

## РЕЦЕНЗИИ

Б.В. Фауль

### «Души мы или тела?» Субстанциональный дуализм Р. Суинберна\*

**Богдан Владимирович Фауль** – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: faulbogdan@gmail.com

Данная статья представляет собой анализ работы Р. Суинберна «Души мы или тела?». Суинберн стремится доказать, что существование наших тел не является необходимым для существования нас, хотя, конечно, и не отрицает их ценность. Ментальная субстанция, которую он называет душой, является как необходимой, так и достаточной для существования и индивидуации личности. В статье автор анализирует два центральных аргумента в защиту этого взгляда. Первый аргумент представляет собой решение проблемы тождества личности. Суинберн аргументирует в пользу того, что в современной литературе называют «теорией души», согласно которой мы представляем собой субстанцию с уникальным принципом индивидуации – чтойностью. Второй аргумент представляет собой усовершенствованный аргумент Декарта, опирающийся на возможность внезапного уничтожения тела с сохранением того, что Суинберн называет «Я». В последней части статьи рассматривается ответ Суинберна на центральную проблему данного аргумента, а именно проблему референции к «Я». Автор приходит к выводу, что, хотя аргументация Суинберна и не является достаточной для тех, кто уже имеет физикалистские представления о природе личности, тем не менее он дает хорошие основания считать, что модифицированный аргумент Декарта успешен.

**Ключевые слова:** субстанциональный дуализм, онтология личности, философия сознания, Рене Декарт, тождество личности, аналитическая метафизика

**Ссылка для цитирования:** Фауль Б.В. «Души мы или тела?» Субстанциональный дуализм Р. Суинберна // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 152–160.

---

\* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00604 «Дуалистические концепции в современной философии сознания».

## Введение

Ричард Суинберн в первую очередь знаменит своими работами по философии религии и философской теологии. Однако его труды, посвященные эпистемологии и метафизике, не менее ценны и очень высоко оцениваются философским сообществом [Swinburne, 1991; Swinburne, 1997a; Swinburne, 2001]. Он является одним из немногих философов, которые отстаивают радикальную модель в онтологии личности – субстанциональный дуализм, согласно которому мы являемся нематериальными объектами, которые способны существовать после смерти. Книга «Души мы или тела?» [Swinburne, 2019] является развитием метафизического проекта, который Суинберн начал давно и который представляет собой дополнение его общего проекта в рамках философии религии [Swinburne, 1997b; Swinburne, 2013]. Книга представляет собой популярное изложение и развитие идей, которые он подробно выразил в работе «Сознание, мозг и свобода воли» [Swinburne, 2013]. Она является очень точной в своем терминологическом аппарате и в том, каким образом в нее вводятся понятия, каждое из которых оказывается необходимым для развития его аргументации. Более того, в ней содержится более отчетливое выражение картезианских философских интуиций, которые Суинберн оттачивал на протяжении многих лет. Она имеет высокую ценность не только потому, что представляет собой прекрасный образец смелой аналитической метафизики, но и потому, что позволяет раскрыть философские и методологические интуиции, которые могут сподвигнуть человека на более глубокое рассмотрение темы онтологии личности.

В рамках данной статьи я сконцентрируюсь на главных, с моей точки зрения, теоретических ходах в этой книге. Суинберн стремится доказать, что существование наших тел не является необходимым для существования нас, хотя, конечно, и не отрицает их значимости для людей. Ментальная субстанция, которую он называет душой, является как *необходимой*, так и *достаточной* для существования и индивидуации личности. Для доказательства этого тезиса Суинберн предлагает несколько аргументов.

Первый аргумент представляет собой решение проблемы тождества личности. Суинберн аргументирует в пользу того, что часто называют «теорией души», согласно которой мы представляем собой субстанцию с уникальным принципом индивидуации – *чтойностью*. Таким образом, некоторый человек X тождественен Y в том случае, если X и Y имеют одну и ту же душу. Однако, как считает Суинберн, эта аргументация показывает лишь *необходимость* души для тождества личности, но не ее *достаточность*.

