

И.Г. Гаспаров

КАК ДУША МОГЛА БЫ БЫТЬ ФОРМОЙ ТЕЛА? АРИСТОТЕЛЕВСКО-СХОЛАСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ВОПРОСУ О МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ*

Гаспаров Игорь Гарирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки. Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, ул. Студенческая, д. 10; e-mail: gasparov@mail.ru

Статья посвящена онтологическому аспекту проблемы тождества личности, который в современной аналитической метафизике традиционно формулируется в виде вопроса: что есть я? Рассмотрены стандартные альтернативы решения этого вопроса (психологическая теория тождества личности (неолоккееанство), теория Парфита, картезианский дуализм и анимализм), и показано, что все они, за исключением картезианского дуализма, сталкиваются с общей фундаментальной трудностью обоснования определенности нашего тождества, в результате чего возникает малопривлекательная дилемма: либо отказаться от идеи определенности тождества личности, либо принять картезианский дуализм. Далее показано, что современная дискуссия без достаточных на то оснований обходит вниманием аристотелевско-схоластическую концепцию человеческой личности как единства души и тела. Демонстрируется, что данная концепция обладает неплохим потенциалом для решения проблемы неопределенности тождества человеческой личности.

Ключевые слова: аналитическая метафизика, тождество личности, неопределенное тождество, ответственность субъекта, Аристотель, Парфит, ван Инваген

Для цитирования: *Гаспаров И.Г.* Как душа могла бы быть формой тела? Аристотелевско-схоластический подход к вопросу о метафизической природе человеческой личности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 65–81.

1. Введение

Проблема тождества личности традиционно понимается как вопрос о том, что делает некоторую личность P_1 , существующую в некоторый момент времени t_1 , тождественной некоторой личности P_2 , существующей

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00840.

в некоторый момент времени t_2 , отличный от t_1 . Родоначальник этой проблемы, по крайней мере в новоевропейской философии, Джон Локк, полагал, что тождество личности зависит от того, находятся ли личности P_1 и P_2 в особом психологическом отношении, которое он сам был склонен понимать в терминах личной памяти¹. Например, P_1 тождественна P_2 , если и только если P_1 может вспомнить действия и/или состояния P_2 как собственные.

В современной литературе, посвященной тождеству личности, то особое психологическое отношение, на которое указывал Локк, принято называть *отношением психологической непрерывности* и понимать в более широком смысле, чем это делал Локк. Например, в t_1 некто имеет намерение выпить воды, а в t_2 осуществляет это намерение. В этом случае можно сказать, что между намерением и его реализацией имеет место отношение психологической связи. Подобные связи существуют между различными характеристиками нашей психологической жизни: желаниями, убеждениями, воспоминаниями, чертами характера и т.п.

Эти связи могут быть более или менее непосредственными. Воспоминания могут быть яркими, а могут стираться. Желания могут быть более или менее сильными, а могут и угасать вовсе. Убеждения могут быть более или менее значимыми, а могут полностью исчезать. Тем не менее у обычного человека в повседневной жизни сохраняется значительное число непосредственных психологических связей от одного времени к другому. Если число таких непосредственных связей достаточно, например, половина или больше половины от того числа подобных связей, которое имеет место быть у абсолютного большинства людей, то можно говорить о строгой психологической связанности².

Однако строгой психологической связанности недостаточно для тождества личности, поскольку она, в отличие от тождества, не является транзитивной. Я могу находиться в отношении строгой психологической связанности с собой, каким я был вчера, но не находиться в этом отношении с собой, каким я был позавчера, хотя я, каким я был вчера, мог находиться в этом отношении со мной, каким был позавчера. Отсюда следует противоречивый вывод, что я тождественен и не тождественен с собой, каким я был позавчера. Однако если между мной, каким я являюсь сегодня, и мной, каким я был позавчера, существует цепочка налагающихся друг на друга отношений строгой психологической связанности, то кажется, что этого достаточно для тождества личности³. Поэтому современные неолоккеевцы склонны считать, что тождество личности состоит в некоторой разновидности непрерывности психической жизни.

Психологическая концепция тождества личности была предложена Локком прежде всего для того, чтобы освободиться от эмпирически непрозрачного, с его точки зрения, понятия субстанции, по крайней мере там, где речь идет о практических вопросах установления тождества личности. Несмотря на то, что Локк в определенном смысле принимает базовую модель картезианской онтологии, соглашаясь с тем, что существует два типа

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 387–388.

² Parfit D. Reasons and Persons. Oxford, 1987. P. 206.

³ Здесь необходимо учитывать еще ряд условий: 1) эта цепочка должна иметь подходящую причину и 2) не должна разветвляться. Подробнее см.: ibid. P. 207.

сотворенных субстанций: конечные души и тела, он тем не менее в вопросе о тождестве личности уклоняется от отождествления личности с картезианской душой, утверждая, что в одной и той же личности могут мыслить различные ментальные субстанции или одна и та же ментальная субстанция может мыслить в различных личностях⁴. Поскольку, во-первых, нет никакого эмпирического способа установить тождество той или иной ментальной субстанции, а во-вторых, невозможно быть полностью уверенным в том, что мышление не является продуктом физической субстанции, то желательно, чтобы тождество личности состояло только в непрерывности ее сознания, которое он полагал абсолютно прозрачным для его субъекта.

Однако Локк не только полемизирует с картезианской концепцией личности, он также солидаризируется с Декартом в отвержении старой аристотелевско-схоластической метафизики личности, отказ от которой находит свое ясное выражение во втором картезианском «Размышлении о первой философии»:

Чем же я считал себя раньше? Разумеется, человеком. Но что есть человек? Скажу ли я, что это – живое разумное существо? Нет <...> Что же я емь? Мыслящая вещь. А что это такое – вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами⁵.

