идеи разбирает Кузнецов, всегда подменяется тут комментарием, но это на самом деле происходит нередко.

Есть и другие неточности в отношении историко-философского материала: так, неверно сказать, что Лейбниц «постулирует» существование множества субстанций (с. 42); напротив, он это существование доказывает, хотя, быть может, и не очень удачно (см. например, самое начало «Монадологии»). Или, скажем, термин «мир» уж никак не мог войти в философский обиход благодаря Лейбницу и Вольфу (с. 49), ибо уже в Античности Филон пишет «De aeternitate mundi» (можно также вспомнить соответствующие труды Аквината, Бонавентуры и Боэция Дакийского). Хотя «mundus» и «κόσμος» — это не «Welt», но все же философский обиход к немецкому языку не сводится. Заявив о приоритете Лейбница, Кузнецов отмечает, что греки писали о «космосе», «эоне» и «ойкумене», и это как-то приводит его к выводу о том, что «...для слова “мир” практически воспроизводился некоторым образом спектр побочных значений...» (там же). Речь тут, как я понял, про греков (у них, то есть, он воспроизводился, этот спектр), но к какому из трех выше названных греческих слов относится тут взятое в кавычки рус-

ское слово «мир», не ясно. Трудность для понимания также создает то, что основным значением термина «мир» автор считает «мир в целом» (там же). На мой взгляд, это все равно что сказать, что основным значением термина «человек» является «человек в общем», то есть ничего определенного в отношении значения термина не сказать. Даже если закрыть на это глаза, все равно неясно, чем лейбницец «Welt» лучше греческого «κόσμος»: хочет ли автор сказать, что немец, говоря «Welt», стараниями философов Просвещения думает строго о «мире в целом», а грек непременно смешивал мир как совокупность всего сущего с миром в смысле ареала обитания, а последний — с временным промежутком-эоном? Если автор так считает, то ему необходимо возразить, что это не соответствует действительности: грек вполне мог сказать о мире в целом, а немец — пропеть, что Deutschland über alles, über alles in der Welt. Если же автор так не считает, то ему следовало бы выражаться яснее, ведь это рассуждение обосновывает тезис о том, что в русских переводах с греческого «эти значения, как правило, не различаются, в результате чего нередко оказывается, что мир и его части перепутаны...» (там же). В качестве примера такого смешения приводится гапаровский перевод пассажа Лаэртца про Левкиппа, в котором «τὰ πάντα» переведено словом «Вселенная», а «κόσμος» — словом «мир». Проблема, которую тут видит Кузнецов, в том, что «Вселенная», по его мнению, означает «максимально широкую физическую систему» (с. 50), и в подтверждение своих слов он приводит ссылки на «Новую философскую энциклопедию» и сборник статей «Вселенная, астрономия, философия», опубликованный Издательством МГУ в 1988 году. Как понимать требование Кузнецова? Как нормативное? Мне приведенные источники не представляются достаточно авторитетными. На этом фоне интересно выглядит также приводимое мнение В.В. Библихина, писавшего, что мы «невольно отшатываемся», «нам делается не по себе», «мы ощущаем неуют» от отождествления мира и Вселенной (с. 50). Признаюсь, что подобных эмоций я в себе не нашел, а мои языковые интуиции говорят мне, что физические системы, сколь угодно широкие,

слово «Вселенная» не бронировали и что вполне можно говорить, например, о «Вселенной Питера Уоттса», имея в виду художественный мир этого сочинителя, а слово «мир» использовать во множественном числе. Может быть, тезис Кузнецова — это не требование, а описание факта: «Физики и философы физики скорее склонны использовать слово “Вселенная” так-то и так-то»? Но тогда выборка очень маленькая, для таких утверждений существует кластерный анализ. Этот метод (или аналогичный ему) просто необходимо использовать, если, конечно, речь об установлении семантики термина в физическом дискурсе. Разумеется, Василий Юрьевич вправе и сам, без всяких физиков, так определить «Вселенную», но странно требовать от М.Л. Гаспарова осведомленности о таком демарше, ибо, как сказано в рецензируемой книге, философский процесс необратим в том смысле, что последующие мыслители читают предшественников, «тогда как обратное встречается крайне редко» (с. 28). Но даже если мы признаем, что слово «Вселенная» имеет такое и только такое значение, то ошибки или смешения в переводе я все равно не вижу: для атомистов «τὰ πύρρα» — это атомы и пустота, то есть как раз «максимально широкая физическая система», а в ней возникают миры, т.е. устойчивые, но временные конstellации этих атомов.

Я специально остановился на этом моменте так подробно, потому что он, в отличие от других авторских экскурсов в историю, носящих в основном факкультативный характер, важен для авторской позиции. От приведенного выше рассуждения Кузнецов переходит к утверждению о том, что не стоит догматически, не подумав, отождествлять Вселенную с миром, ведь это грозит чуть ли не мировоззренческой катастрофой, если окажется, что Вселенная больше, чем мы привыкли думать. Первый термин он готов оставить физикам, которым разрешается в свое удовольствие двигать границы физического, а «мир» стоит, по мысли автора, оставить философии «...для обозначения концептуально схваченного комплекса всего в целом, каким бы образом или способом оно не трактовалось» (с. 51). Не совсем ясно, нужно ли понимать анализ пассажа про Левкиппа как основание такого мнения или как его иллюстрацию.

Если это основание, то оно, на мой взгляд, ничего не обосновывает, так как само полно неясных суждений, связь которых не отчетлива, как я показал выше. Более того, неясно, почему бы нам не поступить наоборот: пусть физики анализируют миры как физические системы, а мы будем думать о Вселенной. Моя языковая интуиция говорит, что «Вселенная» — более широкое слово, чем «мир», в котором ощущается что-то местечковое. Если это не аргумент, а иллюстрация, то в чем тогда аргумент? Видимо, он прагматический: чтобы не огорчаться от новых открытий физиков, стоит ввести различия между тем, что мы знаем сейчас (Вселенная), и тем, что существует (мир). Если мысль такая, то она, конечно, здравая: стоит помнить о границах человеческого знания. Но приходиться к ней через критику перевода Гаспарова — это, мне кажется, несколько экстравагантно (впрочем, может, это и хорошо). Если же этот тезис означает, что существует нечто, выходящее за пределы референтов лучшей физической теории (т.е. мир), то он предполагает, что существует нечто нефизическое. Хотелось бы увидеть обоснование этого тезиса. Путаница усиливается еще и тем, что в другом месте книги слово «мир» применяется к физике и говорится о единстве мира как единстве природы (с. 223).

Атомисты и философы немецкого Просвещения — не единственные, кто пострадал от авторской интерпретации. Так, неадекватным является мнение, согласно которому Гегель даже не попытался «...заметить возможности рассмотрения диалектических отношений между диалектикой и не-диалектикой...» (с. 111). Спорным является уже само отнесение философии Гегеля к диалектике, но ведь три отношения мысли к объективности, три момента логического и множество других известных идей Гегеля прямо являются рассмотрением отношений между диалектикой и недиалектикой, а так как автор считает Гегеля диалектиком, то и рассмотрения эти, вероятно, признает диалектическими.

Полной неточностей является и авторская презентация аналитической философии (которую, несмотря на, вероятно, невольное искажение ее истории, автор, видимо, любит и уважает, ведь его теория перформан-

тивности является, среди прочего, развитием идей Остина, Витгенштейна и Сёрла, которые являются, конечно, аналитическими философами). И дело не только в несоответствии этой презентации фактам. Сначала автор пишет, что континентальная философия не задает прямого вопроса «Что такое сознание?», а трактует сознание как «сложный интегральный комплекс неоднородных эффектов осознания, (вос)производимый в некоторых случаях взаимодействием на разных уровнях различных сложных сетей и абстрактных машин в определенных социокультурных контекстах...» (с. 143). Почему это не ответ на вопрос «что такое сознание»? Трудно сказать — выглядит именно так. Сознание — это сложный интегральный комплекс... Чем плохо? Возможно тем, что не очень ясно, что это значит, или тем, что сознание определяется через осознание. Но оставим это, ведь дальше автор пишет, что «...вопрос “Что такое сознание?” аналитиками если и задается, то исключительно мимоходом, чисто риторически...» (с. 145, sic!). Итак, в первом случае автор противопоставляет аналитическую и континентальную философию сознания на том основании, что во второй вопрос о сознании ставится «принципиально иначе», т.е. не как «Что такое сознание?», а вот так, про сети, машины и контексты. Раз это основание для различия, значит, видимо, подразумевается, что аналитические философы ищут ответ на вопрос «Что такое сознание?» вместо того, чтобы озаботиться сетями, машинами и контекстами. Но из второй цитаты мы узнаем, что этот вопрос аналитики по сути не задают. Тогда основание для различия просто теряет свой смысл. И оно действительно не имеет смысла. Вовсе не все аналитические философы считают, как утверждает автор, что сознание есть нечто «само для себя прозрачное или раз и навсегда данное» (с. 143). Например, Дэниел Деннет и его сторонники отрицают прозрачность сознания. Более того, они считают, что сознание, грубо говоря, порождается (во всяком случае, в ранней теории Деннета) виртуальной машиной. Я не знаю, что такое здесь «абстрактная машина», но «виртуальная машина» точно абстрактна. В целом Кузнецов сильно преувеличивает консенсус внутри философии сознания. Что до вопроса «Что

такое сознание?», то он лежит в основании всей дискуссии внутри философии сознания, и прояснение отношения сознания к телу есть лишь часть общей задачи исследований ментального.

Неточным является и другое суждение Кузнецова: «в аналитической философии некритически воспроизводятся практически все классические метафизические допущения, которые были сформулированы еще в философской картезианской парадигме» (с. 143). Первой крупной работой по аналитической философии сознания часто считается — с некоторой, конечно, долей условности — «Понятие сознания» Г. Райла, в которой он прямо отказывается от картезианских посылок. Сегодня картезианский субстанциальный дуализм является самой маргинальной позицией внутри философии сознания. Если под «картезианской парадигмой» имеется в виду нечто иное, то из текста это никак не следует. Неточным является суждение о том, что «последнее время среди аналитиков наблюдается явно задекларированное возрождение метафизики» (с. 143). «Последнее время» — это примерно с 50-х годов прошлого века. А ведь аналитическая философия в принципе не существовала до конца XIX века. Да и Рассел с Муром логическими позитивистами не были, так что была ли вообще смерть метафизики — вопрос спорный. Неверно считать, что сознание рассматривается аналитиками лишь как сознание белого мужчины среднего класса (с. 145); это просто абсурд. Я уверен, что автор и сам это знает, ведь этот тезис он никак не обосновывает текстами. Неверно утверждать, что проблема сознания-тела редуцируется к трудной проблеме сознания: так не считают ни Дэвид Чалмерс, ни Вадим Васильев, на которого ссылается Кузнецов; для обоснования тезиса о том, что проблема принципиально неразрешима, недостаточно просто сослаться на мистерианца К. МакГинна, как делает это автор, МакГинн уж никак не может считаться выразителем мнения всех аналитических философов. Его позиция по маргинальности лишь слегка уступает картезианству, которое автор называет основанием парадигмы современной науки (стр. 147), что опять же просто неточно: уж кто-кто, а такой знаток парадигм, эпистем и эпох,

как Василий Юрьевич, наверняка знает, что эмпирические науки уже давно, примерно полтора столетия как, перешли в иной, если пользоваться кузнецовской манерой выражения, дискурсивный режим. Возможно, нейрочеловеки как люди иногда и впадают в «картезианский материализм», но последний испаряется, как только они заходят в лаборатории. Словом, Василий Юрьевич довольно часто, намеренно или нет, вводит читателя в заблуждение. Разбирать все примеры этого у меня, увы, нет возможности.