Второй аргумент, представляющий собой реконструкцию аргумента Рене Декарта, устанавливает лишь *достаточность* существования души для существования человека, как считает Суинберн. Аргумент Декарта, по его мнению, доказывает истинность *условной* пропозиции, что если у X есть душа, то X может продолжить существовать без тела (р. 70). Однако этот аргумент сам по себе не отвечает на вопрос о том, действительно ли личности имеют душу. Иными словами, аргумент Декарта не демонстрирует, что существование души *необходимо* для существования личности.

Вывод, что существование души необходимо и достаточно для существования личности, таким образом, может быть достигнут посредством *объединения аргумента Декарта с аргументом в пользу простой теории тождества*. Однако, как считает Суинберн, *модифицированная версия аргумента Декарта* способна установить как необходимость, так и достаточность существования души для существования личности (р. 75–77). Иными словами, этот модифицированный аргумент устанавливает, что мы являемся душами. Я начну с рассмотрения аргумента в рамках дискуссии о тождестве личности, а потом перейду к модифицированной версии аргумента Рене Декарта, проигнорировав реконструкцию оригинального картезианского аргумента.

### Тождество личности

В дискуссии о тождестве личности имеется несколько проблем, центральная из которых может быть сформулирована следующим образом: при каких условиях личность  $X$  в момент времени  $t_1$  нумерически тождественна личности  $Y$  в момент времени  $t_2$ ? *Нумерическое* тождество отличается от *качественного* тождества: два объекта могут быть качественно тождественными, но быть, тем не менее, разными объектами – т.е. не быть тождественными нумерически. Суинберн вводит большое количество различий и очень удобно классифицирует теории тождества личности (р. 42–67). Для краткого рассмотрения его подхода нам достаточно взять самую грубую дистинкцию, которую он вводит: Суинберн различает *комплексные* и *простые* теории тождества.

С точки зрения комплексных подходов тождество личностей  $X$  и  $Y$  анализируется в терминах отношений между различными свойствами, имеющихся у  $X$  и  $Y$ . Комплексные теории могут быть физическими теориями, психологическими теориями или их синтезом. Например, с точки зрения физических теорий тождество между  $X$  и  $Y$  анализируется либо с точки зрения того, имеет ли  $Y$  тот же организм/часть организма, что и  $X$ , либо же является ли организм/часть организма  $Y$  следствием развития организма  $X$ . С точки зрения психологических теорий тождество между  $X$  и  $Y$  анализируется либо с точки зрения того, имеет ли  $Y$  те же необходимые психологические свойства/память, что и  $X$ , либо же имеется ли «достаточная связанность» между психологическими свойствами  $X$  и  $Y$ .

Суинберн формулирует два возражения к комплексным теориям тождества, первое из которых – *возражение от случайности* – применяется ко всем видам подобных теорий, тогда как второе – *возражение от множественных кандидатов* – только к некоторым (р. 52–55). Возражение от случайности основывается на идее, что для каждой комплексной теории тождества возможно создание пограничного случая, в котором предлагаемый комплексный критерий тождества оказывается *случайным*. Например, если для выживания личности  $X$  в результате операции на мозге необходимо сохранение хотя бы 50% мозга, напрашивается вопрос о том, почему личность не выживает при условии сохранения 49%? Суинберн апеллирует к интуициям, что тождество личности попросту не может зависеть от таких незначительных и случайных

фактов. Предположим, что человек претерпевает две операции: в первой ему сохраняют 51% мозга, а во второй – вырезают еще 2%. В результате, человек остается с 49% исходного мозга (р. 53). Каким образом реальность «подсчитывает» эти проценты? Если для выживания личности достаточно сохранение половины мозга, то исходная личность переживет обе операции. Однако в этом случае, если бы личность сразу оставили с 49%, то исходная личность не выжила бы. Если реальность «подсчитывает» проценты мозга исходя из исходного объема – 100%, то личность не переживет вторую операцию. Однако разница между личностью после первой и после второй операциями совершенно незначительна. Суинберн считает, что все комплексные теории тождества личности порождают подобные «экзотические решения», которые кажутся совершенно неправдоподобными: «Кажется, что есть значимая истина о том, выживет ли P1, которая не может быть установлена случайным философским определением такого вида» (р. 53).