Нетрудно увидеть, что Декарт переходит от концептуализации себя в терминах живого существа к концептуализации себя в эксплицитно психологических терминах. Локк еще больше усиливает эту тенденцию, выделяя личность в самостоятельную категорию, которую он противопоставляет человеку как чисто животной сущности. Согласно Локку, тождество человека состоит в непрерывности жизни, тогда как тождество личности состоит в непрерывности сознания⁶. Однако он не останавливается на этом и пытается найти такую модель личности, которая бы была свободна от отсылок к какой бы то ни было субстанции.

Альтернативы, созданные Декартом и Локком, представляют собой парадигму для современной дискуссии о тождестве личности. Нетрудно заметить, что Локкова непрерывность жизни и непрерывность сознания кристаллизировались в *физическую и психологическую теории* тождества личности, а картезианское отождествление себя с мыслящей субстанцией стало прообразом так называемого *простого взгляда*. Также обращает на себя внимание тот факт, что Декарт прежде всего задает вопрос: что есть я? А не вопрос: каковы условия, при которых я продолжу свое существование? Или что делает меня нумерически тождественным в различные моменты моего существования? Начиная с 1990-х гг. аналитическая метафизика тоже обращает внимание если не на фундаментальность этого вопроса, то, по крайней мере, на его значимость для решения проблемы тождества личности. Однако при этом рассматриваются далеко не все релевантные альтернативы, в частности, по-прежнему в значительной мере игнорируется аристотелевско-схоластический подход к решению вопроса о метафизической природе тождества личности. Несмотря на то, что в последнее время в рамках

⁴ Локк Дж. Цит. соч. С. 389 слл.

⁵ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 22, 24.

⁶ Локк Дж. Цит. соч. С. 383–384, 387–388.

аналитической философии сформировались целые направления, такие как неоаристотелизм и аналитический томизм, которые вполне можно считать – хотя и в разных смыслах – современным продолжением аристотелевско-схоластической традиции, этот подход все-таки остается маргинальным по отношению к доминирующей новоевропейской парадигме обсуждения этой проблемы, сформировавшейся под влиянием Декарта и Локка. Настоящая статья является попыткой внести вклад в исправление этой ситуации. Во-первых, в ней рассматриваются стандартные альтернативы решения вопроса «что есть я?», а также выявляется общая фундаментальная трудность, с которой они сталкиваются. Во-вторых, показывается, что эти альтернативы игнорируют аристотелевско-схоластический ответ на вышеуказанный вопрос. В-третьих, демонстрируется, что аристотелевско-схоластическое учение о душе как форме тела может рассматриваться как живая опция в современной дискуссии о метафизической природе человеческой личности.

2. Стандартные альтернативы решения вопроса «что есть я?»

Одним из первых интересную попытку проникнуть в метафизическую природу личности предпринял Дерек Парфит. В книге «Доводы и лица» он предложил различать редукционистское и антиредукционистское понимание человеческой личности. Согласно первому, человеческая личность не является чем-либо помимо тела и мозга, а также последовательности взаимосвязанных физических и ментальных событий, которые происходят с ними⁷. В то же время он настаивал на том, что редукционизм в отношении человеческой личности может принимать две различные формы. Более радикальная форма утверждает, что человеческая личность – это просто отдельное (*particular*) тело и мозг, с которыми происходят взаимосвязанные физические и ментальные события. Менее радикальная форма утверждает, что личность отлична (*distinct*) от отдельного тела и мозга, с которыми происходят взаимосвязанные физические и ментальные события, хотя и не является некоей сущностью, существующей отдельно от них. Антиредукционизм, напротив, утверждает, что личность представляет собой некую отдельно существующую сущность (*separately existing entity*)⁸.

Для того, чтобы оправдать различие между менее радикальной формой редукционизма и антиредукционизмом, Парфит обращается к знаменитой юмовской аналогии между душой и республикой⁹. Он утверждает, что, даже если большинство из нас являются редукционистами относительно наций, т.е. не считают нации чем-то существующим отдельно от их граждан, правительств и территорий, мы вполне можем согласиться с тем, что нации тем не менее отличаются от их граждан, правительств и территорий. Аналогично, как полагает Парфит, мы можем считать человеческую личность чем-то отличным от ее тела и мозга и тех физических и ментальных состояний, которые с ними происходят, но в то же время отрицать, что личность представляет собой некую сущность, существующую отдельно от тела и мозга. Несмотря на то, что Парфит нигде не определяет точную разницу

⁷ Parfit D. Op. cit. P. 211.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

между просто отличием и отдельностью существования, кажется, что он, прежде всего, руководствуется интуицией, что я – нечто категориально отличное от последовательности своих как физических, так и психических состояний:

Трудно отрицать, что я – не последовательность мыслей, действий и переживаний. Я – мыслитель моих мыслей и вершитель моих действий. Я – субъект всех моих переживаний, то есть лицо, которое этими переживаниями обладает¹⁰.

Однако это различие между мыслителем и его мыслями, намерениями и переживаниями не ведет, по мнению Парфита, к признанию того, что личность – это некая субстанция, т.е. отдельно существующее бытие, ни в смысле материальной, ни в смысле нематериальной субстанции. Парфит эксплицитно отрицает отождествление личности с мозгом, полемизируя с Т. Нагелем. Аналогично он отвергает картезианское отождествление личности с нематериальной душой.

Кроме вопроса о возможности сведения факта тождества личности к фактам психологической или физической непрерывности и связанности, Парфит поднимает вопрос об определенности или неопределенности тождества личности. Он утверждает, что, несмотря на нашу сильную интуицию определенности тождества личности, определенность моего тождества совместима только с антиредукционистской концепцией личности. Другими словами, мы можем полагать, что наше тождество является неким определенным фактом, только если мы считаем себя отдельно существующими сущностями, т.е. субстанциями определенного рода¹¹. По мнению Парфита, наиболее известной антиредукционистской концепцией личности является теория, согласно которой человеческая личность – это чисто ментальная сущность, т.е., как он выражается, «картезианское чистое эго, или духовная субстанция». Парфит не отрицает и возможности материалистической версии такого понимания личности, описывая ее как «отдельно существующую физическую сущность такого рода, что еще не признана в теориях современной физики»¹². Однако единственной жизнеспособной, хотя и маловероятной, антиредукционистской опцией он объявляет картезианскую теорию чистого эго.