Несмотря на обозначенные трудности, мне представляется, что подборка цитат, данная в первой главе, в принципе работает так, как того, судя по его заявлению, хотел автор: показывает, что о единстве мира (или хотя бы о просто единстве) думали многие философы и что между ними имеется консенсус о том, что какое-то единство некоего мира все же есть (с. 64). Обосновав этот тезис, автор предлагает нам обратиться к постнеклассическому его осмыслению.

Представление о неклассической философии и уж тем более о постнеклассической меня всегда удивляло. Я все время пытался понять, каковы основания того, что мы должны желать превозможения некоей единой старой философии вообще и замены ее чем-то новым, пусть и включающим элементы старого в качестве деталей (с. 15). Мне кажется странным допущение о том, что всем идеям всех философов до того, как в момент  $t$  началась творческая карьера философа  $A$ , было внутренне присуще свойство  $S$ , а всем идеям всех философов, начиная с философа  $A$ , не присуще  $S$ , но внутренне присуще  $N$ , где под внутренне присущим свойством я понимаю свойство, без которого эти идеи теряли бы всякий смысл. Правда, именно такого Кузнецов и не допускает, его теория не носит темпорального или хронологического характера. Но все же он убежден, что классики, неклассики и постнеклассики — это реальные группы философов, каждая из которых имеет свои отличительные свойства. Так, классике свойственно, по мнению М.К. Мамардашвили и его соавторов, на которых ссылается Кузнецов, быть «отлитым из одного куска» (с. 89). Я не понимаю, какие критерии предлагаются для того, чтобы определить, было ли



учение, например, Лейбница «из одного куска» или его онтология была «клочковатая, пятнистая». И что такое «из одного куска»? Марксизм, как я понимаю, — это неклассика, а между тем Ленин говорил, что он — «из одного куска стали». Поясняя мысль Мамардашвили и его коллег, Кузнецов цитирует Дж. Ло (согласитесь, необычное решение: пояснять мысль советских философов словами акторно-сетового теоретика): классический опыт (что это? опыт философов-классиков? особенно путает то, что Ло далее говорит об «эмпирическом опыте», что является плеоназмом) «опирается на допущение, что мир более или менее конкретен, ясен, определен, определим и разрешим» (там же). Я не знаю, что такое разрешимость мира, по-моему, разрешимость — это характеристика формальных систем (в оригинале стоит слово «decided», так что это, кажется, не ошибка переводчиков; если бы там было что-то про «resolution», можно было бы предположить, что Ло имеет в виду, что наш мир обладает высокой четкостью изображения); логики, конечно, не купили это слово, но я просто не понимаю, что оно значит в применении к миру. В отношении же остального, по-моему, Ло ошибается. Требования определенности и ясности выдвигаются не к миру, а к суждениям о мире. Так, ясно, что между естественными видами нет строгих границ. Представьте себе холмистую местность. Где тот фраг-

мент материи, после которого холм А заканчивается и начинается холм В? Такого фрагмента нет, есть континуум. Но сказать об этом можно либо ясно, либо туманно. И допущение состоит в том, что ясность выражения о чем угодно, даже о неопределенном, больше способствует делу познания, чем неясность. От фрагментов материи вернемся к «кускам» философии. Вот ранний Кант и поздний Кант — «из одно куска» или нет?

Я могу понять это так: нас интересует, был ли момент, когда Кант осознал, что стоит радикальным образом изменить представления о фундаментальных философских проблемах, или такого момента не было? Это эмпирический вопрос, и на него должен быть ответ. В поисках этого ответа кантоведы предлагают разные схемы, некоторые соответствуют действительности, а другие нет. Но ведь Кузнецов говорит не об эволюции взглядов реально жившего Канта (Ницше, Бубера, Рорти...), а о более общих вещах. И мне не кажется, что в отношении этих вещей достигнута ясность (см. авторское представление о чистой декларации — с. 112).

Среди прочего утверждается, что неклассику присуще «осознание того, что он делает», а делает он «поправку на неустранимое действие имплицитных <социокультурных и пр.> предпосылок...» (с. 95). Но он не «пытается контролировать собственную позицию и выполняемый маневр в соответствующем концептуальном пространстве» (там же). Это последнее присуще постнеклассику. Классику все это не свойственно, видимо (иначе зачем через это объяснять различие внутри трихотомии?). Буквально эти слова означают следующее. Платон не понимал, что он грек из знатного рода; Декарт не понимал, что он француз и воспитанник Ла Флеш. А если понимали, то поправки на это не делали. А уж осознания своих действий эти двое не знали точно. В противоположность им, Ницше понимал, что он немец польского происхождения и профессор классической филологии, а Маркс понимал, что он — живущий в Англии немецкий эмигрант. Но оба они не контролировали свои позиции и маневры выполняли сугубо вслепую. Я не совсем понял, кто такие постнеклассические философы, но вроде бы примером служит академик В.С. Стёпин. Остается

порадоваться, что наконец-то хоть кто-то взял уже себя в руки. Признаюсь, что после прочтения такой характеристики постнеклассики я ждал, что Василий Юрьевич сделает свои собственные имплицитные предпосылки эксплицитными, но это, видимо, необязательно. Но тогда и в отношении Платона с Декартом непонятно, делали они поправку или нет, а может даже и контролировали...

Я понимаю, что такое философская революция: это период в развитии философии, после которого перестает быть актуальной часть тем, проблем, терминов и аргументов предшествующей философии. Такими революционерами были Декарт и Локк. Успехи и провалы революций в нашей дисциплине почти никак не связаны с аргументами: дело всегда в смене моды, удаче, таланте, бойком пере. Я также понимаю, что такое перевороты в философии: вот, Крипке совершил переворот, показав, что понятие «апостериорное необходимое» является консистентным. Тут все дело в конкретном аргументе, который либо валиден, либо нет. Но я не понимаю такие широкие историко-философские конструкты, как классика, неклассика, постнеклассика. По-моему, они слишком громоздки, чтобы улавливать тонкие различия между мыслителями: а к этому, к различиям, и призывает Василий Кузнецов (с. 76). По-моему, все просто. Если неклассические и постнеклассические философы приводят аргументы и рассуждают с их помощью о философских проблемах, то они классические философы. Если они этого не делают, то они не философы (ср.: «Гораздо проще с налету заявить, что, мол, то-то и то-то не философия вообще...» (с. 236)), но простота меня скорее привлекает, чем наоборот, во всяком случае до тех пор, пока не показаны ее недостатки в конкретном случае; а тут они не показаны). А Василий Кузнецов приводит аргументы или во всяком случае делает нечто, что я понимаю как аргументацию.

Но прежде чем перейти к разбору доводов против метафизики, я хочу обратить внимание на один момент. Во введении автор рецензируемой работы ставит перед собой и читателем проблему: проблему единства мира. И уже на странице 68 мы читаем: «Принятие

метафизических предпосылок означает автоматическое решение проблемы единства мира — правда, только весьма жестким и определенным образом». Мне кажется, что совершенно неважно, является решение проблемы жестким или мягким: если это можно назвать решением, то цель исследования достигнута. То, что оно является еще и определенным, это просто прекрасно. Загвоздка, однако, в том, что автор таит от читателя это жесткое и определенное решение. Я могу предположить, что оно как раз в том, что многие философы прошлого согласны, что некий мир некоторым образом един. Это, во всяком случае, автор уже доказал. Но такое толкование его позиции явно ей неадекватно: среди обозреваемых философских идей были те, которые сложно назвать метафизическими, например идеи Хайдеггера, Витгенштейна, Ницше, Гегеля, Маркса и Гадамера. Да и вряд ли все дело в *consensus*, так сказать, *patrum*. И тут мы сталкиваемся с новой трудностью: несмотря на то, что метафизические предпосылки дают автоматическое решение проблемы, что такое метафизика, по мнению автора, определить очень трудно. То есть посылки работают, но неясно ни каковы они, ни что означает единственная их характеристика — «метафизические».

И это, как ни странно, первый аргумент, который автор предлагает против метафизики. Нужно отметить, что сам автор свои доводы не нумерует и даже не выделяет из потока своего текста. Но я попробую это сделать. Словом, первый аргумент в том, что за века существования философии как метафизики эта самая философия так и не решила метафизических проблем (с. 65–66, см. также с. 99), причем все запущено настолько, что даже термин «метафизика» неясно что значит. Из этой неопределенности, согласно автору, следует, что словом «метафизика» называют не некую определенную саму по себе метафизику, но проект или набор «некоторых стратегических программ и связанных с ним ценностей» (с. 69). Это рассуждение не кажется мне убедительным. Я думаю, что философия решила много фундаментальных проблем: она предложила один из языков для осмысления религиозного и мистического опыта; показала, как возможно научное

знание; обосновала экспериментальный метод; выработала многие понятия, важные для нашей политической жизни; предложила работающие концепции эстетических явлений. Изучая любой из философских вопросов, я пока что находил, что его история показывает, как выбраковывались плохие варианты решений и как развивался аппарат осмысления выбранного предмета. Т.е. наблюдал прогресс в философии. Возможно, у Василия Юрьевича совсем другой опыт изучения истории нашей дисциплины, но мне кажется, что это не так: это следует из прогрессистского настроения, который мне так нравится в этой книге. «Вперед, к новым мыслям, будем лучше наших предшественников», как бы говорит Василий Юрьевич. Вряд ли этот настрой нужно понимать так, что до Кузнецова прогресса не было, а теперь есть. Значит, Василий Юрьевич тоже считает, что философия прогрессирует. И мне совсем не кажется, что я не понимаю, что такое метафизика. Метафизика есть философская дисциплина, которая отвечает на три вопроса: что есть, чего нет и в чем разница между первым и вторым. В поисках ответов на эти вопросы метафизики обсуждают концепции существования, субстанции, свойств, событий, отношений, случайности, сознания, тождества, возможности, различия, пространства, причинности, необходимости, материи, времени и т.п. Можно ли это назвать «стратегическими программами»? Можно. Можно ли сказать, что это сама метафизика, весьма себе определенная? Можно. То есть этот аргумент не проходит.

