

Н.А. Васильев

Картезианский дуализм Ричарда Суинберна и томистский гилеморфизм Элеонор Стамп: сравнительный анализ

Васильев Николай Алексеевич – магистрант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: navasilev_1@edu.hse.ru

В статье предпринимается сравнительный анализ картезианского дуализма Р. Суинберна и томистского гилеморфизма Э. Стамп. Данные авторы относятся к числу немногих современных философов, которые отстаивают сильные дуалистические позиции в противовес физикализму в философии сознания. Основной мотивацией сравнительного анализа является тот факт, что проекты Суинберна и Стамп конкурируют как с сильными физикалистскими тенденциями, так и между собой. Автор статьи анализирует содержательные части систем Суинберна и Стамп, а также приводит основные критические замечания в адрес картезианского дуализма и томистского гилеморфизма. Рассматривается вопрос разграничения картезианского дуализма и томистского гилеморфизма. Выделяется ряд сходств между позициями Суинберна и Стамп, однако отмечаются и философски значимые различия. Автор приходит к выводу, что, несмотря на наличие собственных существенных философских проблем, томистский гилеморфизм Стамп в ряде аспектов превосходит картезианский дуализм Суинберна и является более перспективным для защиты.

Ключевые слова: Р. Суинберн, картезианский дуализм, проблема интеракции, Э. Стамп, томистский гилеморфизм, материя, форма, функциональная целостность

Введение

Дуализм¹ в целом и субстанциальный дуализм в частности переживает тяжелое время. Большинство философов не готовы всерьез рассматривать дуалистические позиции, так как под дуализмом часто понимается субстанциальный дуализм,

¹ В данной статье картезианский дуализм и томистский гилеморфизм понимаются в широком смысле, как разновидности дуализма. В определении дуализма мы будем следовать Дину Циммерману: «Дуализм “сознание-тело” – это доктрина, согласно которой человеческие личности не состоят из обычной материи, по крайней мере, не полностью. У каждого человека есть душа или, по многим версиям этой точки зрения, он просто идентичен ей. Считается, что душа имеет мало

а точнее – его картезианская версия. По распространенному мнению, картезианская версия дуализма была серьезно дискредитирована – многие философы полагают, что поставленная еще во времена Декарта проблема каузальной интеракции так и не была решена дуалистами.

Вместе с тем томистская интерпретация дуализма в целом остается малоизвестной и обсуждается в основном философами, которые профессионально занимаются средневековой философией. Подобная ситуация, как кажется, связана с громоздким метафизическим аппаратом средневековой философии, который нелегко адаптировать к современным дискуссиям.

Несмотря на указанные трудности, в настоящее время в рамках англо-американской философии отдельные авторы все еще пытаются аргументированно отстаивать тот или иной вид дуализма. Наиболее видным представителем современного картезианского дуализма является Ричард Суинберн, а одной из видных защитников томистской дуалистической интерпретации является Элеонор Стамп.

Таким образом, оба эти автора конкурируют не только с сильными натуралистическими тенденциями в современной философии, но и между собой. В данной статье мы попытаемся критически проанализировать позиции Суинберна и Стамп, а также произвести сравнительный анализ картезианского дуализма и томистского гилеморфизма на примере двух этих авторов.

Основной вопрос, мотивирующий сравнительный анализ: какая из двух дуалистических позиций предоставляет философски более привлекательный рассказ о человеческой личности?

Картезианский дуализм Р. Суинберна

Картезианский дуализм Суинберна является так называемым составным дуализмом. В отличие от чистого дуализма, который отождествляет человека исключительно с его душой, составной дуализм предполагает, что хотя для выживания личности необходимо только существование души, тем не менее в нормальном состоянии человек является единством двух субстанций – души и тела. Как пишет Суинберн, «человек на земле состоит из души и тела. Но я утверждаю, что показал, что тело – это лишь контингентная часть, душа – необходимая часть» [Swinburne, 2018, p. 150].