Используя несколько вообразаемых мысленных экспериментов, Парфит пытается показать, что никакой вариант редукционизма в отношении человеческой личности не совместим с определенностью тождества личности. Суть этих мысленных экспериментов состоит в том, что если редукционистская концепция тождества личности верна, то всегда возможна такая ситуация, когда факты, касающиеся физической и/или психологической непрерывности и связанности, не позволяют с определенностью сказать, какие именно из последующих личностей тождественны с предыдущей.

¹⁰ Parfit D. Op. cit. P. 470.

¹¹ Ibid. P. 216.

¹² Ibid. P. 210. Ср. идею Р. Чизолма о личности как о гипотетической «малой частице» (tiny particle) в мозге (Chisholm R. Is there a Mind-Body-Problem? // Chisholm R. On Metaphysics. Minneapolis, 1989. P. 124-127) или идею раввинов о копчиковой косточке как носителе тождества личности при воскрешении мертвых (Гаспаров И.Г. Тождество личности и воскрешение мертвых // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 52).

В литературе такие случаи получили название случаев разделения¹³. Например, если предположить, что мозг некоего лица P состоит из двух полушарий, которые содержат приблизительно одинаковую персональную информацию, то при пересадке каждого из этих полушарий в два различных черепа оба выживших лица, P_1 и P_2 , будут одинаково подходящими кандидатами на тождество с исходным лицом P . Таким образом, факты, касающиеся физической и психологической непрерывности и связанности между P , P_1 и P_2 , не способны однозначно ответить на вопрос: тождественно ли P P_1 , или же P тождественно P_2 . Однако, согласно редукционистскому пониманию, человеческая личность сводится исключительно к этим фактам и не существует больше ничего, что было бы релевантно для понимания ее природы. Таким образом, аргументы Парфита дают серьезные основания для того, чтобы считать, что редукционист в отношении личности должен отказаться от определенности тождества человеческой личности.

Позиция Парфита подвергалась разнообразной критике. В частности, Дэвид Льюис указал на то, что в приведенном выше мысленном эксперименте Парфит смешивает объекты, которые находятся между собой в отношении тождества и психологической непрерывности. По мнению Льюиса, отношение тождества – это отношение, в котором личность как таковая находится к самой себе, тогда как отношение психологической непрерывности имеет место быть между различными стадиями или ментальными состояниями той или иной личности. Применяя эту идею к мысленному эксперименту с пересадкой полушарий мозга в два разных черепа, можно получить следующий результат. Исходное ментальное состояние S_0 , принадлежащее некоторой личности P , находится в отношении психической непрерывности к двум различным ментальным состояниям S_1 и S_2 , принадлежащим двум различным личностям P_1 и P_2 соответственно. С точки зрения Льюиса, нет никакой неопределенности в вопросе о тождестве P_1 и P_2 с P . P_1 и P_2 всегда были двумя разными личностями, просто раньше у них была общая стадия с общим ментальным состоянием S_0 ¹⁴.

Решение Льюиса довольно изобретательно, однако проблемы неопределенности тождества оно не устраняет, а лишь переносит ее в несколько иную плоскость. Если задать вопрос: сколько личностей могут обладать ментальным состоянием S_0 , то ответом будет: неопределенно много. Очевидно, что такой ответ несовместим с определенностью тождества. Кроме того, несовместим он и с представлением о том, что значит быть неким определенным лицом, обладающим ответственностью за свои поступки. Ведь кажется абсурдным, чтобы один и тот же индивидуальный ментальный акт мог принадлежать сразу двум разным лицам. Например, если S_0 было актом индивидуального намерения ограбить банк, то оно принадлежало не одному P_1 или не одному P_2 , но было их *общим* намерением, что не просто совместить с представлением о личной, т.е. индивидуальной, ответственности.

¹³ Помимо случаев разделения, также популярны случаи слияния, когда имеет место быть обратная ситуация, при которой неясным является то, какой из нескольких предыдущих личностей тождественна одна последующая.

¹⁴ См. подробнее: *Гаспаров И.Г.* Четырехмерная онтология человеческих личностей и единство переживающего субъекта // Вестник ВГУ. 2016. № 4. С. 3–14. В частности, в этой статье подробно рассматривается роль четырехмерной онтологии в льюисовской концепции тождества личности, которая здесь опущена из-за недостатка места.

Питер ван Инваген также пытается сохранить позицию, близкую к менее радикальному варианту парфитовского редукционизма, предпочтя, однако, физическую, а не психологическую версию. С его точки зрения, тождество человеческой личности состоит в непрерывности человеческой жизни. Его позиция представляет собой разновидность анимализма, который отождествляет референт местоимения первого лица единственного числа, когда он используется человеком по отношению к самому себе, с живым человеческим организмом, или человеческим животным¹⁵. Наиболее полно концепция ван Инвагена представлена в его монографии «Материальные сущности»¹⁶, однако в более поздней статье «Материалистическая онтология человеческой личности»¹⁷ он внес важные для понимания метафизических аспектов этой концепции пояснения.

В «Материальных сущностях» ван Инваген рассматривал вопрос о природе человеческой личности в контексте метафизической проблемы композиции, т.е. вопроса, когда некое множество частей составляет единое целое. По мнению ван Инвагена, составное целое возникает только тогда, когда активность некоторой совокупности простых, т.е. не имеющих собственных частей¹⁸, сущностей образует некую жизнь, и продолжается до тех пор, пока эта активность не прервется¹⁹. Прибегая к метафорам из социальной жизни, он пытается эксплицировать свое понимание метафизической природы жизни²⁰.