Второй аргумент изящен. Я процитирую его полностью, сохраняя авторскую пунктуацию, но для удобства нумерую суждения. «(1) Если правильно обоснованная философия как метафизика дает нам какие-то, скажем, выгоды — возможность, допустим, кого-то в чем-то убедить, — то тогда правильная философия должна быть метафизикой. (2) Если же мы полагаем, наоборот, что, способов убеждения может быть много (и что не всех и не во всем можно убедить), то тогда оказывается, что философия не может, а возможно не должна быть метафизикой. (3) Не в том смысле, что метафизика вообще невозможна, а в том смысле, что метафизика — это не единственная возможность философии. (4) То

есть дело не в том, что метафизику надо обвинять, дело не в том, что метафизика в чем-то виновата, — дело в том, что сама метафизика ищет виноватых. (5) Ищет виноватых, и потому строит такую последовательность аргументов, которая была бы не столько вменяемой, сколько вменяющей» (с. 74–75).

Посмотрим на это рассуждение внимательно. Возьмем первое суждение.

Если правильно обоснованная философия как метафизика дает нам какие-то, скажем, выгоды — возможность, допустим, кого-то в чем-то убедить, — то тогда правильная философия должна быть метафизикой.

Я считаю, что из опыта нам известно, что

(P1) Правильно обоснованная философия как метафизика дает нам какие-то, скажем, выгоды — возможность, допустим, кого-то в чем-то убедить.

Из (1) и (P1) по *modus ponens* следует, что

(C1) Правильная философия должна быть метафизикой.

Возьмем второе суждение. Как оно связано с первым? Оно его опровергает? Нет, ведь и то и другое — не утверждения, а кондиционалы. Может, условная форма — это просто риторический прием, а на самом деле тут противопоставление? Нет. В первом говорится о выгодах от убеждения. Второе говорит о том, что способы убеждения многообразны и не все они эффективны. Чтобы это работало, нужно, чтобы в первом полагалось, что метафизик может убеждать только каким-то одним способом и что убедить ему непременно нужно всех и во всем. Но там ничего такого нет, там говорится просто про «убедить» и убедить «кого-то в чем-то».

Допустим все же, что тут есть противопоставление. Тогда как же нам выбрать: мы за метафизику или против? Напомню: что это такое, мы все еще, по мнению автора, не знаем, да и, видимо, не можем знать. Но возможно, мы что-то некоторым образом понимаем (будем считать это нашей читательской гипотезой). И что же предпочесть? Второе: против метафизики. Почему? Потому что философия не может быть метафизикой. Почему нет? Потому что не должна. Причем не точно не должна, а возможно. Сохраняя логическую структуру, заменим нелогические термины:

(2\*) Если сегодня воскресенье, то человек не может быть пьян, а возможно и не должен быть пьян.

По-моему, суждение (2\*) по меньшей мере неудачно построено. Но вернемся к (2). Как понимать это «не может быть»? Предположим, что это значит «невозможно, что философия является метафизикой», что нужно понимать как «не существует ни одного случая, когда философия была бы метафизикой», а «должно быть чем-то» означает «необходимо, что А есть В», что означает «во всех случаях А есть В». Тогда «философия не должна быть метафизикой» означает, что «нет случая, когда она была бы метафизикой». Но тогда нелепо говорить, что философия не должна быть метафизикой. Это все равно, что сказать, что 2+2 не должно быть равно 5. И в таком случае весь разговор про преодоление философии как метафизики имеет смысла не больше, чем разговор про срочную необходимость доказать, что 2+2=4. Кроме того, в (3) Кузнецов допускает возможность метафизики (или во всяком случае не запрещает). Или это модальность иного рода, деонтологическая? Тогда «не может» означает «запрещено», а «А не должно быть В» означает, что не существует долга для А быть В, то есть это может быть как запрещено, так и разрешено. Но бессмысленно говорить, что «А не должно быть В» после того, как сказано, что «А запрещено быть В». Или «не может» следует понимать как «не получается»? И раз уже не может, то и не должна. Например, очень вероятно, истинно, что русские князья просто не могли противостоять татаро-монголам, следовательно, не были должны. Это сильный тезис, который нуждается в этическом обосновании (т.е. оппонентами автора являются те, кто считают, что «должен влечет может», а это большое количество философов). Если не трактовать это этически, то второй аргумент полностью сводим к первому.

Или нет? Есть ведь еще рассуждение про вину. Можно предположить, что Кузнецов тут имеет в виду, что метафизика — учение о первых причинах. Да, исторически представления о причинности, вероятно, были как-то связаны с представлением о вине. Но это достаточно осознавать и просто не смешивать вину как эффект моральной ответственности и причинность как

способ упорядочивания опыта. Ведь мы не переживаем за то, что «геометрия» больше не «измерение земли», верно? Но даже если эту игру словами принять за довод — не ведет ли он к противоречию? В самом деле, если метафизику не стоит обвинять, то в чем смысл замечания про то, что она ищет вину? Разве Кузнецов не обвиняет в этом метафизику и разве не в этом видит основание для ее преодоления? По-моему, это так. Такова путаница в суждении (4).

Суждение (5), развивающее тему вины, специфицирует преступление метафизики: она строит аргументы, чтобы заставить людей принимать некие позиции. Допустим, что метафизика ищет причины событий, хочет обвинить причину в наступлении события, но какое это имеет отношение к тому, что метафизик строит аргументы? Ведь аргументы создаются для ушей собеседника, а не для причины. Мне кажется, что тут смешиваются убеждение и принуждение. На мой взгляд, различие очевидно. И даже если принять во внимание существование вербального насилия, дискурсивного насилия, то разве сам Кузнецов не приводит доводов? Он может сказать, что разница в том, что метафизик хочет, чтобы оппонент принял его, метафизика, точку зрения, а Кузнецов хочет, чтобы оппонент согласился, что он, Кузнецов, имеет право (не только юридическое, но и интеллектуальное) иметь свою точку зрения. Однако если А говорит, что «В не должен навязывать мне свое мнение», то А ограничивает В так же, как и В ограничивает А, говоря, что «А должен считать, что С». Ведь А запрещает В что-то себе навязывать, а В запрещает А иметь убеждение не-С. Возможно, тут есть разные степени свободы, но я в этом не уверен: требование А относится ко всем суждениям В, а требование В может касаться только отдельных моментов, таких как С. Может быть, Кузнецов считает, что его требование выглядит так: «Я могу иметь свое мнение». Тогда кажется, что В тут не упоминается. Но «может» тут означает «не запрещено», т.е. все попытки препятствовать осуществлению незапрещенного сами запрещены. Таким образом, слабые деонтологические модальности вовсе не являются слабыми. Впрочем, я уже слишком далеко ушел от текста.

Я потратил столько места на пять суждений, потому что они представляются мне основаниями для всего проекта. Может быть, я ошибаюсь, и сердце проекта находится в другом месте. Но Василий Юрьевич не считал необходимым поставить читателя в известность о том, где находится его главный довод. Мой выбор был определен тем, что я не смог представить, как проект Кузнецова мог бы быть консистентным, если бы это рассуждение было невалидным. А оно, как я показал выше, невалидно. Это не значит, что другие части книги не обладают разного рода достоинствами. Весьма любопытно было ознакомиться с авторскими представлениями о языке и референции, времени и сознании, о виртуальном и фантастическом, о перформативном и о преподавании философии. Объемы рецензии, увы, не позволяют мне уделить им того внимания, которого они заслуживают. Но я искренне советую всем, кто интересуется этими темами, ознакомиться с книгой Кузнецова. Даже если читатель не найдет возможности согласиться с автором, он все равно может узнать много нового и просто получить удовольствие от чтения. Особо удачным я считаю раздел про фантастику.

Последнее критическое замечание касается круга источников, на которые опирается Кузнецов: где Джеймс? Автор «Принципов психологии» появляется в тексте всего несколько раз (с. 25, 51, 56–57), мимоходом, и упоминаются лишь его выводы, но не аргументы, а между тем именно этот человек считал, что проблема единого и многого, проблема единства мира, есть центральной из всех философских проблем, а сама философия есть исследование единства мира [James 1907, 129]. И это — не замечание на полях, а существенный тезис его философии. Мне кажется неправильным упускать Джеймса из виду. Я не утверждаю, что Василий Юрьевич должен был проявить большее внимание к Джеймсу; я утверждаю, что это могло бы сделать его книгу еще лучше.

## Библиография

1. James 1907 — James W. Pragmatism. New York: Longmans, Green & Co. 1907.

# Истины и надежды

## Рецензия на книгу К.Г. Фролова «Горизонты возможного»

Текст Евгения Логинова

Иллюстрация Лейлы Березовской

**К**онстантин Фролов написал настоящую книгу по метафизике, а они в наших краях дело редкое. Кому можно посоветовать эту книгу, кроме специалистов по метафизическим проблемам, которые и без моей рецензии не пропустят работу Фролова? Полагаю, что ее аудитория — это студенты философских факультетов 3–4 курсов. Это то время, когда студент-философ уже кое-что знает о нашей дисциплине, но начинает в ней разочаровываться, подавленный вековой неразрешимостью философских проблем. И тут книга Фролова придется кстати.

Константин много знает о метафизике, увлечен этой дисциплиной, верит в ее потенциал и осознает, как много предстоит еще сделать на этом поле (с. 45). При этом он считает, что «теоретическая метафизика» (а бывает практическая?) дело бесполезное (с. 7). Но все же это не останавливает Константина от занятий метафизическими проблемами. Он полагает, на мой взгляд, справедливо, что наша культура без метафизики оскудела бы. Он, правда, считает, что именно метафизика

позволяет нам преодолевать собственное животное начало. Мне же кажется, что даже если такое начало и надо преодолевать, то помогает в этом не только метафизика, но и другие науки, искусства и ремесла. Еще одной причиной для занятия метафизикой автор видит неизбежность метафизического вопрошания для познающего разума: ученый, обращаясь к проблемам вроде происхождения мира или оснований математики, с необходимостью делается метафизиком. И потому хорошо бы, чтобы были люди, специальным предметом заботы которых являются метафизические темы. С этим основанием я согласен.

Самое время сказать, что же Фролов понимает под метафизикой. Он пишет, что «...метафизика есть искусство сочетания слов из некоторого словаря в предположительно осмысленные выражения и их последовательности, то есть такие, для которых можно сформулировать некоторые условия истинности» (с. 13). Я бы сказал, что это скорее наука, область знаний, чем искусство, но во многом это спор о распределении бюджетов. Куда интереснее, что метафизику Фролов понимает как семантический анализ метафизических терминов. Этот анализ следует строго

---

1. Фролов К.Г. Горизонты возможного: Очерки аналитической метафизики. СПб.: «Геликон Пресс», 2018.