общего с телом человека и другими материальными объектами, но в той или иной мере отвечает за психическую жизнь человека» [Zimmerman, 2005, p. 113]. Картезианский дуализм понимается как разновидность субстанциального дуализма. Субстанциальный дуализм в свою очередь является зонтичным термином и объединяет множество разных позиций. Так, в частности, существуют субстанциальные дуалисты некартезианского типа (например, Э. Дж. Лоу). Субстанциальный дуализм в строгом смысле постулирует существование двух разных субстанций: ментальной и физической. Поэтому, строго говоря, томистский гилеморфизм не является субстанциальным дуализмом, так как постулирует только различие между формой и первоматерией, а не между двумя субстанциями. Однако если использовать более широкое определение субстанциального дуализма, как предлагает Элеонор Стамп [Stump, 1995, p. 520], и включать в него не только полные субстанции, но и субсистентно существующие вещи, то томистский гилеморфизм можно назвать некартезианским субстанциальным дуализмом. Мы считаем, что такая классификация Стамп приемлема, но требует специальных оговорок касательно термина «субстанциальный дуализм». Поэтому в данной статье из-за соображений удобства и во избежание терминологической путаницы мы будем говорить о томистском гилеморфизме просто как о дуализме некартезианского типа. Утверждение о существовании субсистентной души (субстанциальной формы) после смерти делает томистский гилеморфизм дуалистической позицией – более слабой, чем субстанциальный дуализм в строгом смысле, и более сильной, чем дуализм свойств.

Согласно Суинберну, если душа отделяется от тела X, то X перестает быть человеческим существом (human being). Для того, чтобы быть человеческим существом, нужно (помимо наличия души) принадлежать к определенному биологическому виду и, следовательно, обладать телом. Однако X не перестает быть личностью (person), если сохраняет способность мыслить и т.п. [Swinburne, 2019, p. 79–80]. Таким образом, чтобы быть личностью, необходима только душа (как единственная существенная часть), а чтобы быть человеческим существом, нужны душа + тело. Важно отметить, что, с точки зрения Суинберна, для утверждения о существовании души после смерти тела недостаточно чисто философских средств, следует обратиться к христианскому или какому-либо другому откровению [Swinburne, 2018, p. 150].

Пожалуй, самой известной проблемой всех картезианских дуалистов со времен Декарта является объяснение взаимодействия (интеракции) ментальной и физической субстанций. Действительно, если ментальная субстанция сильно отличается от физической субстанции, то как они могут взаимодействовать и влиять друг на друга?

Суинберн, как последовательный картезианский дуалист, убежден, что ментальная и физическая субстанции взаимодействуют. Очевидной интуицией является то, что события мозга вызывают ментальные события, а они, в свою очередь, влияют на события в нашем мозге². Но как это происходит? Строго говоря, Суинберн не готов дать этому объяснение, однако он обращает внимание на очевидность того, как события мозга вызывают ментальные события (ощущения, желания и т.п.).

Например, пишет Суинберн, очевидно, что порез острым предметом обуславливает событие в мозге, которое (почти всегда) вызывает боль [Ibid., p. 146]. Или, например, долгое отсутствие жидкости вызывает у человека желание пить [Ibid.]. И сам факт того, что мы не можем объяснить механизм взаимодействия между физическим и ментальным, не влечет за собой отрицание очевидности их интеракции в нашем опыте. Здесь, согласно Суинберну, нужно руководствоваться «принципом доверия»³ до того момента, пока не будет предоставлено опровержение [Павлов, 2020, с. 181].

Возражение, исходящее из невозможности взаимодействия субстанций разных видов, было бы чрезвычайно серьезным, если бы мы приняли принцип каузальной замкнутости физического, продолжает Суинберн [Swinburne, 2018, p. 147]. Каузальная замкнутость физического подразумевает взаимодействие субстанций только одного вида (физических субстанций). Однако, с точки зрения Суинберна, нам не следует принимать этот принцип за отсутствием убедительных аргументов. Один из способов аргументации в пользу каузальной замкнутости физического – утверждение о том, что мое намерение поднять руку полностью (каузально) обусловлено событиями в моем мозге и никогда не может иметь собственной каузальной силы.

Однако, говорит Суинберн, затруднительно представить не самопроверяющийся аргумент подобного рода. Ведь единственный способ проверить, полностью ли обусловлено мое намерение событиями в мозге, – узнать время, когда намерение было сформировано, и сопоставить с событиями в мозге. Однако ученый, проводящий подобный эксперимент, должен будет спросить у меня о времени, когда я сформировал намерение поднять руку. Почему же ученый должен поверить тому, что

² Хотя важно отметить, что высшие когнитивные функции осуществляются именно в ментальной субстанции. См.: [Swinburne, 2018, p. 146].