Ван Инваген предлагает рассмотреть некий воображаемый клуб, члены которого рекрутируются путем насильственного захвата. Однако, становясь членами клуба против своей воли, они сохраняют ему лояльность до тех пор, пока не исключаются из него. Важная особенность клуба – то, что единственной его скрепой являются внутренние каузальные связи между его членами, то есть полное отсутствие какой-либо внешней детерминации. Именно имманентная каузация позволяет клубу выглядеть одним и тем же на протяжении длительного времени, несмотря на постоянные изменения в составе своих членов. Такому клубу противопоставляется тюрьма, где также имеет место постоянная смена состава заключенных, однако порядок и постоянство обеспечиваются не внутренними отношениями между ее насельниками, а внешней дисциплиной. По мнению ван Инвагена, жизнь в большей степени подобна вышеописанному клубу, нежели тюрьме или тем более общностям, в которых внутренняя динамика практически отсутствует, например пассажирам автобуса, удерживаемым вместе только границами транспортного средства²¹.

Ван Инваген подчеркивает важную деталь в различии между клубом и тюрьмой: продолжающееся существование клуба обеспечивается исключительно за счет внутренних взаимосвязей между его членами. У него нет

¹⁵ Развернутую презентацию и защиту анимализма см.: *Olson E.T. The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. N.Y., 1997.

¹⁶ *Van Inwagen P. Material Beings*. Ithaca (NY), 1990.

¹⁷ *Van Inwagen P. Materialistic Ontology of the Human Person // Persons: Human and Divine*. Oxford; N.Y., 2007. P. 199–215.

¹⁸ Собственная часть – технический термин мереологии, теории соотношения частей и целого, обозначающий любую часть объекта, не тождественную с ним самим.

¹⁹ *Van Inwagen P. Material Beings*. P. 82 ff.

²⁰ Точное научное определение сущности жизни является, по мнению ван Инвагена, прерогативой биологии (*ibid.* P. 84).

²¹ *Ibid.* P. 84–85.

никакого плана, или *telos'a*, который бы существовал независимо от членов и их отношений друг с другом. Продолжающееся существование тюрьмы, напротив, полностью зависит от наличия силы, абсолютно внешней по отношению к содержащимся там заключенным. Не будь этой силы, они бы сразу же разошлись в разные стороны²². Таким образом, ван Инваген, используя аналогии из социальной жизни, пытается сохранить редукционистские интуиции в понимании природы человеческих личностей, характерные для Парфита и Юма, но уже применительно к живым организмам. Живые организмы ван Инвагена – это, с одной стороны, некие онтологические единицы, но, с другой стороны, в их составе нет ничего, помимо простых материальных частиц, связанных между собой имманентной причинностью. В связи с этим возникает вопрос: что именно делает это взаимодействующее между собой множество единым целым? И поскольку ван Инваген отождествляет один из этих человеческих живых организмов со мной, т.е. одной из реально существующих человеческих личностей, также возникает вопрос: что делает это множество взаимодействующих между собой материальных частиц *мной*?

Как указывалось выше, ван Инваген эксплицитно отвергает идею существования некоего принципа, который бы делал множество составляющих живой организм частиц чем-то *одним*, т.е. чего-то подобного аристотелевской форме, которая гарантировала бы единство и тождество объекта на протяжении его существования. Ван Инваген признает, что его концепция живого организма влечет за собой возможность существования такого отношения, как неопределенное тождество²³. Он прилагает немало усилий для того, чтобы продемонстрировать когерентность этого отношения²⁴. Вместе с тем он утверждает, что в актуальном мире нет истинных суждений, которые бы предполагали неопределенность тождества, они только возможны. Следовательно, каждый из актуально существующих человеческих живых организмов, которые ван Инваген отождествляет с человеческими личностями, обладает определенным тождеством. Можно ли считать, что это – предположим, что это действительно так, – избавляет его от проблемы неопределенности тождества, с которой сталкиваются психологические концепции тождества личности? Я полагаю, что нет.

Рассмотрим случай, когда не определено, является ли некий человеческий живой организм O_1 тождественным с неким живым человеческим организмом O_2 . Ван Инваген понимает это в том смысле, что неверно, что $O_1 = O_2$, и неверно, что $O_1 \neq O_2$ ²⁵. Предположим, что я тождественен с O_1 . Выживу ли я в лице O_2 ? Очевидно, что ответ, что я нахожусь к O_2 в отношении неопределенного тождества, никак не проясняет этот вопрос, потому что неопределенное тождество – это не тождество, а некое другое отношение. В частности, оно обладает отличными от тождества свойствами, например, оно не транзитивно и, скорее всего, не необходимо, тогда как тождество и транзитивно, и необходимо²⁶. Поэтому усилия ван Инвагена, направленные на то, чтобы показать когерентность неопределенного тождества, ничего

²² Van Inwagen P. *Material Beings*. P. 84–85.

²³ Ibid. P. 244.

²⁴ Ibid. P. 245 ff.

²⁵ Ibid. P. 251.

²⁶ Подробнее см.: Гаспаров И.Г. «Парадоксы тождества»: существует ли альтернатива стандартной концепции тождества // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2011. Т. 30. № 4. С. 84–98.

не дают для решения самой проблемы неопределенности тождества. В конечном итоге ван Инваген должен признать, что в его онтологии существуют субстанции двух типов: материальные симплы, которые не допускают неопределенности тождества, и живые организмы, допускающие неопределенность тождества. С точки зрения ван Инвагена, я тождественен последним, т.е. мое тождество может оказаться неопределенным. Однако если я тождественен себе – в один и тот же момент или в два разных момента времени, – то я тождественен себе необходимо. Тот же ван Инваген эксплицитно признает это, говоря: «...как все мы сегодня знаем (я надеюсь, что мы все это знаем), что если x не тождественен с y , то x необходимо не тождественен с y »²⁷. Кажется, что определенность тождества – это неотъемлемый признак подлинной субстанции. Поэтому допущение неопределенности тождества в лучшем случае не релевантно для ответа на вопрос о том, в чем состоит тождество той или иной субстанции, а в худшем эквивалентно признанию отсутствия тождества. Данный результат вряд ли можно назвать удовлетворительным, так как большинству из нас кажется, что наше тождество является определенным.