отличать от лингвистического исследования: речь идет не просто о том или ином языке (русском, английском, японском, клингонском...), но о прояснении понятий. Как их прояснять? «По последствиям» (с. 16). Как это следует понимать? Читатель мог бы предположить, что речь идет о чем-то прагматическом: последствия же! Но нет. Имеется в виду инференциализм. Мы берем какое-то метафизическое суждение (то есть суждение, в котором встречаются метафизические термины) и смотрим: если оно было бы истинным, то что это значит для истинности других метафизических суждений? Так, например, считает Фролов, если «действительность полностью исчерпывается всем существующим», то «существование не является свойством» (с. 31). Константин поясняет это примером: Дед Мороз, например, не существует, в отличие от моего стола. Чем обоснована условная связь суждений про существование и свойство? Тем, что свойство есть «то общее, что могут иметь между собой разные сущности» (с. 23), и «если у всего существующего нет ничего общего», то «существование не является свойством» (с. 30), ведь тогда у всего существующего нет ничего общего, и Дед Мороз относится к области действительного. То есть мы видим, как, заняв позицию по одному метафизическому вопросу, мы «в нагрузку» получаем решение и некоторых других проблем. А метафизика как раз и должна эти связи между метафизическими суждениями, подчас неочевидные, показывать.

Сам прием — объяснять природу метафизики, показывая на примере, как она работает, — действенный и заслуживает одобрения (хотя он и не оригинален, см., например [Carroll, Markosian 2011, 1–19]). И в целом я согласен с таким пониманием метафизики: разве что я не считаю, что мы должны ограничиваться лишь условиями истинности, отказывая себе в удовольствии отличать истинные суждения от ложных. То есть я считаю, что последствиями суждений бывают не только суждения, но и действия. Если некто верит, что суждение «причинность не существует» — истинно, то пускай не предполагает связи между своей головной болью и вчерашней пьянкой. Впрочем, наше расхождение, вероятно, словесное, ведь Константин тоже

призывает полагаться на здравый смысл, не покидать без нужды реалистическую установку (с. 29; правда, далее оказывается, что эта установка вовсе не всюду работает — см. ниже) и не ограничиваться лингвистикой (с. 43). На самом деле, иногда он доказывает право некоторых понятий на существование, ссылаясь на их практическую плодотворность (с. 46), и даже упоминает «внешний мир» (с. 122), хотя в других случаях и утверждает, что концептуальные вопросы от него, внешнего мира, не зависят (с. 15, 187). В отношении наших с Фроловым взглядов на метафизику меня волнует такой вопрос: если метафизика есть то, что занимается метафизическими словами (как говорит Константин) или проблемами (как говорю я), то нет ли тут круга в определении? Кто составляет список метафизических слов и проблем? Что есть общего у этих слов, кроме того, что они изучаются метафизикой? Ясно, что речь не идет об истории понятий, идей или систем мысли, не о биологических корнях метафизики (о них Фролов рассуждает — с. 194–197), а о дедукции категорий. Мне было бы интересно узнать, как Константин отвечает на этот вопрос.

От метафилософии Фролова перейдем к конкретным метафизическим сюжетам, которые он обсуждает. Тут нужно отметить одно свойство книги, которое может испортить читателю настроение: автор постоянно уходит в сторону, обсуждая в каждом параграфе сюжеты, маргинальные для его основной темы. Он и сам это признает: «потеряться» легко отнюдь не только читателю, но и самому автору, которого в любой момент запросто может понести куда-то “не туда” (с. 8). Особенно пострадали от «потерянности» автора главы про истину и математику. Я согласен, что при обдумывании метафизических загадок сложно удержаться на чем-то одном, но на письме стоило бы сохранять концентрацию. Впрочем, структура у книги все же есть. После обсуждения существования, автор берет за природу возможности, показывая затем, как последняя связана с детерминизмом, физикализмом и временем. Исследование последних сюжетов носит критический характер, а свою позитивную программу Фролов разворачивает в главах про пропозиции, исти-

ну, математику и тождество.

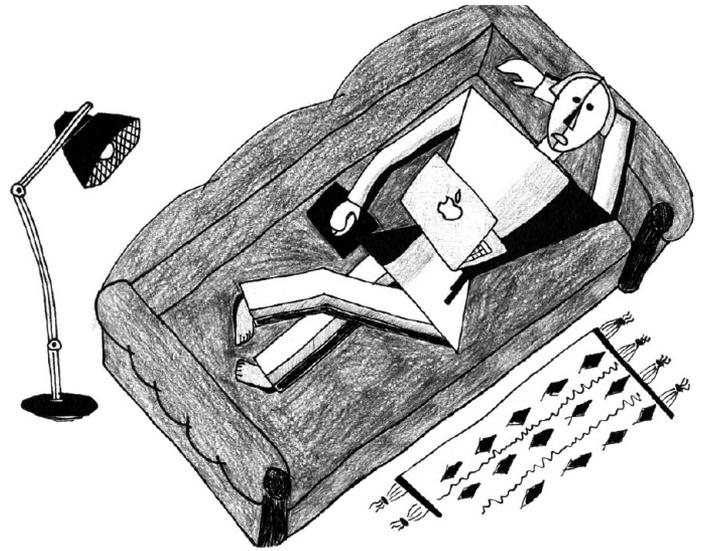
Анализ возможности довольно стандартен:  $X$  является физически возможным, если существование  $X$  не противоречит существующим законам природы;  $X$  является метафизически возможным, если существование  $X$  не противоречит законам логики.

Далее Фролов переходит к рассмотрению детерминизма и заявляет, что «если <демон Лапласа> метафизически возможен, значит мир детерминирован. Если же он невозможен ни при каких сценариях, совместимых с фундаментальными законами природы в нашем мире, то мир не детерминирован» (с. 52). Однако метафизическая возможность существования такого демона никак не определяет, каков наш мир в действительности, что следует из собственных определений Фролова. Например, мир может быть индетерминистическим по факту, но если бы в нем были иные законы, то демон был бы возможен. Причем тут совместимость с физическими законами, если речь идет о метафизической возможности, неясно. Странно доказывается и невозможность демона: ссылкой на «затруднения логического порядка», которые возникают при допущении существования двух демонов (с. 53). Суть этих затруднений Константин не объясняет, ограничившись ссылкой на статью Д. Вулперта. И это — еще одна слабая сторона книги: часто нет ссылок там, где они должны быть, а когда их могло бы и не быть, они либо в избытке, либо разрывают рассуждение, как здесь. Впрочем, Фролов знает, что мало кто сегодня определяет детерминизм через демона. Можно понимать детерминизм контрфактически: если бы все события истории повторились бы, то они ничем не отличались бы от тех, что произошли фактически. Но тут — вдруг! — Константин сетует на «абстрактность и отвлеченность от практики подобного определения» (с. 53). Более того, он утверждает, что никакое «на самом деле» нам недоступно (с. 54)! А как же «здравый смысл» и «реалистическая установка», которые немного раньше как раз и защищали нас от того, что «остаются одни лишь субъективные точки зрения, вереницы слов без всякой метафизической опоры» (с. 30)? Далее Фролов определяет детерминизм через возможные миры, говоря,

что детерминисты должны утверждать, что в каждом возможном мире будет то же, что и в нашем. При этом различие двух видов возможности оказывается забыто. Не нравится Константину и понятие «состояние мира в момент  $t$ », которое якобы необходимо для определения детерминизма. Фролов приводит интересный довод: это понятие противоречит СТО, где одновременность релятивизирована относительно системы отсчета. Тут, мне кажется, все дело в том, что «состояние мира в момент  $t$ » в физике и метафизике просто по-разному понимаются; но если бы Константин развернул бы этот тезис, то это было бы интересно. Но СТО никак не мешает автору говорить, что детерминированность могла бы быть свойством «мира как целого» (с. 64). Но есть ли у мира такое свойство или нет — этот вопрос автор оставляет открытым. Тема получает свое развитие в главе, посвященной законам природы. В ней он пытается найти критерий отличия законов от «случайных обобщений» (с. 154) и выяснить, что же является первичным: законы или положения дел. Законы, считает Константин, — это отношения между свойствами индивидов, такие что они вынуждают индивидов вести себя определенным образом, в отличие от обобщений, которые такой силы не имеют. Так, все студенты МГУ есть в списках Учебного отдела МГУ, и если Иван — студент МГУ, то закон природы вынуждает его быть в списках Учебного отдела МГУ. А вот если сказать, что «Все студенты МГУ любят футбол», то это не означает, что Кристина, поступив в МГУ, оказывается вынуждена полюбить футбол (ответственность за неудачность примеров несущая лишь я). Но «вынуждение» в данном случае является олицетворением, и можно попытаться изгнать его из нашего языка. Фролов предлагает следующее: «у нас есть два варианта: либо удовлетвориться признанием существования физических, воплощенных предметов, а также законов, ими управляющих, либо расширить предметную область до множества всех возможных индивидов, находящихся во всех возможных обстоятельствах, и тогда законы природы окажутся производными, можно сказать, даже избыточными, по отношению к такой совокупности возможных положений дел»

(с. 157). Автор тратит на обсуждение этого решения всего несколько предложений, из которых я, увы, не понял, о чем идет речь. У меня есть гипотеза, что имеется в виду божественный ум: для него законы имеют произвольный характер, а творит он напрямую лишь положения дел. Если это так, то это суетный бог, который вместо того, чтобы дать сущему законы, мечется, творя всякое. Верна ли моя гипотеза, я не знаю. Хотя далее автор задается вопросом о том «как нечто отсутствующее (или чье-то отсутствие) может на что-то влиять в физическом мире?» (с. 160), так что в пользу моей гипотезы есть некоторые свидетельства... В целом, главы про детерминизм и законы природы могли бы быть и лучше: слишком много там появляется вдруг и уходит в никуда.

Похожее впечатление оставляет и чтение главы про физикализм. Как и детерминизм, это сегодня широко распространенная теория действительно заслуживает критического к себе отношения. Но доводы Фролова не убедительны. Прежде всего он толкует физикализм как интерсубъективизм, утверждение о том, что существуют только интерсубъективно наблюдаемые свойства. Между тем, многие физикалисты согласны, что, скажем, кварки непосредственно не наблюдаемы, как и черные дыры. Это референты наших лучших научных теорий. Фролов считает, что для доказательства своего тезиса физикалиста, как и детерминисты, должны перебрать все (!) копии нашего мира и показать, что они, копии, ничем от нашего отечества не отличаются. Это требование исходит, на мой взгляд, из очень странного понимания необходимости, необходимости полной математической индукции. Нужно ли для того, чтобы утверждать, что « $3+7=10$ » перебрать все тройки, семерки и десятки? Нужно ли перебрать все существующие объекты, чтобы утверждать о связи между пониманием существования и пониманием природы свойств? Мне кажется, что нет. Глава заканчивается таким рассуждением: «Скажу вам больше, я не хочу, чтобы мир был полностью познаваем (благо дело, у меня есть в пользу этого немало веских аргументов). Поэтому у меня нет никаких мотивов стремиться обосновать справедливость физикализма.