Второе возражение, которое Суинберн называет *возражением от множественных кандидатов*, относится не ко всем подходам. Исходя из этого возражения, для некоторых комплексных теорий тождества возможна ситуация, в которой имеется более одного кандидата на роль личности X – Y и Z, притом что Y и Z удовлетворяют предлагаемому комплексному критерию тождества личности. В философской литературе это возражение обычно обналичивается посредством парадокса симметричного рассечения личности на равные физические части с сохранением всех необходимых психологических свойств. В данном случае реальность «не способна решить»<sup>2</sup>, кто из кандидатов Y и Z является личностью X. Это довольно известная проблема в дискуссии о тождестве личности, которую Суинберн рассматривает в качестве недостатка некоторых комплексных подходов.

Поскольку все комплексные стратегии страдают от одной или двух этих проблем, Суинберн приходит к выводу, что единственное решение – это *простая теория тождества*. Он рассматривает существующие критерии тождества не как онтологические критерии, а как *эпистемические*. Иными словами, на основании анализа биологической или психологической связанности мы получаем свидетельства о том, каким образом функционирует тождество личности. Однако свидетельства остаются лишь свидетельствами, и в некоторых случаях (например, в случае с рассечением) мы не можем знать того, тождественны ли X и Y или нет. В связи с этим Суинберн делает вывод, что тождество является базовым фактом мира, что личности X и Y могут быть тождественны или нет просто так, в качестве базового факта. Реальность «принимает

---

<sup>2</sup> Утверждения наподобие «реальность способна / не способна решить» приводятся для упрощения текста. Они не содержат онтологических предположений, что реальность обладает сознанием, волей, или, что она способна действовать. Метафизические модели, которые конструируют философы, могут содержать или не содержать ресурсы для решения проблем, таких как «рассечение личности». Под утверждениями вида «реальность способна / не способна решить, X, либо не-X», таким образом, понимается следующее: метафизическая модель реальности содержит / не содержит принципы, в соответствии с которыми X, либо не-X.

решение» о том, тождественны ли X и Y на основании того, являются ли X и Y одним объектом или нет.

Трактовка удовлетворительности этого решения зависит от метафилософских критериев выбора теории. Суинберн считает, что абсолютно естественно предполагать ограниченность наших способностей и то, что в некоторых случаях мы не можем *знать*, тождественны ли X и Y или нет. Однако дело в том, что в некоторых случаях *никакой объем свидетельств* не может дать знания о тождестве, что делает тождество абсолютно *необъяснимым*. Таким образом, выбор между комплексными и простой теорией тождества сводится к следующему: либо (1) тождество *объяснимо*, но есть случаи, объяснения которых кажутся случайными либо же объяснениями ad-hoc; либо (2) тождество необъяснимо и неанализируемо, но реальность всегда содержит ресурсы для того, чтобы избежать проблематичных случаев. Иными словами, в рамках одних моделей мы имеем метафизическое объяснение, но это объяснение кажется либо случайным, либо неестественным; в рамках другой модели мы отказываемся от объяснения вообще, не получая дополнительных теоретических проблем.

Конечно, сторонники комплексных теорий тождества заявят, что их объяснения не являются случайными или решениями ad-hoc. Суинберн, в свою очередь, аргументирует, что он не отказывается от объяснения как такового. Это раскрывается на основании того, что он называет «*принципом тождества композитов*». Исходя из этого принципа, необходимо, что, если объекты X и Y тождественны, они должны иметь тождественную часть – композит. Учитывая всю критику комплексных теорий, единственным кандидатом, объясняющим тождество личности, является *человеческая душа* – то, что мы называем «я». Таким образом, Суинберн все же предлагает критерий того, как реальность «должна определять», являются ли X и Y тождественными, а это, по большому счету, и есть объяснение. Тем не менее необъяснимым остается то, *почему* в проблематичных случаях, например рассечения личности X на Y и Z, оказывается, что X тождественен Y, а не Z (или наоборот). Этот принцип, отвечающий за назначение тождества, в конечном итоге остается непостижимым. Иными словами, насколько я могу судить в данный момент, модель Суинберна объясняет далеко не все, точно так же, как и комплексные теории тождества не могут элиминировать всех случайностей и ad-hoc-решений.