Однако почему ван Инваген все-таки настаивает на возможности неопределенного тождества? Вероятно, потому что он видит только два когерентных способа, как человеческие личности могли бы существовать в качестве подлинных элементов реальности: они могли быть либо нематериальными, т.е. простыми картезианскими, субстанциями, либо материальными субстанциями, т.е. сложными живыми организмами²⁸. Поскольку первую опцию ван Инваген, как и большинство современных философов, отвергает, то ему остается только один выбор, который, как было показано, не способен убедительно справиться с проблемой неопределенности тождества, что вновь возвращает нас к парфитовским опциям.

Подведем некоторые промежуточные итоги. В контексте современной дискуссии о природе человеческой личности вырисовываются следующие альтернативы. Мое тождество может быть определенным, только если я тождественен либо простой нематериальной субстанции, т.е. картезианской душе, либо простой материальной субстанции, т.е. некоей неделимой материальной частице, одной из тех, которые ван Инваген называет симплами. Однако ни одна из этих альтернатив не является привлекательной для большинства современных философов. В остальных случаях так или иначе допускается возможность неопределенности тождества, что приводит либо к отказу от отождествления человеческой личности с субстанцией (неолоккееанство, Парфит), либо к квазисубстанциальным концепциям человеческой личности (анимализм).

3. Аристотелевско-схоластическая альтернатива

Вместе с тем в основной своей массе современные аналитические философы, за небольшим исключением²⁹, не симпатизируют тому, что выше

²⁷ Van Inwagen P. A Materialist Ontology of the Human Person. P. 205.

²⁸ Ibid. P. 206.

²⁹ К этим исключениям можно причислить Д. Одерберга, К. Кослицки, М. Рея, Э. Фезера, которые пытаются творчески использовать идеи Аристотеля и схоластов для решения

было обозначено как аристотелевско-схоластический подход к пониманию метафизической природы личности. Ядром этого подхода является акцент на особом онтологическом значении принципа единства субстанции, который обозначается как субстанциальная форма. С точки зрения Аристотеля и последующей схоластической традиции, именно субстанциальная форма делает множество частиц, составляющих человеческое тело, одной субстанцией определенного вида, т.е. *одним* человеком. Таким образом, в данной традиции каждая отдельная чувственно воспринимаемая субстанция описывается как единство материи и формы, а в случае человека – как единство души и тела, где термин «душа» обозначает форму, а термин «тело» – материю единой субстанции.

Питер ван Инваген является одним из немногих авторов, который открыто, хотя и весьма кратко, пишет о причинах своего отвержения этой концепции человеческой личности:

Я не понимаю, и никто не смог объяснить мне, каким образом нечто, что является формой субстанции, может быть также и субстанцией. Мне кажется очевидным, что фраза “форма моего тела” либо, строго говоря, ничего не обозначает... либо обозначает некий абстрактный объект, некое очень сложное свойство, которым я обладаю на протяжении своего существования, или некое очень сложное переменное многоместное отношение, в котором находятся между собой частицы материи в тот момент, когда составляют мое тело. В первом случае такой вещи, как форма моего тела, строго говоря, не существует. Во втором форма моего тела представляет собой абстрактный объект, и не существует такой вещи, как ее сплав с моим телом³⁰.

Таким образом, ван Инваген обвиняет аристотелевско-схоластический подход к пониманию человеческой личности в неинтеллектуальности и даже некогерентности. Действительно, было бы очень странно считать себя объединением конкретного и абстрактного объектов. Однако дело в том, что в аристотелевско-схоластической традиции единство материи и формы или, как это имеет место быть в случае человека, единство души и тела едва следует понимать как некий сложный объект, составленный из конкретного материального тела и абстрактного свойства быть человеком, как это предлагается ван Инвагеном. Скорее, основное отличие этой концепции от концепции самого ван Инвагена состоит в том, что она признает ключевое значение субстанциальной формы как того принципа, действие которого делает совокупность частей одним целым. Ван Инваген, как было показано выше, отрицает существование подобного принципа. Тем не менее нет особых оснований полагать, что форма является абстрактным объектом.

Ван Инваген, к сожалению, не дает точного определения абстрактного объекта, предлагая вместо этого что-то вроде интуитивного противопоставления абстрактных объектов конкретным. К конкретным объектам он относит индивидуальные вещи, которые он отождествляет с субстанциями, а к абстрактным – отношения разной местности. 0-местные отношения он отождествляет с пропозициями, 1-местные – со свойствами, 2 и более

современных философских проблем, в том числе и применительно к проблеме природы и тождества личности.

³⁰ *Van Inwagen P. A Materialist Account of the Human Person. P. 205–206.*

местные – с отношениями в узком смысле этого слова³¹. Далее характеризуя свойства, он говорит, что они *высказываются об* индивидуальных вещах. Ван Инваген называет свое понимание свойств платонизмом, эксплицитно противопоставляя его как номинализму, так и аристотелизму³². В современной аналитической метафизике признание существования пропозиций, свойств и отношений, понимаемых как трансцендентные, абстрактные объекты, действительно называется платонизмом, несмотря на некоторую спорность того, в какой мере идеи Платона могут быть отождествлены с абстрактными объектами. Под аристотелизмом в отношении свойств понимается теория свойств, которая рассматривает свойства как имманентные сущности, конституирующие те конкретные субстанции, свойствами которых они являются. Номинализм, как известно, отрицает, что речь о свойствах влечет за собой какие-либо онтологические обязательства. Из данного контекста очевидно, что аргумент ван Инвагена в пользу некогерентности аристотелевско-схоластического понимания природы человеческой личности как единства души и тела интерпретирует понятие души как формы тела только в терминах двух из вышеперечисленных теорий свойств – номинализма и платонизма. В результате он делает вывод о том, что выражение «форма тела» обозначает либо само тело (номинализм), либо объединение конкретного и абстрактного объектов (платонизм). Таким образом, интерпретация ван Инвагена не учитывает собственно аристотелевскую теорию свойств. Остается вопрос: каким могло бы быть собственно аристотелевское в широком смысле понимание формы и является ли оно когерентным?