«Я не физикалист. Я — платонист» (с. 82). В принципе, аргумент Константина можно понять так: вера в автономное существование вневременных абстракций противоречит утверждению о том, что все сущее является либо физическим, либо зависит от физического. Полагаю, что это верно, правда, веру в существование вневременного нужно фундировать чем-то, кроме «эстетического вкуса» (с.83).

Из главы про время про, собственно, время узнать можно немного. Зато автор тратит силы на обсуждение «тонкой грани между возможным, но никогда не случающимся, и невозможным» (с. 94), которая после прочтения не становится более понятной, чем была до, во всяком случае, для меня.

Следующая глава, посвященная понятию «пропозиция», — одна из самых удачных в книге. Теория, которая там защищается, по-моему, в хорошем смысле экстравагантна и напоминает о славных днях юности аналитической философии... Вообразите старый Кембридж, конец XIX века. Студент, изучающий классическую филологию, Билл Мур попадает в компанию

поклонников молодого профессора Мактаггарта, отстаивающего удивительный тезис: времени не существует. Мур пытается спорить с профессором, но быстро понимает, что не может противостоять его аргументам. Тогда юноша бросает филологию и берется за философию. Постепенно идеалистическое учение завладевает им, и вот он уже пытается быть святейшим папой римского: в 1899 году выходит статья «Природа суждения», в которой Мур обвиняет Брэдли, короля тогдашних идеалистов, в психологизме! Мур предлагает смелую теорию: истинное суждение «р» не отражает положение р, а буквально и есть р! Понятия не есть ментальные состояния, они есть элементы мира, заявляет он. Статья становится событием, вынуждая Брэдли чуть ли не извиняться, а молодого Рассела вооружает теорией, под флагом которой он отправляется в квест за принципами математики... Но уже в 1903 году, а может даже раньше, Мур отказывается от этой теории в пользу корреспондентской теории истины. Так рождается аналитическая философия. Но вернемся к книге Константина. Одной из проблем теории истины как тождества является существование ложных суждений, которые должны, если она правильна, не существовать. Фролов предлагает такое решение: пропозицию «следует понимать <...> как функцию, имеющую некоторую область определения (множество возможных миров) и область значений (множество истинностных значений)». Таким образом снимается проблема «несуществования ложных» (с. 105–106). Признаюсь, что я совершенно не понимаю этого решения. Константи идет дальше, стараясь предупредить критику своих идей: «Так даже проницательный Шерлок Холмс, являясь обитателем некоторого возможного мира, не склонен полагать себя чем-то абстрактным и нефизическим» (с. 111). И далее заявляет, что ощущение течения времени является иллюзией, причудой нашего восприятия (с. 112–113). То есть Фролов — антиреалист в отношении времени. На мой взгляд, теория тождества противоречит тезису Мактаггарта: суждения вроде «это длится слишком долго» должны быть тождественными с положением дел, и совершенно неважно, что о том думает физика, на которую ссылается Константин.

Возможно, читатель уже задался вопросом: а где сознание? Современная метафизика, да и любая серьезная метафизика вообще, с излета Античности не представима (в обычном, не техническом смысле этого слова) без обсуждения сознания. Фролов подает это блюдо в главе «Ощущения». Это странная часть книги. В ней неожиданно меняется тон повествования, появляется множество цитат. Могу предположить, что причиной этого является авторская неуверенность в себе. Процитировав нескольких светил науки, говорящих, что проблема сознания-тела сложна, Константин пишет: «раз уж даже признанные корифеи спасовали в этом вопросе, то я и пытаюсь не буду его решить» (с. 169). Вместо этого он старается показать «генезис проблемы». На деле, он обсуждает не генезис, а именно саму проблему. Так, он отвергает теорию тождества ментального и физического (впрочем, не разобрав ее предварительно хоть сколько-то детально). Суть его критики в том, что ментальные образы, в отличие от мозга, не обладают протяжением. Это довольно старый аргумент, восходящий по меньшей мере к Риду. Фролов несколько модернизирует его, отсылая к проблеме перевода, говоря, что предложения типа «Иван думает о луке» нельзя перевести на язык научной психологии или нейронауки, потому что вообще ничего нормально перевести нельзя. Многие философы тут с Константином согласны, но приведенные в книге аргументы не кажутся мне убедительными. Даже если бы мы не могли установить тождество Утренней и Вечерней звезды (не могли бы перевести суждение «Утренняя звезда есть третий по яркости объект на нашем небе» как «Вечерняя звезда есть третий по яркости объект на нашем небе»), это не отменяло бы их тождества. Да и непереводимость можно понимать по-разному: например, можно считать, что ментальные идиомы суть старые научные теории и пришло время от них отказаться. Кроме критики, Фролов предлагает и свое решение. Вот оно: «Состояние не есть нечто отличное от того, чье именно это состояние. Водопад — это состояние падающей воды. <...> Где находится водопад? Там же, где и падающая вода. Аналогичным образом, чувственный опыт — это состояние

чувствующего организма» (с. 183–184). Это довольно почтенное решение, выходящее чуть ли не к Аристотелю: считать, что ментальное является действием или состоянием тела. Проблема этого решения в том, что мозг тоже находится в разных состояниях, например, у него могут быть возбуждены С-волокна. А если между этим возбуждением и, например, радостью есть отношение тождества, то теоретики тождества правы.

От тождества ментального и физического перейдем к обычному тождеству. Фролов обсуждает проблему корабля Тесея и сообщает, что в вопросах, касающихся этого несчастного судна, «сквозит какая-то неявно ощущаемая беспредметность» (с. 189). Вопрос о тождестве «не обладает никаким познавательным содержанием» (с. 190). Константин признает важность вопроса о тождестве для установления права собственности, но все же ничего нового о действительности мы не узнаем, ответив на него. Как же тогда понимать тождество? Как последствие перформативного акта. Важно верно это понять: вопрос о тождестве не сводится к конвенциям. Нельзя стать мужем и женой, просто произнося нужные слова. Нужно находиться в определенном состоянии, месте, времени, окружении и т.п. Так и тут.

Мне не кажется, что различие перформатива и конвенции такие уж и сильные. Константину не нравится «конвенция», потому что это слово кажется ему означающим нечто нереальное. Но чтобы заключить конвенцию, тоже нужно быть в праве это сделать. Так что я не вижу тут различия с перформативом. И все дело в том, на основании чего тот, кто может совершить перформатив отождествления, делает это. Ясно, что власть может заставить считать войну тождественной миру, а истину тождественной лжи. А может так не делать и попытаться руководствоваться разумными основаниями. Ведь речь не о том, нужно ли нам, чтобы корабль А был тождественен В, а лишь о том, что корабль А тождественен В, или нет. То есть речь о факте, а не о том, как мы его устанавливаем. Фролов сам пытается выяснить эти условия фактического тождества применительно к тождеству личности (с. 199–201), но не успевает, ибо книга заканчивается.

Подытожим. То, что я понял из этой книги, мне

нравится, но мало с чем я согласен. Многое осталось непонятно. Читать было интересно. Книга кажется полезной.

## Библиография

1. Carroll, Markosian 2011 — Carroll J.W., Markosian N. An Introduction to Metaphysics (Cambridge Introductions to Philosophy). Cambridge University Press, 2011.

# История философии во Франции как самоидентификация французской философии

Рецензия на книгу А.А. Кротова «Философия истории философии во Франции»

Текст Анны Костиковой

Иллюстрация Марии Сырысейвой

**В**опрос о национальных философиях или специфике национального способа философствования время от времени становится ключевым как в философском образовании, так и в профессиональных исследованиях. Выделяется не только специфика круга приоритетных вопросов, способы аргументации, стиль философских рассуждений, но и понимание предмета самой философии. В этом понимании один из важнейших аспектов — отношение к истории философии. Традиционно каждая философская концепция определялась по отношению к другим, как правило, характеризуя свое принципиальное отличие и в определении предмета философии, и в понимании ее метода, и в общей классификации существующих и значимых философских позиций. Именно так появились редкие в самой истории философии, но столь же важные как

для истории философии как таковой, как и для понимания сути концепции конкретного автора, историко-философские системы Гегеля или Brentano. Столь же показательным принципиальное отсутствие интереса к истории философии, которое демонстрирует аналитическая традиция в целом, а наиболее радикально — пожалуй, Уильямсон. Здесь следует по крайней мере обозначить важную роль вопросов о наличии исторического сознания философии и функциях философской памяти.

Так называемая западноевропейская философская традиция и, можно сказать, европейское понимание образованности выстраивается исторически — и прежде всего историко-философски. И франкоязычная философия здесь выступает наиболее последовательной правопреемницей классической университетской

философии. Тем интереснее попытаться реконструировать исторически поле такого национального интереса. Монография Артёма Александровича Кротова «Философия истории философии во Франции»<sup>1</sup> посвящена изучению закономерностей в развитии французской интеллектуальной культуры через призму понимания истории философии во Франции — историками, историками философии и философами.

Для Франции это вопрос не только собственно историко-философский, это вопрос национальной самоидентификации. Франция — это прежде всего французские интеллектуалы: философы, философствующие литераторы, политики и историки. По сути дела, в фокус внимания монографии попадают и размышления о национальной самобытности Франции, и исследования французских историков философии.

Для французской мысли в целом — с момента первых франкоязычных произведений Р. Декарта — характерно внимание к ходу самой мысли, способам аргументации, стилю изложения. Глубокий знаток картезианства, Артём Александрович представляет широкое панно обращения к истории философии во франкоязычной литературе — с самого начала, с «классического века», до новейших интерпретаций новейшего тысячелетия — с учетом тех самоописаний, которые предлагаются интеллектуалами.

Для самих французов это самостоятельный предмет интереса и задача реконструкции, как, например, для исследования о французских интеллектуалах Жака Жюйара и Мишеля Винока: «На первый взгляд, сегодня, кажется, что определенный ценностями образцового дрейфусара образ интеллектуала, интеллектуала с большой буквы, распадается на безликое многообразие. Но духовная функция в широком смысле этого слова, которую взяли на себя интеллектуалы, остается необходимой составляющей каждого общества. Начиная с тех, из Средневековья, которых красочно описал Жак Ле Гофф, и до тех, из нашего конца века, все они

находятся в вечном движении. Наше желание ухватить их в их динамике биографий, тысяч мест и споров, как нам кажется, соответствует динамике самой интеллектуальной жизни» [Pascal, Prochasson 2002, 23]. В монографии А.А. Кротова — не только классическая хронология, но и обозначение так называемых реперных точек развития исторического сознания философии. В каждой эпохе — свои достижения, представленные конкретными именами, отобранные автором. Разумеется, невозможно кратко представить детализированный материал по каждой фигуре — можно лишь обозначить концептуальную схему, отчетливо сформулированную автором в композиционном устройстве монографии: Век Просвещения — это движение от первого систематизирующего интереса Деланда через аналитическую типологию систем Кондильяка к энциклопедическому проекту Дидро; XIX век — от первой сравнительной философии Дежерандо и «новой антропологии» Мен де Бирана к спиритуализму Жюане и психологизму Жюфруа; современные интерпретации, представляющие и Бергсона, и Сартра, и Жильсона, и Делёза, включают и тех авторов, которые обычно рассматриваются как собственно историки философии — Геру, Гуйе, Алкье...