### Картезианский аргумент

Далее Суинберн переходит к аргументу Рене Декарта и совершенствует его следующим образом:

Первая посылка: Я являюсь субстанцией, которая мыслит.

Усовершенствованная вторая посылка: представимо, что, «пока я мыслю, мое тело внезапно уничтожается».

Третья посылка: не представимо, что я одновременно мыслю и не существую.

Усовершенствованная лемма: Я являюсь субстанцией, для которой пред- ставимо, что она может продолжить существовать, тогда как мое тело внезап- но уничтожается.

Четвертая посылка: не представимо, что какая-либо субстанция может по- терять все свои части одновременно и, тем не менее, продолжить существовать.

Усовершенствованный вывод: Я являюсь душой, субстанцией, чье един- ственное сущностное свойство – это способность мыслить (р. 78–79).

Данный аргумент является формально правильным, в контексте полного текста. Первая посылка не утверждает ничего спорного, как считает Суин- берн. Он рассматривает процесс мышления в качестве датума и считает отри- цание этого датума, как можно понять из такста, метафилософским недостат- ком. Вторая посылка, которую Суинберн называет «усовершенствованной второй посылкой», требует прояснения.

Предполагаю, что вы обратили внимание на то, как Суинберн модифици- рует известное всем рассуждение Декарта посредством представления внезап- ного уничтожения тела, *вместо знакомого представления существования без тела в целом*. Суинберн заметил, что с аргументом Декарта оказывается совме- стимо следующее положение дел: если бы Декарт существовал без тела с само- го начала, в этом случае он имел бы душу, которая осуществляла бы мысли- тельный процесс. Однако в данный момент он имеет тело, и, вероятно, именно тело мыслит, а души у него нет. Иными словами, Суинберн считает исходный аргумент Декарта несовершенным именно в его представимости, поскольку та ситуация, которую предлагает представить Декарт, не устанавливает *необходи- мости* существования души для личности (р. 76). Именно для этого Суинберн вносит этот *процессуальный компонент*, усиливая и, скажем так, модально за- земляя вывод. Если прямо сейчас я мог бы продолжить существовать без тела, то это значит, что прямо сейчас я имею сущностный элемент – душу, которая осуществляет процесс мышления. Суинберн уверен, что наше существование после внезапного уничтожения тела действительно представимо: во-первых, каждый способен представить это, проведя «картезианскую медитацию», а во-вторых, околомертные переживания (пусть, вероятно, и ложные) предоставляют ресурсы для доказательства подобной представимости.

Третья посылка очевидна, по мнению Суинберна (р. 74). Из трех посылок следует то, что он называет «усовершенствованной леммой», в которой утвер- ждается, что мы действительно являемся субстанцией, которая может суще- ствовать после смерти тела. Этот шаг может показаться проблематичным и формально не следующим из предыдущих посылок, однако тут следует по- подробнее рассмотреть терминологию Суинберна.

Многие философы считают, что из представимости не следует возмож- ность. Основная интуиция в том, что мы не можем познавать мир, основывая- ясь на ресурсах нашего воображения. Любой аргумент, основанный на пред- ставимости, таким образом, может быть подвергнут критике именно в этом переходе. Суинберн отождествляет логическую возможность с метафизиче- ской возможностью, следуя традиции Крипке и Патнэма. Однако из самого этого отождествления мы не получаем инструмента, позволяющего «неза- метно» приводить читателя к нужным выводам (р. 113–114). Представимость