Как известно, интерпретация понятия формы самим Аристотелем является предметом длительных историко-философских споров, содержательное обсуждение которых невозможно в рамках данной статьи. Поэтому в дальнейшем я ограничусь лишь некоторыми замечаниями, цель которых – показать, что аристотелевское в широком смысле понятие формы может быть истолковано таким образом, что, с одной стороны, оно будет свободно от той критики, которой его подверг ван Инваген, а, с другой стороны, может представлять интересную альтернативу для использования в дискуссиях о природе человеческой личности.

Вопрос, который следует задать в отношении формы прежде всего, – это вопрос: насколько адекватно трактовать форму, в особенности субстанциальную форму, как свойство в противоположность носителю свойства? На первый взгляд, такая трактовка является вполне естественной. В «Категориях» можно найти различие между первой и второй субстанциями. В качестве примеров первой субстанции приводятся конкретные частые объекты: этот человек или эта лошадь, а в качестве примеров второй субстанции – человек вообще или лошадь вообще³³. Последние принято отождествлять с субстанциальными формами, и они естественным образом могут быть поняты как референты предикатов *быть человеком*, *быть лошадью*. Таким образом, возникает картина, похожая на ту, которую рисует ван Инваген. Форма – это то, что высказывается о конкретной вещи.

Однако Василис Политис в исследовании о метафизике Аристотеля настойчиво предостерегает от подобного понимания, говоря, что, что такое

³¹ Van Inwagen P. A Materialist Account of the Human Person. P. 201–202.

³² Ibid.

³³ Ср.: Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 55–56.

форма, можно понять только относительно материи³⁴. Во-первых, и то и другое, с точки зрения Аристотеля, является конкретными объектами, взятыми в отношении друг к другу таким образом, что при определенных обстоятельствах один, тот, к которому реферирует форма, может возникать из другого, того, к которому реферирует материя. Например, дом (форма) может возникать из кирпичей (материя). В данном случае речь идет не о том, что некоторой конкретной вещи приписывается некоторое свойство, а о том, что при определенных условиях некоторая вещь (совокупность кирпичей) может стать *актуально* той вещью, которой сама по себе она является только *потенциально* (домом).

Аналогичная схема применима и по отношению к человеческим личностям. Те частицы, которые способны образовать человеческий организм, представляют собой материю, т.е. то, что потенциально может стать человеческим организмом, который в случае реализации этой потенции окажется их формой. Другими словами, речь здесь не о загадочном объединении конкретного и абстрактного объектов, а о возникновении одного конкретного объекта на основе другого.

В понимании того, как это происходит, важную роль играют понятия потенции и акта, которые представляют собой краеугольный камень здания всей аристотелевской метафизики. Потенция – это то, что объясняет, почему некоторая вещь может быть основой для возникновения некоторой другой вещи, тогда как акт – это то, чем та или иная вещь является постольку, поскольку она является бытием определенного вида. Поэтому материя всегда соотносится с потенцией, а форма – с актом. Учение о потенции и акте позволяет решить некоторые проблемы, которые возникают в связи с неопределенностью тождества. Например, если рассматривать вопрос о том, является ли та или иная совокупность кирпичей домом или нет, то ответ будет зависеть от того, насколько данная совокупность кирпичей является домом актуально. Существует как минимум два неправильных варианта понимания этого ответа: во-первых, как если бы перед нами были две отдельные вещи: кирпичи и дом; во-вторых, как если бы кирпичи, сложенные определенным образом, и были бы домом. Первое понимание порождает вопрос о том, как соотносятся между собой две вещи – кирпичи и дом, а второе – чем дом отличается от просто кирпичей и что является референтом слов «сложенные определенным образом».

Аристотелевское учение о потенции и акте подобных вопросов не порождает. Кирпичи, до того как строители построили из них дом, актуально являются кирпичами, а потенциально – домом. После завершения строительства, напротив, актуально существует дом, а кирпичи существуют потенциально. И в том и в другом случае актуально существует только одна единственная вещь с определенной идентичностью. У многих современных философов вызывает возражение идея, что части, составляющие некоторую вещь, обладающую определенной формой, являются ее частями только потенциально, тогда как актуально она представляет собой единицу, не имеющую собственных частей. Однако пример с домом и кирпичами показывает, что такое понимание является вполне естественным. Кирпичи можно использовать для строительства только тогда, когда из них еще ничего не построено, либо тогда, когда из них уже ничего не построено. Когда же из кирпичей построен дом, то кирпичи кирпичами являются только потенциально,

³⁴ *Politis V. Aristotle and the Metaphysics. L.; N.Y., 2004. P. 61.*

потому использовать их для строительства можно, только разобрав дом. Поскольку акт и потенция взаимно исключают друг друга, то актуально существует что-то одно: либо кирпичи, либо дом.

Применяя аристотелевское учение об акте и потенции к человеку, можно сказать, что части, когда они составляют человека, – будь то обычные части, такие как руки, ноги, голова и т.п., будь то симплы ван Инвагена, – существуют только потенциально, а актуально существует только человек, который представляет собой мереологическую единицу, поскольку все его части объединены отдельной формой³⁵.