Здесь следует особо отметить то пристальное внимание, которое уделено методологии историко-философских исследований. Как пишет А.А. Кротов, «очевидно, что любая философская позиция, независимо от формы ее выражения, прямо или косвенно соотносится с предшествующей традицией, предполагает то или иное к ней отношение. Оно может быть подробно и обстоятельно развернуто, также как представлено полунамеком. Но в любом случае его присутствие несомненно, как неоспорима сама связь между оценками систем прошлого и определенными методологическими установками, находящими свое отражение и в "логическом", и в историческом аспектах» (с. 419). Действительно, именно французы с их особым интересом к процедуре философствования, создали разные методологии работы с историко-философскими текстами, их интерпретациями и постановкой задач философии: насколько важен исторический контекст, насколько

1. Кротов А. А. Философия истории философии во Франции (проблема закономерностей в развитии интеллектуальной культуры). М.: Издательство Московского университета, 2018.

он универсален, каковы ограничения для сравнения различных школ и концептов и т.п. А.А. Кротов выделяет среди актуальных подходы Рикёра, Нефа, Вормса, Обенка. Как солидаризируется А.А. Кротов с Обенком, есть пять основных методологических вопросов, от решения которых зависит специфика историко-философского исследования: единственность смысла философского текста, его историчность, лингвистический анализ, статус философских высказываний и контекст философской концепции (с. 442–445). Однако, как нам кажется, А.А. Кротов симпатизирует и «хронологической» концепции Вормса (с. 457–458) и его идее «моментов»: «сама незавершенность, принципиальная проблематичность настоящего побуждает исследователей обращаться к поискам механизмов появления новых подходов и идей, в ходе которых нередко подвергаются корректировке представления о природе философии как таковой» (с. 462). Для французских философов рубежа тысячелетий тема истории философии — одна из важнейших. В 2001 году выходит коллективное исследование «Как писать историю философии» [Zarka 2001], в котором фактически речь идет не об истории философии как таковой, а о методологии интерпретации современной философии.

Французские исследователи и сами отмечают тенденцию последних десятилетий в публикациях, посвященных истории французской мысли: «...исследование в области социальных наук в течение последних двадцати лет медленно смещались от изучения анонимных масс, творящих историю к изучению элит различных уровней, которые представлены вполне зримо» [Juillard, Winock 2002, 18]. Такая прозорливая оценка биографических и хронологических реконструкций подчеркивает их исследовательский эффект и дает таким образом направление и обоснование для дальнейших масштабных историко-философских реконструкций.

## Библиография

1. Juillard, Winock 2002 — Juillard J., Winock M. Introduction // Juillard J., Winock M. (Éds.) Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes. Les lieux. Les moments. Éd. du Seuil, 2002. P. 11–18;
2. Pascal, Prochasson 2002 — Pascal B., Prochasson C. Pour un bon usage // Juillard J., Winock M. (Éds.) Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes. Les lieux. Les moments. Éd. du Seuil, 2002. P. 19–24;
3. Zarka 2001 — Zarka Y. Ch. Comment écrire l'histoire de la philosophie? Paris: PUF, 2001.



# Долг биографа

## Рецензия на книгу Рэя Монка «Людвиг Витгенштейн. Долг гения»

Текст Юлии Чугайновой

**В** 1990 году выходит первая крупная работа британского историка философии Рэя Монка «Людвиг Витгенштейн. Долг гения». За нее Монк получает две литературные премии: John Llewellyn Rhys Prize и Duff Cooper Prize. Спустя несколько лет Монк публикует несколько крупных работ, посвященных Расселу, биографию Оппенгеймера. В 2018 году спустя почти 30 лет после первой публикации «Долга гения» книга выходит на русском языке<sup>1</sup>. Поэтому задача рецензирования содержания книги кажется необязательной и не столь важной, ведь за биографией Витгенштейна авторства Монка уже сразу после ее выхода прочно закрепился статус главной биографии Витгенштейна, чему свидетельством переводы на многие языки и многочисленные переиздания. С одной стороны, рецензент может лишь вторить положительным отзывам 90-х годов, которых биография безусловно достойна, и сказать, что эта книга есть «выдающееся биографическое достижение Монка, представляющее образ Витгенштейна во всем его блеске и индивидуальности, строгости и человеческой теплоте, заносчивости и простоте» [Janik 1992, 360], или что «биографии Монка удается изменить аспект, в соответствии с которым Витгенштейн и его работы рассматривались. <...> Ясность, с которой Монк объединяет все, что Витгенштейн писал и создавал, делает ее главной биографией философа» [Nix 1991, 4]. Но

с другой стороны, спустя почти три десятилетия после первых реакций на книгу Монка мы можем проанализировать, что послужило такой популярности.

До «Долга гения» были изданы воспоминания учеников Витгенштейна, беседы с ним и письма. Все это, конечно, проливалось свет на личность Витгенштейна, но все равно оставалось лишь впечатлениями людей, лишь материалом для последующего системного историко-философского исследования. За два года до выхода книги Монка издается работа другого британца — Брайана МакГиннеса «Витгенштейн: Жизнь. Молодой Людвиг 1889–1921» [McGuinness 1988]. Биография Витгенштейна, написанная МакГиннесом, является еще одним каноничным исследованием жизни философа. Первые рецензии на него были такими же положительными, как и рецензии на Монка. Подход, который применяли Монк и МакГиннес к построению философской биографии Витгенштейна, в общем-то схож. Перед обоими стояла схожая проблема, которую упрощенно можно сформулировать так: Витгенштейн очень разный, а в биографии нужно представить его цельный образ. МакГиннес, исследовавший ранние годы жизни философа, имел дело с двумя Витгенштейнами: логиком и мистиком. Поэтому биография должна показать, как связаны жизнь и работа Витгенштейна, и показать главный труд этого периода его жизни, «Логико-философский трактат», и как ответ на философские и логические вопросы, и как ответ на экзистенциальные вопросы. Монк решает схожую задачу в своей биографии, ему тоже приходится «работать» с

1. Монк Р. Людвиг Витгенштейн. Долг гения. М.: Издательский дом «Дело», 2018.

разными Витгенштейнами. Он отмечает, что, с одной стороны, у нас есть воспоминания о жизни Витгенштейна, а с другой стороны, его философские работы, и до сих пор не было прояснено, какая связь между его философскими идеями и его этическим и эстетическим переживаниями мира. В конечном счете, «цель книги — преодолеть этот разрыв» (с. 16). Таким образом, обе биографии играют на противоречиях сложившихся образов разной Витгенштейнов, чтобы показать, как они складываются в единый образ.

Тем не менее, кажется, что «Долг гения» стал популярнее «Молодого Людвига». На наш взгляд, работа Монка смогла затмить работу МакГиннеса, потому что при прочих равных условиях, она оказалась «первой основательной биографией *всей* его [Витгенштейна] жизни» [Kenny 1990]. Как бы не была интересна биография МакГиннеса, она охватывала лишь детство и молодость Витгенштейна, и в полноте описания всей жизни Витгенштейна она уступает «Долгу гения». Помимо этого, к МакГиннесу высказывалась претензия как к «немодному» биографу за то, что несмотря на то, что он имел доступ ко многим архивным источникам, «мы остаемся с ощущением, что материал, который до сих пор остается под замком, и ключ, который есть у архивариусов, не настолько правдоподобен, чтобы изменить картину, которая у нас сформировалась» [Stern 1989, 410]. Здесь идет речь о том, что МакГиннес не отреагировал должным образом на достаточно резонансную книгу Уильяма Бартли «Витгенштейн». Биография Бартли посвящена наименее изученным годам жизни Витгенштейна, 1919–1929, но интерес к этой книге связан не с заявленной автором темой, а с достаточно громкими утверждениями Бартли о сексуальности Витгенштейна. В общем, работа Бартли — книга, в которой, как говорится, «все по секретным материалам». Материалы эти действительно секретные, т.к. основаны на конфиденциальных сведениях, полученных Бартли от якобы друзей Витгенштейна, личности которых конечно же нельзя раскрыть. На руку популярности Бартли сыграло то, что литературные душеприказчики скорее опровергали его эмоционально, а не прибегали к аргументам. В свою очередь, Монк по-

свящает небольшой раздел своей книги аргументированному опровержению тезисов, выдвинутых Бартли. Если сейчас читатель откроет книгу Бартли, то вывод о спорности его тезисов и невысоком уровне его историко-философских притязаний будет напрашиваться после прочтения пары страниц. Но с конца 70-х годов вплоть до 1990 года не было дано иного ответа кроме ответа Монка, который был бы воспринят сообществом как аргументированное опровержение Бартли.

На сегодняшний день биография, созданная Монком, является одной из топовых работ для всех витгенштейноведов. Например, именитый витгенштейновед Питер Хакер недавно включил ее в топ-5 лучших книг по Витгенштейну [Hacker 2018]. Как сам о своей исследовательской позиции сказал Рэй Монк: «Цель философской биографии формулируется очень просто: понять философа» [Monk 2001, 3]. И кажется, книга «Людвиг Витгенштейн. Долг гения» действительно помогает понять философа.

## Библиография

1. Hacker 2018 — Hacker P. The Best Books on Wittgenstein // URL: <https://fivebooks.com/best-books/wittgenstein-peter-hacker/>;
2. Hix 1991 — Hix H.L. Review // Harvard Book Review. 1991. No. 19/20. P. 3–4;
3. Janik 1992 — Janik A. Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. By Ray Monk. Review // Central European History. 1992. Vol. 25. No. 3. P. 358–360;
4. Kenny 1990 — Kenny A. Give Him Genius or Give Him Death // The New York Times / URL: <https://www.nytimes.com/1990/12/30/books/give-him-genius-or-give-him-death.html>;
5. McGuinness 1988 — McGuinness B. Young Ludwig. Wittgenstein's Life 1889–1921. University of California. 1988;
6. Monk 2001 — Monk R. Philosophical Biography: The Very Idea // Wittgenstein: Biography and Philosophy. Klagge J.C. (Ed.), 2001. P.3–19;
7. Stern 1989 — Stern J.P. Review // Philosophy. 1989. №64 (249). P.409–419.