Суинберн трактует как логическую непротиворечивость, что в литературе иногда называется *негативной представимостью*. Мысль Суинберна можно выразить следующим образом: утверждения о тождестве вида «*a* есть *b*» являются *логически необходимыми*. Если личность тождественна телу или мозгу, т.е. является телом или мозгом, то логически невозможно существование личности без существования тела. Для всех тождественных объектов все, что истинно утверждается об одном объекте, с необходимостью истинно и о другом объекте. Таким образом, если логически возможно существование личности после уничтожения тела, то личность, оказывается, не была тождественна телу с самого начала. В противном случае, если личность является телом или находится в другом типе необходимой зависимости от тела, то существование личности после смерти тела является логически невозможным. В результате, наиболее противоречивая посылка – это усовершенствованная вторая посылка, поскольку может оказаться, что существование личности после смерти тела логически невозможно и, следовательно, непредставимо. Четвертая посылка основана на принципе тождества композитов, которую мы уже затронули. Усовершенствованный вывод следует из предыдущих посылок с небольшим дополнением, концентрация на котором не является важной для понимания сути аргументации Суинберна. В следующем разделе я рассмотрю то, каким образом он отстаивает истинность самой проблематичной посылки аргумента – усовершенствованной второй посылки.

### Кто мы?

Наибольшее беспокойство в аргументе вызывает тот факт, что мы не знаем, является ли утверждение «я мог бы существовать после уничтожения тела» логически возможным, т.е. *представимым*. Вполне может оказаться, что, когда мы отсылаем к объекту, который мы называем «я», мы отсылаем, например, к мозгу или какой-то его части. Однако Суинберн утверждает, что мы прекрасно знаем, что такое «я», и, когда отсылаем к «я», мы знаем, что не отсылаем к чему-то, выходящему за пределы феноменального поля. Подобный ход делает Д. Чалмерс в своем аргументе представимости, когда утверждает, что первичный и вторичный интенционалы сознания совпадают [Chalmers, 2010]. Для доказательства того, что мы знаем, к чему отсылаем, когда отсылаем к «я», Суинберн вводит понятие *информативного и неинформативного десигнаторов*.

Под десигнаторами понимаются понятия, которые *отсылают к чему-то*. Кратко, информативный десигнатор – это такой десигнатор, который предоставляет нам знание о том, что значит для десигнируемого объекта быть этим самым объектом. Неинформативный десигнатор – это такой десигнатор, который не предоставляет нам этого знания. Например, в прошлом люди не имели информативного десигнатора «вода», поскольку не знали того, что делает воду водой, а именно ее молекулярная структура  $H_2O$ . На сегодняшний день мы можем использовать информативный десигнатор  $H_2O$ , который сам по себе предоставляет информацию о том, что значит для десигнируемого объекта быть этим объектом (86–97).

Таким образом, возражение на вторую посылку, в сущности, является следующим: «я» не является информативным десигнатором – мы не знаем, какова сущность объекта, к которому мы отсылаем посредством слова «я». Для ответа на это возражение Суинберн начинает с анализа феноменальных концептов, таких как, например, «красный». Он утверждает, что мы способны мгновенно распознать красный цвет, знаем то, каково это видеть его, и, следовательно, знаем то, что имеем в виду, когда отсылаем посредством слова «красный» к некоторым своим ощущениям. Он предполагает, что слово «красный», таким образом, кажется хорошим кандидатом на то, чтобы считаться информативным десигнатором. Поскольку мы имеем привилегированный доступ к своим ментальным состояниям, никто лучше нас не может знать природу красного цвета в том виде, в котором он является нам в феноменальном поле. Подобный ход он делает и в отношении десигнатора «я». Он утверждает, что мы знаем необходимые и достаточные условия применения понятия «я», поскольку имеем привилегированный доступ к своим ментальным состояниям и можем отослать к самим себе, и никто лучше нас самих не знает, что значит быть собой. Эксплицитно это не выражается, но я думаю, что Суинберн руководствуется следующей интуицией: если «я» не является информативным десигнатором, то тогда неясно то, что вообще может являться таковым. Сложность состоит в том, что эти соображения предоставляют основания считать, что «я» – это информативный десигнатор, однако их недостаточно для однозначного установления этого факта. В любом случае имеется эпистемическая вероятность, что «я» отсылает не только к ментальному концепту «я», но также и к чему-то еще, выходящему за пределы нашего феноменального поля. Тем не менее Суинберн предоставляет очень хорошие основания считать, что «я» является информативным десигнатором, и если он достигает этой цели, то мы автоматически получаем истинность субстанционального дуализма.