³ Определение, которое дает Суинберн: «Этот принцип заключается в том, что всегда рационально верить (что я понимаю как “всегда вероятно верно”), что вещи таковы, какими они кажутся, в отсутствие доказательств обратного» [Ibid., p. 151].

я ему расскажу, спрашивает Суинберн. Наверное, потому, что он убежден, что я намерен рассказать ему правду, т.е. заведомо предполагает, что мои намерения имеют значение, а следовательно, мы получаем опровержение того, что пытались обосновать в аргументе [Swinburne, 2018, p. 147]. Другими словами, для того чтобы показать, что физические причины являются единственными причинами моих действий и намерений, приходится обратиться к ментальной каузальности. Это и делает аргумент самопроверяющимся.

Есть и более серьезное возражение против каузальности в рамках картезианского дуализма, которое формулирует философ-физикалист Джегвон Ким. Он называет это «проблемой сопряжения» [Kim, 2018, p. 159–162], предлагая нам задаться следующим вопросом: «Какой метафизический принцип обеспечивает связь правильной причины с правильным результатом?» Чтобы вопрос стал понятнее, Ким приводит следующий пример. Предположим, у нас есть два пистолета – А и В, предположим, пистолеты стреляют одновременно. Пистолет А стреляет и вызывает смерть человека X, а пистолет В – смерть человека Y. Как нам определить, что пистолет А был причиной смерти X, а не Y, и наоборот? Единственным принципом в таких случаях, утверждает Ким, будет их пространственное расположение, т.е. пистолет А был направлен на человека X, а пистолет В – на человека Y. Таким образом, пространственное расположение связывает известные нам физические причины и следствия.

Ким продолжает: но как быть с душами, которые не расположены в пространстве? Как нам понять, что именно моя душа влияет на мое тело, а не, например, ваша? Затруднительно понять не только то, как конкретные души могут быть связаны с конкретными телами, но и как они могут каузально взаимодействовать между собой.

На это серьезное возражение Суинберн отвечает введением понятия «этость» [Swinburne, 2018, p. 148–149], восходящего к Дунсу Скоту. Под «этостью» понимается базовый принцип индивидуации, помогающий объяснить, как конкретные души связаны с конкретными телами⁴. Таким образом, введение «этости» ограничивает пределы научного объяснения. Сила такого ответа зависит от того, не является ли обращение к «этости» в данном случае аргументом *ad hoc*⁵. Однако аргумент Кима все же не показывает, что единственно возможные каузальные связи являются физическими.

Суммируя, отметим, что картезианский дуализм Р. Суинберна во всех своих основных аргументативных и содержательных аспектах наследует дуализму Декарта. «Душа» у Суинберна – простая, мыслящая и отдельная от тела субстанция, обладающая «этостью» как принципом индивидуации. Душа обеспечивает тождество человеческой личности и является необходимой для ее выживания. Мы, в сущности, – наши души, хотя, как предполагает составной дуализм Суинберна, нельзя полностью отождествить человека исключительно с душой. Ведь в то же время душа каузально взаимодействует с телом как с контингентной частью человека, и физические события, происходящие с телом, могут влиять на душу. Сама интеракция души и тела так и остается для Суинберна таинственной. Проблема взаимодействия понижает убедительность картезианского дуализма, усложняет эту метафизическую позицию и делает ее контринтуитивной. Данные размышления побуждают обратиться к возможным альтернативам.

⁴ «Этость» предполагает, что души обладают определенными каузальными силами, которые связывают их с конкретными телами.

⁵ Суинберн полагает, что это не так, и аргументирует в пользу «этости» [Ibid., p. 145].

Томистский гилеморфизм Э. Стамп

Позиция Элеонор Стамп опирается на интерпретацию метафизики Фомы Аквинского – одного из крупнейших мыслителей высокой схоластики. В данной статье мы оставим в стороне вопрос о том, насколько интерпретация Стамп является аутентичной по отношению к мысли Фомы. Нас интересует прежде всего философская когерентность системы американского философа.

Философскую идею, которую развивал Фома и теперь актуализирует Стамп, можно суммировать в латинском высказывании – “*anima forma corporis*” («душа – форма тела»). Само слово «гилеморфизм» является смешением двух греческих слов ὑλη (*hylē*) – материя и μορφή (*morphē*) – форма. Гилеморфические философские теории восходят к метафизике Аристотеля, и, как отмечает Стамп, метафизика Фомы в значительной мере является аристотелевской [Stump, 2022, p. 127].