В заключение следует сказать несколько слов об интерпретации тех учений Аристотеля, которые упоминались выше, в современном аналитическом томизме. Авторы, принадлежащие к данному направлению, прежде всего Дэвид Одерберг и Эдвард Фезер, немало сделали для того, чтобы вернуть идеи Аристотеля в их томистском прочтении в дискуссию о природе человеческой личности, и я склонен соглашаться со многим из того, что они утверждают, однако есть один аспект их интерпретации аристотелевского учения о форме и ее отношении к материи вообще и душе как форме в частности, который скорее способствует непониманию и отвержению этой доктрины наподобие того, как мы видели это у П. ван Инвагена.

Насколько я понимаю этих авторов, они трактуют материю и форму, душу и тело соответственно, как собственные части некоего составного целого, которое есть человек, или человеческая личность³⁶. Если это так, то такая интерпретация сталкивается с очевидной проблемой. Если форма является собственной частью некой составной субстанции, то у этой субстанции должна быть, по крайней мере, еще одна собственная часть. И снова возникает вопрос: что делает эти две нетождественные части одним целым?

Однако в свете того, что говорилось выше, должно быть ясным, что «форма», и в особенности «душа», обозначает не некую собственную часть субстанции, а то, чем субстанция является в целом. Если форму и можно называть частью, то скорее в том смысле, что это одно из начал, которые объясняют природу той или иной субстанции³⁷. Кроме формы, у субстанции есть и другие начала, которые совместно объясняют эту субстанцию. Форма является именно тем началом, которое делает материю неким определенным целым, которым она до этого могла стать, а могла и не стать.

Когда говорится, что душа есть форма тела, это в аристотелевской метафизике не означает, что две разные вещи соединились в некий третий объект, в котором они продолжают сохранять свою идентичность в качестве его собственных частей. Это означает, что нечто, что само по себе не было

³⁵ Ср.: *Koslicki K. The Structure of Objects. Oxford, 2008. P. 152–153.*

³⁶ См., например: *Oderberg D. Hylemorphic Dualism // Personal identity. Cambridge, 2005. P. 72; Feser E. Aquinas on the Human Soul // The Blackwell Companion to Substance Dualism. Oxford, 2018. P. 88.* Еще один автор аристотелевской, но не томистской направленности, который защищает подобную интерпретацию, – это Кэтрин Кослицки. См.: *Koslicki K. Op. cit. P. 6–8.*

³⁷ Кроме того, частичность души как субстанциональной формы может состоять в том, что вещь обладает не только субстанциональной формой, но и акцидентальными формами, которые совместно образуют акцидентальное единство. Подробнее см.: *Гаспаров И.Г. «Аристотелевские» решения проблемы «материальной конституции» // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. № 1. С. 147–155; Rea M. Same-ness without Identity: an Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution // Ratio. 1998. Vol. X. No. 3. P. 316–328.*

жизнью, стало одним живым существом, в случае человека – разумным живым существом. Форма, которую Аристотель называет душой, представляет упорядочивающее единство действия множества элементов, которые утрачивают свою прежнюю идентичность, становясь одной жизнью. Однако форма не воздействует на материю сама по себе. Для того, чтобы возникла новая отдельная жизнь, необходимы и другие начала, которые в традиционной аристотелевской метафизике обозначаются как действующая и целевая причины. Материя принимает форму под действием производящей причины ради некоторой цели, которой в конечном итоге оказывается совершенство ее, т.е. формы, собственного бытия. Совершенство человеческого бытия состоит в разумном мышлении, которое и есть действие души, но не как какой-то отдельной части человека, а целого человека. И для его актуализации форма интегрирует материю в одно целое.

В сочинении «О душе» Аристотель после того, как он определил душу как энтелехию органического тела, утверждает, что

...не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть. Ведь хотя единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле³⁸.

Оставленный здесь без перевода термин «энтелехия» отсылает к завершенности и актуальности конкретной вещи, которая делает ее определенным единством. Это также указывает на то, что едва ли имеет смысл понимать аристотелевские материю и форму как две собственные части какого-то иного целого.

4. Заключение

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что дискуссия о тождестве личности в современной аналитической философии показала, что центральным вопросом этих дебатов является вопрос о метафизической природе человеческой личности. Без адекватного ответа на вопрос «что есть я?» невозможно ответить на вопрос о том, в чем состоит тождество личности. Однако сложившиеся на сегодняшний день стандартные концепции человеческой личности – психологический подход и близкий к нему парфитовский «нигилизм», анимализм и картезианский простой взгляд – сталкиваются с дилеммой, что нужно либо отказаться от идеи определенности тождества личности, либо согласиться с тем, что я представляю собой простую нематериальную сущность. Обе стороны этой дилеммы представляются не слишком привлекательными с точки зрения того, как мы привыкли думать о том, кем или чем мы являемся, и какова природа нашего тождества. На этом фоне не слишком популярная у современных аналитических философов аристотелевско-схоластическая концепция человеческой личности как единства души и тела могла бы стать интересной альтернативой, поскольку, обладая неплохим потенциалом для решения проблемы неопределенности тождества, она способна соответствовать нашим естественным представлениям о самих себе.

³⁸ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 395.