### Заключение

Таким образом, посредством этих аргументов Суинберн пытается продемонстрировать, что мы с необходимостью являемся душами, можем существовать после смерти тела и способны знать об этом. Как однажды остроумно заметил Питер Ван Инваген, аналитические философы любят три вещи больше всего: «логику, науку и здравый смысл» [Inwagen, 1997]. Однако они редко бывают идеально совместимы, в связи с чем разные философы склоняются к различной оценке ценности элементов этой триады. Ричард Суинберн продемонстрировал стратегию мысли, которая в первую очередь опирается на наш опыт и на то, что мы можем рассматривать в качестве «здорового смысла» в нашем феноменологическом поле. Конечно, его выводы не станут абсолютно убедительными для тех, кто заранее скептически относится к подобного рода «устаревшей кабинетной философии» либо уже имеет устоявшиеся физикалистские убеждения и интуиции. Однако это работа – прекрасный образец доступного изложения довольно сложных философских концептов, аргументов, а также философских и метафилософских интуиций.



## “Are We Souls or Bodies?” R. Swinburne’s Substantial Dualism\*

*Bogdan V. Faul*

St. Petersburg State University, Institute of Philosophy, Philosophy of Science and Technology Department. Mendeleevskaya Line 5, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: faulbogdan@gmail.com

This article is a review of R. Swinburne’s book, “Are we bodies or souls?”. Swinburne seeks to prove that the existence of our bodies is not necessary for the existence of us, although he certainly does not deny their value. The mental substance, which he calls the soul, is both necessary and sufficient for the existence and individuation of persons. In this article the author analyzes two central arguments in defense of this view. The first argument is a solution to the problem of personal identity. Swinburne argues for what the modern literature calls “soul-theory”, according to which we are a substance with a unique principle of individuation – thisness. The second argument is a modification of Descartes’ argument, relying on the possibility of the sudden destruction of the body with the preservation of what Swinburne calls «I». The last part of the paper examines Swinburne’s response to the central problem of this argument, namely, the problem of reference to «I». The author concludes that, although Swinburne’s argument is not sufficient for those who already has physicalistic beliefs about the nature of persons, he nevertheless makes a good case that Descartes’ modified argument is successful.

**Keywords:** substance dualism, ontology of persons, philosophy of mind, René Descartes, personal identity, metaphysics

**Citation:** Faul B.V. “«Are We Souls or Bodies?» R. Swinburne’s Substantial Dualism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 152–160.

### References

- Chalmers, D.J. *The Character of Consciousness*. N.Y.: Oxford University Press, 2010. 624 p.
- Inwagen, P. Foreword, *Material Constitution. A reader*. M.C. Rea: Rowman & Littlefield Publishers, 1997, pp. ix–xii.
- Swinburne, R. *Justification of Induction*. London: Oxford University Press, 1991. 188 p.
- Swinburne, R. *Simplicity as Evidence of Truth*. Milwaukee: Marquette University Press, 1997a. 71 p.
- Swinburne, R. *The Evolution of the Soul*. 2<sup>nd</sup> edition. Oxford: N.Y.: Clarendon Press, 1997b. 376 p.
- Swinburne, R. *Epistemic Justification*. Oxford, N.Y.: Clarendon Press, 2001. 272 p.
- Swinburne, R. *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 242 p.
- Swinburne, R. *Are We Bodies or Souls?* Oxford: Oxford University Press, 2019. 208 p.

---

\* The reported study was funded by RFBR according to the research project No. 19-011-00604 “Dualism in contemporary philosophy of mind”.