Материя и форма, формы материальных объектов

Прежде чем приступить непосредственно к обсуждению позиции Стамп в отношении человеческой природы, полезно рассмотреть ключевые понятия материи и формы и их соотношение.

Стамп понимает форму как некую конфигурацию [Stump, 2006a, p. 1379]. Все материальные объекты состоят из материи и формы. Для обозначения форм материальных объектов, которые не являются людьми, используется термин «материальная форма» [Ibid.].

Сами формы подразделяются на субстанциальные и акцидентальные [Stump, 2003, p. 194]. Ключевым их отличием друг от друга является то, что субстанциальная форма отвечает за принадлежность композита (материя + форма) к определенному виду, придает объекту видовые причинные характеристики, а также именно субстанциальная форма оформляет (конфигурирует) первоматерию. Акцидентальная форма оформляет уже существующий композит материи и формы. В материальных объектах не может быть больше одной субстанциальной формы. Результатом соединения полной формы (субстанциальной и акцидентальной) и материи становится существование конкретного материального объекта [Stump, 2022, p. 128–129]. Таким образом, формы материальных объектов отвечают за конфигурацию, а соединение формы и первоматерии образует субстанцию. При разложении материальные субстанции прекращают свое существование [Stump, 2006a, p. 1379–1380].

Бог и ангелы

До сих пор мы говорили о формах материальных объектов, которые определенным образом конфигурируют материю. Однако, как пишет Стамп, формы бывают не только материальными. Бог и ангелы являются независимо существующими (субсистентными) формами [Stump, 2003, p. 197–198]. Бога и ангелов также можно назвать нематериальными субстанциями. С точки зрения Фомы, как излагает ее Стамп, для существования необходима форма (конфигурация). В случае с Богом и ангелами нельзя сказать, что формы конфигурируют материю, однако сами формы являются сконфигурированными определенным образом [Ibid., p. 199–200]. Будучи нематериальными формами, ангелы могут осуществлять когнитивную деятельность, поскольку они обладают интеллектом и волей [Ibid., p. 199], причем волевая и интеллектуальная деятельность из-за полной нематериальности осуществляется

у ангелов успешнее. Также нужно заметить, что нематериальные формы не могут распасться, так как распад происходит при отделении формы от материи, а в случае ангелов формы не оформляют никакую материю, являясь нематериальными и субсистентными [Stump, 2003, p. 198–199].

Человеческие души

В томистском гилеморфизме субстанциальные формы человеческого тела называются душами. Для Стамп человеческие души – это «земноводные метафизического мира» [Stump, 1995, p. 514], по мысли Фомы Аквинского. Имеется в виду, что человеческие души имеют общее как с материальными формами, поскольку оформляют материю, так и с нематериальными формами Бога и ангелов, поскольку сами сконфигурированы определенным образом и могут существовать независимо от материи – субсистентно. Стамп называет человеческую душу «сконфигурированным конфигуратором» [Stump, 2003, p. 200].

Каким образом появляется этот «сконфигурированный конфигуратор»? Здесь важны христианские предпосылки Фомы Аквинского и Стамп. Каждая душа творится Богом индивидуально на определенном этапе развития человеческого организма. Именно этим «креационизмом» человеческие души отличаются от субстанциальных форм материальных объектов [Stump, 1995, p. 515–516].

Душа не является субстанцией, отдельной от тела, скорее уместно говорить о ней как о метафизическом компоненте субстанции, т.е. человека [Stump, 2022, p. 131–132]. Термин «душа» употребляется по отношению к формам любой живой материальной субстанции. Человеческую душу в томистской традиции принято называть интеллектуальной душой, так как благодаря конфигурации, которую душа дает материи, человек может осуществлять когнитивную и волевою деятельность, в отличие от животных и растений, которые также обладают чувственной и вегетативной душой, соответственно [Stump, 2003, p. 201–202]. Следовательно, душа как форма человеческого тела, будучи сама сконфигурированной, конфигурирует материю таким образом, что в результате получается отдельный живой человек, скажем, Петр или Михаил.