Список литературы

- Аристотель*. Категории / Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51–90.
- Аристотель*. О душе / Пер. с древнегреч. П.С. Попова // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 371–448.
- Декарт Р.* Размышления о первой философии / Пер. с лат. С.Я. Шейман-Топштейн // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3–72.
- Гаспаров И.Г.* «Парадоксы тождества»: существует ли альтернатива стандартной концепции тождества // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2011. Т. 30. № 4. С. 84–98.
- Гаспаров И.Г.* Четырехмерная онтология человеческих личностей и единство переживающего субъекта // *Вестник ВГУ*. 2016. № 4. С. 3–14.
- Гаспаров И.Г.* Тождество личности и воскрешение мертвых // *Вестник ПСТГУ*. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 47–62.
- Гаспаров И.Г.* «Аристотелевские» решения проблемы «материальной конституции» // *Schole*. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. № 1. С. 144–165.
- Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // *Локк Дж.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 76–582.
- Chisholm R.* Is there a Mind-Body-Problem? // *Chisholm R.* On Metaphysics. Minneapolis: Minnesota University Press, 1989. P. 119–128.
- Feser E.* Aquinas on the Human Soul // *The Blackwell Companion to Substance Dualism / Ed. by J.J. Loose, A.J.L. Mengus and J.P. Moreland*. Oxford: Wiley Blackwell, 2018. P. 88–101.
- Koslicki K.* The Structure of Objects. Oxford: Oxford University Press, 2008. 288 p.
- Oderberg D.* Hylemorphic Dualism // *Personal identity / Ed. by E.F. Paul and F.D. Miller*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 70–99.
- Olson E.T.* The Human Animal: Personal Identity without Psychology. N.Y.: Oxford University Press, 1997. 189 p.
- Parfit D.* Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press, 1987. 545 p.
- Politis V.* Aristotle and the Metaphysics. L.; N.Y.: Routledge, 2004. 344 p.
- Rea M.* Sameness without Identity: an Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution // *Ratio*. 1998. Vol. X. No. 3. P. 316–328.
- Van Inwagen P.* Material Beings. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1990. 299 p.
- Van Inwagen P.* A Materialist Ontology of the Human Person // *Persons: Human and Divine / Ed. by P. van Inwagen, D. Zimmerman*. Oxford: Clarendon Press; N.Y.: Oxford University Press, 2007. P. 199–215.

How soul could be the form of body? An Aristotelian-Scholastic approach to the question of the metaphysical nature of the human person*

Igor G. Gasparov

N.N. Burdenko Voronezh State Medical University. 10 Studencheskaya Str., Voronezh, 394036, Russian Federation; e-mail: gasparov@mail.ru

The article is devoted to the ontological aspect of the problem of personal identity. In contemporary analytical metaphysics this problem is traditionally stated as the question: What am I? The standard alternatives for solving this question (the Neolockean

* The article was supported by the Russian Foundation for Basic Research, Project No. 18-011-00840.

Psychological View, Parfit's theory, Cartesian dualism and animalism) are considered and it is shown that all of them, with the exception of Cartesian dualism, face a common fundamental difficulty in accounting for the determinacy of our identity. We thus find ourselves confronted by an unattractive dilemma: either abandon the idea of a determinate identity of the human person or accept Cartesian dualism. It is further shown that the contemporary debate overlooks (without sufficient reasons) the Aristotelian-Scholastic approach to the understanding of the human person as a unity of soul and body. It is demonstrated that this approach has good potential for solving the problem of the indeterminacy of the identity of the human person.

Keywords: analytic metaphysics, personal identity, indeterminate identity, individual responsibility, Aristotle, Parfit, van Inwagen

For citation: Gasparov, I.G. "Kak dusha mogla by byt' formoi tela? Aristotelevsko-skholasticheskii podkhod k voprosu o metafizicheskoi prirode chelovecheskoi lichnosti" [How soul could be the form of body? An Aristotelian-Scholastic approach to the question of the metaphysical nature of the human person], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 65–81. (In Russian)

References

- Aristotle. "Kategorii" [Categories], trans. by A.V. Kubitzkii, in: Aristotle, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1978, pp. 51–90. (In Russian)
- Aristotle. "O dushe" [On the Soul], trans. by P.S. Popov, in: Aristotle, *Sochinenija* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., pp. 371–448. (In Russian)
- Descartes, R. "Razmyschlenija o pervoi filosofii" [Meditations on First Philosophy], trans. by S. Scheiman-Topstein, in: R. Descartes, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 3–72. (In Russian)
- Chisholm, R. "Is there a Mind-Body-Problem?", in: R. Chisholm, *On Metaphysics*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1989, pp. 119–128.
- Feser, E. "Aquinas on the Human Soul", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. by J.J. Loose, A.J.L. Mengus and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018, pp. 88–101.
- Gasparov, I.G. "'Paradoksy tozdestva': suschestvuet li alternativa standartnoi kontseptzii tozdestva" ['Puzzles of Identity': Is there an alternative to the standard account of identity], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2011, Vol. 30, No. 4, pp. 84–98. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Chetyrehmernaja ontologija chelovetscheskih lichnostei I edinstvo perezhi-vayushego subjekta" [Four-dimensional Ontology of Human Persons and Unity of the Experiencing Subject], *Proceedings of Voronezh State University*, 2016, No. 4, pp. 3–14. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Tozdestvo lichnosti i voskreschenie mertvych" [Personal Identity and Resurrection from the Dead], *St. Tichon's University Review, Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, 2017, Issue 70, pp. 47–62. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "'Aristotelian' Solutions to the Problem of Material Constitution", *Schole*, 2017, Vol. 11, No. 1, pp. 144–165. (In Russian)
- Koslicki, K. *The Structure of Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 288 pp.
- Locke, J. "Opyt o chelovecheskom razumenii" [An Essay Concerning Human Understanding], trans. by A. Savin, in: J. Locke, *Sochinenija*, Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1985, pp. 76–582.
- Oderberg, D. "Hylemorphic Dualism", *Personal identity*, ed. by E.F. Paul and F.D. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 70–99.
- Olson, E.T. *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1997. 189 pp.

-
- Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 545 pp.
- Politis, V. *Aristotle and the Metaphysics*. London; New York: Routledge, 2004. 344 pp.
- Rea, M. "Sameness without Identity: an Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution", *Ratio*, 1998, Vol. X, No. 3, pp. 316–328.
- Van Inwagen, P. *Material Beings*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990. 299 pp.
- Van Inwagen, P. "A Materialist Ontology of the Human Person", *Persons: Human and Divine*, ed. by P. van Inwagen, D. Zimmerman. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007, pp. 199–215.