# Кривая гуманитария, исповедь технаря

Мне 30 лет. В этот промежуток времени мне удалось уложить свое взросление, окончание школы, обучение в Менделеевском химико-технологическом институте по не самой распространенной и востребованной специальности — химии и технологии энергоемких соединений, аспирантуре ИОХ РАН, магистратуре философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. В аспирантуре и магистратуре мне посчастливилось учиться параллельно, в результате чего защиты магистерской по философии и кандидатской по химии проходили в один год с разницей в месяц. На данный момент мне удастся совмещать работу научным сотрудником ИОХ РАН, преподавателем органической химии в одном из вузов и обучение на историческом факультете МГУ. Как так получилось мне самому иногда не совсем ясно. Зачем такой сложный путь? Мне интересно, как устроен мир в максимально широком спектре своих проявлений. Химия началась с биологии, точнее с безобидного детского желания вырастить из лукавицы зеленый лук. Тогда, да и сейчас тоже, такая трансформация казалась мне удивительной, и очень хотелось узнать, как это происходит и почему. Биолога из меня в конечном итоге не вышло, а вот интерес к атомам, молекулам и их трансформациям остался. Ближе к концу школьного обучения у меня проявился интерес к гуманитарным дисциплинам, а точнее просто к чтению. Я даже полгода пытался учиться в гуманитарном классе, однако в какой-то момент настало время писать первую самостоятельную работу, которая была — таки мной выполнена, но она мне настолько не понравилась, что я отказался от продолжения обучения по гуманитарному направлению. Курса до второго чтения про-



ходило в беспорядочном режиме — я хватал с полки первую попавшуюся книгу, прочитывал ее, ставил обратно, далее процесс повторялся. Но в какой-то момент стал замечать сильнейшую фрагментированность своих знаний по литературе и смежным областям, что мне почему-то очень не понравилось. За помощью

я обратился к дяде, который закончил в свое время филологический факультет МГУ. Он и посоветовал мне читать книги в хронологическом порядке и выдал список, что надо было освоить. Основная масса текстов была античного происхождения. Сказать, что греки и римляне меня удивили — это ничего не сказать. На тот момент я был в полном восторге: начиная от изысканных элегий Овидия и откровенных стихов Сапфо, часть из которых до сих пор помню наизусть, заканчивая философскими одами Горация. Собственно тогда я и столкнулся первый раз с философией, сам того не осознавая. Второй раз встреча с ней произошла несколько лет спустя во время разговора с дядей, который заявил, что развитие может быть двух вариантов — эволюционное и революционное. На тот момент я не знал, что на это ответить, но сама постановка вопроса заинтересовала. Некоторое время спустя на меня сильно повлиял К. Кастанеда (это было уже после того, как спал ажиотаж вокруг его книг), но не своими кактусово-грибными трипами, от которых приходила в неистовый восторг основная масса читателей, а теми размышлениями о знаниях, обучении и взгляде на мир, которыми плотно набиты его книги. Не сказать, что я был во всем согласен, но его книги заставляли думать и размышлять, заставляли сравнивать и искать, искать то, о чем сам имеешь весьма смутное представление. Как ни странно, одним из ключевых эпизодов, сыгравший важную роль в моем «повороте к философии», стал вступительный экзамен по философии в аспирантуру. Тут нужно отметить, что ситуация в аспирантуре ИОХ РАН выгодно отличается от положения дел в других заведениях: люди, ею заведующие, во-первых снимают значительную часть бюрократических проблем с плеч молодых людей, во-вторых, всячески помогают в течение всей аспирантской жизни, начиная с поступления и заканчивая получением диплома кандидата наук. Так вот, за годы обучения предыдущих поколений накопилось определенное количество неплохих материалов по философии, которые были выданы мне для подготовки. Тогда мне впервые пришлось столкнуться с курсом истории философии, который очаровал меня не меньше, чем античность в свое время. После кратко-

го курса истории философии, я решил расширить свои знания и купил четырехтомник по истории философии под редакцией Дж. Реале и Д. Антисери. Где-то на середине третьего тома я, во-первых, понял, что забыл почти полностью предыдущие два, а во-вторых, мне показалось, что слишком много и часто ссылаются на Платона и обсуждают его идеи, поэтому мне казалось разумным освоить Платона прежде, чем браться за перечитывание. Собственно — это и была моя самая большая «ошибка», потому что после Платона сложно интеллектуально не полюбить философию и не быть захваченным в ее цепкие лапы. Осознав, что я мало что понял, я пришел к выводу, что философия требует систематичности изучения, а это прямая дорога на студенческую скамью. На тот момент в университете было два варианта обучения — двухлетняя магистратура и пятилетний, кажется, специалитет. Второй вариант меня тогда не устраивал из-за немалого ценника и длительности обучения, поэтому магистратура оказалась оптимальным вариантом. Мне повезло с преподавателями: в магистратуре курсы в основном читали одни из лучших специалистов в своих областях, которые относились к нам несколько иначе, чем к «классическим» студентам. Здесь надо сделать уточнение — дело в том, что моя группа, в которой сначала было 14 человек, в основном была возраста 30+. Это позволяло занятиям проходить в более раскрепощенной обстановке и затрагивать более широкий круг проблем (одно из первых занятий, например, началось с фразы: «люди — дерьмо на блюде»). Если к этому присовокупить немалое число интереснейших дисциплин, дискуссий, литературы и внеуниверситетских встреч, то можно смело констатировать, что эти два года были одним из самых интеллектуально насыщенных периодов моей жизни. Конечно, есть определенные недостатки в такой системе обучения, ведь очевидно, что освоить историю философии и ряд других дисциплин за два года не представляется возможным, как и стать профессиональным философом. Однако как человек, который учится не первый год, я вынес для себя два принципиальных момента. Первое: основной объем знаний приобретается самостоятельным систематическим тру-

дом; второе: для того чтобы не заблудиться в огромном массиве информации той или иной дисциплины, нужен наставник, который сможет показать и передать метод работы и продемонстрировать то, как мыслит, а точнее как может мыслить профессионал, например, в философии. В этом отношении мне не на что жаловаться, что в философии, что в химии у меня было два прекрасных научных руководителя.

К сожалению, обучение философии вне профессионального сообщества находится в весьма плачевном состоянии. Как правило, преподаватели не знают о чем разговаривать со студентами или аспирантами и предлагают им довольно занудный курс, а те в свою очередь часто воспринимают философию утрированно, как постижение очень сложных, тщательно законспирированных, сакральных знаний и туманных тайн бытия. Да и не только студенты и аспиранты, я неоднократно сталкивался с пренебрежительным отношением и непониманием философии среди научных сотрудников старшего поколения. Редко люди задумываются, что в философии есть свое проблемное поле с набором конкретных вопросов и задач, которые желательно решить и, что самое главное, в поиске решений есть продвижение вперед и делаются значительные успехи. Если обобщить, то любая наука, в том числе и философия, начинается с удивления. Удивления тому, что из семечка вырастает подсолнух, солнце утром светит снова, а при смешении двух жидкостей выпадает осадок, который потом взрывается. Преподаватели философии в большинстве не могут, а может и не хотят философски удивить аудиторию.

А это сделать можно. Взять, например, историю философии: в ней можно показать идеи в развитии, показать, что в этом развитии есть своя логика, что человечество не родилось с кажущимся нам сегодня естественным набором постулатов, правил и знаний о самих себе и мире, а что это результат длительной и кропотливой умственной работы многих поколений философов (и не только) и что терминологическая сложность и витиеватость рассуждений проистекает не из-за желания выделиться и быть особенным и непонятным, а из-за сложности проблем, которые обсуж-

даются. Мне кажется, что это и есть основная задача «занятий по философии». Важно донести, что сложность философских текстов — это трудность первого этапа ознакомления с областью. Что постепенно, когда смысл начнет прокрадываться сквозь тяжесть словесной формы, чтение станет доставлять удовольствие, а понимание того, что заложено, иногда может вызывать даже восторг и восхищение, что можно было подумать, оказывается, и так. Если взять аналогию с музыкой, то философия — это сложное, многочастное, длинное произведение для большого оркестра, которое при первом прослушивании не раскрывает себя, вся красота которого заключается в тонких деталях, переплетении звуков и взаимодействия инструментов. И вообще философия — это про то, как можно мыслить еще и иначе, мыслить во многих и разных образах, категориях и правилах. В этом одна из ее ценностей. Философия, раскрывая свои карты, удивляет не меньше, чем другие науки и часто позволяет взглянуть на свою профессиональную область иными глазами и под другим углом, удивиться тому, что стало обыденным и каждодневным, удивиться, например, химии.

Алексей Воронин  
Иллюстрация MW

# Если ваш студент — иностранец

Изучение русского языка — занятие для сильных духом, а изучение философии на русском языке — настоящее испытание. Что делать, если в родном языке нет слов-аналогов или даже синонимов для таких слов, как «бытие», «юрродство», «тоска», сартровская «тошнота», набоковская «пошлость», «надрыв» Достоевского и т.д.? Для преподавателя философии в иноязычной аудитории ответ очевиден: находиться в пределах изучаемого и философски, и филологически одновременно, или, если в терминах А.Ф. Лосева, работать с философски-филологически осмысляемым словом. Что же первостепенно? Изучение русского языка на философском материале или же изучение (если не сказать «угадывание») философии на русском языке? Преподаватель ждет от аудитории импровизации, свободы мысли и выражения собственных идей, но иногда тиски неродного языка сдавливают живую мысль до «вы хорошая, но я не могу сказать, мне трудно» (цит. студента).

Как говорил американский философ-трансценденталист Р.У. Эмерсон, «под каждой глубиной открывается глубина еще большая». А вот какая пропасть глубже — мир философии, язык философии или русский язык — зависит от уровня владения русским языком.

Наверное, моим студентам повезло, что, имея философское образование, я получила дополнительную квалификацию преподавателя русского языка как иностранного (далее — РКИ). Я не могу забыть, что должна не только развивать у студентов способность к философскому мышлению, но и нести знание русского языка. Наивно было бы предполагать, что за семестр занятий по непрофильной дисциплине на неродном языке в полной мере сформируются навыки сознатель-

ного философствования.

Мой курс «История философии» является базовым для иностранных студентов-магистров 1-го года обучения и бакалавров 4-го года обучения (гуманитарный профиль). Их уровень владения языком в системе сертификационных уровней ТРКИ/TORFL (тестирование по русскому языку как иностранному / Test of Russian as a Foreign Language) можно оценить как начально-средний (ТБУ-ТРКИ-1 / Intermediate-Intermediate-High). Это означает, что мои студенты (из Китая, Южной Кореи, Японии, Турции, США, Италии, Греции, Таиланда, ОАЭ и т.д.) могут удовлетворить свои коммуникативные потребности в ограниченном числе ситуаций бытовой, учебной и профессиональной сфер общения. Такое скупое описание из государственного образовательного стандарта по РКИ почти ничего не говорит о русском языке моих студентов. Поэтому я приведу иллюстрации — реальные ответы студентов (орфография и синтаксис преимущественно сохранены) только на один вопрос: зачем нужна философия?