Согласно томистскому гилеморфизму, человеческая душа является нематериальной [Stump, 2022, p. 132]. Она также является простой в том смысле, что у нее нет частей, однако она не является простой в смысле своей функциональности, так как может осуществлять ряд операций [Stump, 2003, p. 202]. Кроме того, можно говорить о пространственном расположении души двояким образом. С одной стороны, душа как простая форма человеческого тела целиком находится во всей целостности человеческого тела [Ibid.]. Например, если мы смотрим на какую-то вещь синего цвета, то «синева» находится во всех частях этой вещи. С другой стороны, по словам Стамп, можно рассматривать локализацию человеческой души с точки зрения тех операций, которые она выполняет [Ibid.]. При таком подходе нельзя говорить, что душа целиком локализована в каждой части человеческого тела.

Также в рамках томистского гилеморфизма принято считать, что высшие когнитивные способности – интеллект и воля – осуществляются посредством души [Stump, 2022, p. 134–135]. Для нормального осуществления высших когнитивных способностей необходим целостный композит – душа и тело. Тем не менее, как полагает Стамп, продолжение когнитивной и волевой деятельности возможно и после смерти, так как эта деятельность зависит не от материи, а от конфигурации [Stump, 2003, p. 203–206, 208].

Против томистского гилеморфизма был выдвинут целый ряд возражений.

Во-первых, как полагает философ Уильям Хаскер, томистский гилеморфизм очень трудно совместить с фактом биологической эволюции [Hasker, 2018, p. 127]. Метафизические категории рода и вида являются в томистской метафизике достаточно фиксированными, что трудно согласовать с биологическими категориями рода и вида. Более того, даже если не проводить параллели между метафизическими и биологическими категориями рода и вида, все равно фиксированные виды душ людей, животных и растений (интеллектуальные, чувствующие и вегетативные) очень сложно сопоставить с постепенным развитием новых видов, которое предполагает теория эволюции.

Во-вторых, аристотелевская физика, которую использует Фома, дискредитирована современной наукой, а значит, вся метафизическая система томистского гилеморфизма, которая тесно связана с физикой, оказывается под ударом. Философ Говард Робинсон в обширной статье, посвященной современному гилеморфизму, отстаивает позицию, что невозможно согласовать телеологичность аристотелевского гилеморфизма с замкнутостью физического [Robinson, 2014, p. 203–214].

Нужно сказать, что как сомнительно согласование теории эволюции и томистского гилеморфизма, так же неочевидно согласование гилеморфизма и современного естествознания в целом. Проблема обостряется тем, что аристотелевская и томистская терминология очень сильно отличаются от терминологии современного естествознания. Элеонор Стамп в своих работах пытается показать, как можно с помощью томистской гилеморфической терминологии анализировать некие биологические процессы, однако непонятно, можно ли это успешно сделать в рамках других естественных наук.

Как кажется, справедливым выводом в отношении вышесказанного будет признание того, что существуют очевидные трудности в совмещении томистского гилеморфизма с современным естествознанием. Какой урок стоит вынести из этих трудностей и являются ли они фатальными – тема для отдельного исследования.

Суинберн и Стамп: сходства и различия

Между картезианским дуализмом Суинберна и томистским гилеморфизмом Стамп, несомненно, есть определенные сходства.

Во-первых, нужно отметить, что оба автора не отождествляют человека исключительно с его душой. Суинберн, конечно, говорит, что, в сущности, мы – это наши души [Swinburne, 2019, p. 1], однако его составной дуализм предполагает, что человек в нормальном состоянии имеет две части (субстанции) – душу и тело и не тождественен ни одной из них по отдельности [Swinburne, 2013, p. 236; также см. Skrzypczak, 2021, p. 105–106]. Поэтому обвинения в отношении Суинберна со стороны некоторых философов в том, что он отождествляет человеческую личность с его душой, не учитывают эту особенность позиции английского философа [Eberl, 2020, p. 59]. Стамп вполне могла бы согласиться, что человек является композитом души и тела, однако она бы не согласилась, что душа и тело являются двумя субстанциями⁶. Мы обсудим это несколько позже.

Кроме того, нужно помнить следующее – когда Стамп говорит, что человек является композитом из души и тела, то тело здесь указывает на (перво)материю, а не на живое человеческое тело. Живое человеческое тело уже оформлено субстанциальной формой – душой.

⁶ Таким образом, томистский гилеморфизм Стамп попадает под категорию составного дуализма, но не в том же самом смысле, что картезианский дуализм Суинберна.