«Я думаю, что философия — это потрясающая. Нам нужна философия, потому что философия позволяет нам лучше признать реальность и сделать рациональный выбор. И может сделать нас мудрость» (Пи Цзятун, 4 курс, 492 группа).

«Чтобы найти истину; чтобы формироваться мировоззрение; чтобы учить мудрость; чтобы принимать решения вернее» (Ван Тин, 4 курс, 491 группа).

«Философия помогает человек понимание мира. Разный человек будет разный познание» (Шэнь Бинь, 4 курс, 492 группа).

«Нам нужна философия, потому что философия делает нас мудрыми. Не будем бояться будущего и боли, найдем направление жизни в нашем мышлении» (Го Явэнь, 4 курс, 492 группа).

«Люди живут, нужны любовь и мудрость. Если их нет, не может существовать мир. Поэтому философия не нужна, она сама появляется» (Пак Миги, 4 курс, 491 группа).

«Во-первых, чтобы понимать другого человека, нужна философия. Во-вторых, чтобы общаться с другими людьми развивать свое сознание. Но думаю, что не нужна в жизни, потому что после родиться мы каждый день учимся философию естественно» (Чае Хисун, 4 курс, 491 группа).

Готовясь к занятиям, я придерживаюсь трех базовых принципов:

1) Язык философии, являясь языком гуманитарного профиля, имеет собственную грамматическую структуру, свои стилистические свойства, подчиненные коммуникативной и прагматической функциям текста.

2) Особый терминологический аппарат, философские категории и устойчивые выражения, обладая предельной «широтой», могут экстраполироваться на все явления действительности изучаемого иностранцами языка.

3) Тексты учебников, аудиолекции и прочие материалы по философии необходимо адаптировать для иностранных учащихся и снабжать упражнениями, которые бы способствовали преодолению языковых трудностей и усвоению лексики.

Читатели ФК вряд ли представляют, как проходит пара по философии у иностранных студентов, с которыми мы встречаемся лишь раз в неделю на стандартные полтора часа. Читать лекции? Всегда семинары? Следуя аристотелевскому срединному пути, я решила совмещать в одном занятии и лекцию (около 25–30 минут), и практический разбор материала. Это полезно с точки зрения изучения иностранного языка, когда происходит взаимодействие нескольких видов речевой деятельности: говорения, аудирования, чтения и

письма.

Рассмотрим для примера модель одного из практических занятий, посвященных идеальному миру Платона. Для начала нужно подготовить студентов к восприятию новой лексики и грамматических конструкций, которые будут встречаться в текстах. Отсюда следует, что текст заранее отбирается и адаптируется под нужный уровень. В чем заключается адаптация? Во-первых, в грамматической трансформации предложений, их редукции, замене лексических единиц на синонимичные и т.п. К примеру, предложение «Сократом было предложено вообразить мир, в котором все иллюзорное следует воспринимать как реальное» меняем на «Сократ предлагает представить мир, где иллюзия воспринимается как реальность». Главное — сохранить смысл и максимально упростить, чтобы за дебрями русского языка не упустить важную мысль философа.

Предтекстовый этап начинается с выявления фоновых знаний в области русского языка и философии (что уже знаем и умеем) — это помогает студентам увериться в мысли, что они не стоят на месте, многое уже знают. Это является мотивирующим фактором. На нашем занятии такими заданиями могут быть рассуждения о значении выражения «вечная проблема» (или «вечный вопрос»), которое затем встретится в тексте. Можно предложить даже список таких вопросов, составленный по пройденным темам, и попросить студента самостоятельно дополнить его после предъявления нового материала. Кроме того, можно вспомнить ранее изученные философские понятия, которые всплывут в тексте, и пройти на их примере новую словообразовательную модель (например, антонимичные пары с приставкой не: вещественный — невещественный) или освежить в памяти грамматическую модель (образование страдательных причастий настоящего времени: воспринимать — воспринимаемое, созерцать — созерцаемое). Можно также обратиться к языковой догадке: попросить студентов предположить, аллегорией чего будет являться пещера.

После этого уже предъявляется новый материал и сама лекция — стандартный набор заданий для изучающих иностранный язык: познакомиться с новы-

ми словами (по облаку слов, используя философский словарь, по контексту и т.п.), прослушать лекцию, дополнить предложения, продолжить высказывания, найти лишнее слово в цепочке (например, видимое — кажущееся — объективное — воспринимаемое — ощущаемое — субъективное), заполнить таблицу, найти соответствия в столбцах, нарисовать то, о чем слушали лекцию или дополнительно читали (в нашем случае, конечно же, платоновскую пещеру с узниками), редуцировать текст, выразить главную мысль текста (звучащего или письменного) своими словами, разделить материал на структурные компоненты, выделить в тексте основное содержание и игнорировать несущественные детали и все в таком духе.

Послетекстовая работа полностью направлена на проверку усвоенного материала: научился ли студент выделять наиболее существенную информацию в тексте, формулировать основные понятия по теме; овладел ли он новыми философскими терминами; может ли отвечать на вопросы и самостоятельно формулировать их? Это — то самое время, те минуты, которые условно можно назвать семинарским занятием. Здесь студенты могут рассуждать, критически осмысливать информацию, выражать свое отношение к материалу, идеям философа. К примеру, можно предъявить изображения различных предметов и объектов — от перца чили до человека, спросить, какие идеи могут лежать в основе существования этих объектов.

И завершается занятие творческим домашним заданием: например, на ежегодном фестивале науки надо рассказать во время мастер-класса «Философия для детей» об аллегории пещеры Платона. Поскольку слушателями станут маленькие любители мудрости, надо использовать в своем выступлении небольшой мультфильм, а также комиксы, предварительно подписав баблы. Кто, как не дети, умеет задавать около- и прямо философские вопросы, которые иностранцам предстоит понять и на которые им нужно будет ответить на русском языке. В таком задании налицо все слагаемые ораторского искусства (триада «оратор — речь — аудитория»), которые образуют системное единство. Надо сказать, что публично представить свой «почти фило-

софский» проект, преодолевая затруднения в понимании иностранного языка, — это уже античное «технэ», то есть осмысленная, целесообразная деятельность.

Моя специфическая аудитория научила меня объяснять смысл сложных понятий буквально на пальцах, создавать картинно-ситуативные словари философских терминов. Я освоила такой нестандартный предмет, как «философия в картинках»; я знаю, как нарисовать трансцендентность и трансцендентальность, как с помощью Instagram рассказать учение Фихте о «Я и не-Я», как простым языком объяснить на карикатурных кошках (коты невероятно эффективны в обучении!) термины от люстрации до бессознательного. Надо сказать, что сам русский язык иногда помогает в изучении философии. К примеру, объяснить, что же Кьеркегор понимал под частным, индивидуальным, конкретным, единичным существованием позволяет наличие супплетивных форм таких слов, как «человек» — «люди». Сами формы одного и того же слова, образованные от разных корней или основ, говорят, что есть разница между реальностью каждого отдельного «человека» и толпы («людьми»): существовать может только первый, конкретный, а «человек вообще» (= «люди») никак конкретно не выглядит, нигде конкретно не живет и т.д., то есть реально существующих «людей» нет. Безусловно, я боюсь неодобрения и косых взглядов коллег, мол, это не университетский уровень, но ведь и аудитория по своему уровню владения языком не дотягивает до чтения и обсуждения текстов Т. Нагеля, Ж. Делёза и Аристотеля.

В заключение хочу выразить надежду, что в скором времени появится больше учебных пособий, полностью или частично посвященных философии и языку философии для иностранцев, что преподаватели будут готовы читать лекции, подготовленные для данной целевой аудитории, а не просто упрощать синтаксис и грамматические конструкции в материалах для русскоязычных студентов — только так можно вызывать и поддерживать интерес к философии и философским проблемам.

## Редколлегия журнала

Евгений Логинов (главный редактор), Иван Фомин (главный дизайнер), Андрей Мерцалов (шеф-редактор), Артём Юнусов, Анна Ромашова, Кристина Бурмина, Олег Мирский, Лидия Ким, Юлия Чугайнова, Александр Басов, Алексей Салин, Мария Басова.

В оформлении обложки использован рисунок Ивана Фомина.

Перепечатка материалов журнала «Финиковый Компот» невозможна без письменного разрешения редакции.

При цитировании ссылка на журнал «Финиковый Компот» обязательна.

Мнение авторов может и не совпадать с точкой зрения редакции.



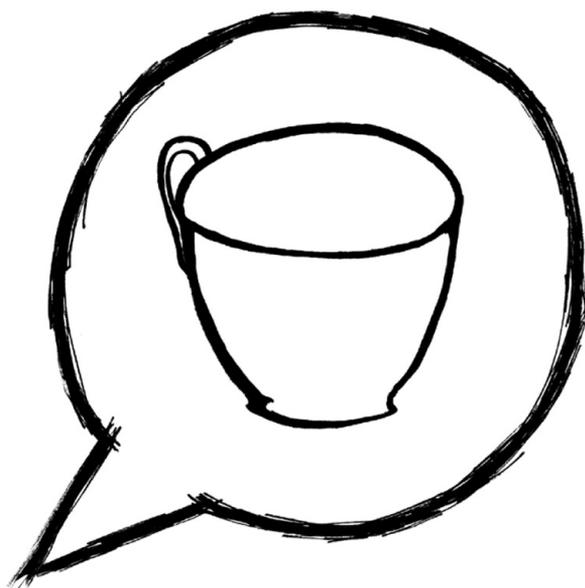
Редакция выражает благодарность Московскому центру исследований сознания ([hardproblem.ru](http://hardproblem.ru)), кафедре истории зарубежной философии Философского факультета МГУ, а также консультировавшим нас экспертам: А. Воронину (к.х.н.), А. Беседину (к.ф.н.), А. Беликову (к.ф.н.), А. Кузнецову (к.ф.н.), В. Лурье (д.ф.н.), о. А. Андрееву, П. Хановой, А. Салину (к.ф.н.), А. Мишуре (к.ф.н.), К. Фролову (к.ф.н.), А. Ложкиной, Д. Миронову (к.ф.н.).

## Контакты:



[loginovlosmar@gmail.com](mailto:loginovlosmar@gmail.com) (Евгений Логинов – редактор),  
[vk.com/philoscafe](https://vk.com/philoscafe) (группа Философского кафе),  
[datepalmcompote.blogspot.ru/](http://datepalmcompote.blogspot.ru/) (блог, где хранится интернет-архив номеров).

Адрес редакции: 141980, г. Дубна, ул. Сахарова, д. 19.



---

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций.  
Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС 77 - 55624 от 09.10.2015.  
Соучредители журнала: Евгений Логинов, Андрей Мерцалов и Иван Фомин.  
Отпечатано в типографии «Ситипринт».  
Адрес типографии: 129226 Москва, ул. Докукина, д. 10. Тираж 1 000 экз.  
© Финиковый Компот, 2018

---