Во-вторых, несмотря на то, что человек не тождественен одной только душе, это не мешает душе быть гарантом тождества личности. В этом снова Суинберн и Стамп друг другу не противоречат [Swinburne, 2019, p. 10; Stump, 2006b, p. 170]⁷. Согласно обоим авторам, когда (и если) душа существует в отделенном состоянии, человек не становится тождественен душе. Однако, по мнению обоих философов, для существования человеческой личности достаточно существования одной души, пусть оно и является для человеческих существ ущербным и неполноценным.

В-третьих, оба философа считают душу нематериальной партикулярией, которая потенциально может существовать отдельно от тела и осуществлять когнитивные и волевые процессы [Swinburne, 2019, p. 79–80, 82–83; Stump, 2006b, p. 155]. Позиция Суинберна здесь более прямолинейна: душа есть отдельная ментальная субстанция. Хотя Суинберн и не считает, что существование души после смерти можно установить при помощи философских аргументов и эмпирических свидетельств (нужно принять некое религиозное откровение), тем не менее существование души отдельно от тела логически возможно. Для Стампа душа не является исключительно конфигурационным состоянием материи, душа сама сконфигурирована определенным образом и способна к субсистентному существованию отдельно от тела. Здесь, однако, важным является, как замечает Стамп, что, согласно томизму, в отличие от картезианства, душа в обычном состоянии конфигурирует материю.

В-четвертых, наконец, можно найти определенное (поверхностное) сходство в утверждении Суинберна о теснейшей *фактической* зависимости души от тела. Мэрилин Маккрод Адамс так суммирует позицию Суинберна по этому вопросу: «Выводы нейропсихологии демонстрируют фактическую зависимость сознания от мозга от колыбели до могилы» [Adams, 2016, p. 221]. Правда, как мы отметили ранее, это не исключает возможного отдельного существования души.

Все эти размышления подводят нас прямо к вопросу о соотношении двух позиций и их разграничении. Ричард Суинберн в своей книге «Души мы или тела?» высказывает мнение, что различия между его позицией и томистским гилеморфизмом носят исключительно терминологический характер [Swinburne, 2019, p. 80]. Это проявляется в том, что томистские гилеморфисты не называют развоплощенную душу субстанцией.

Мы полагаем, что на самом деле за кажущимся терминологическим различием стоит совершенно разное понимание человеческой природы. В изложении Стампа душа действительно не является субстанцией, отличной от другой субстанции – тела. Это позволяет Стампу утверждать, в отличие от Суинберна, что душа каузально (в смысле действующей причинности) не взаимодействует с телом. Тело имеет все каузальные способности в силу оформленности субстанциальной формой. Однако сама эта форма, будучи конфигуратором первоматерии, взаимодействует с ней каузально не в смысле действующей причинности, а только в рамках формальной причинности.

Именно поэтому утверждение о *фактической* зависимости души от тела – не одно и то же в случае Суинберна и Стампа. Для Суинберна – это зависимость в смысле интеракции и с учетом того, что на основании только эмпирических свидетельств мы не можем постулировать посмертное существование души. Для Стампа – это значит, что душа придает первоматерии определенную конфигурацию, благодаря которой образуется функциональное единство. В результате подобной конфигурации возникает *этот конкретный* человек как полная субстанция.

Подобное изложение позволяет Стампу не разделять, как Суинберн, функции на те, которые могут быть реализованы только в теле, и те, которые реализуются

⁷ Также оба философа придерживаются мнения, что человеческие души творятся Богом.

только в душе. Суинберн сначала разводит две субстанции, делая ментальную субстанцию субъектом ментальных свойств, а физическую – субъектом физических [Adams, 2016, p. 235], а затем, постулируя интеракцию, пытается прийти к единству. Стамп, наоборот, начинает с постулирования конфигурационной роли души, а затем утверждает, что этот конфигурактор материи в то же время может быть нематериальной партикулярией и существовать субсистентно.

Как заметили некоторые исследователи, отказ рассматривать душу как субстанцию ведет к важным различиям, которые касаются человеческой агентности [Skrzyrek, 2021, p. 113–114]. В рамках томистского гилеморфизма лишь полные субстанции рассматриваются как действующие агенты в первичном смысле. Так как душа не является субстанцией, то неправильно говорить, что душа мыслит, – человеческая личность (как полная субстанция) мыслит посредством души. Так же как неверно утверждать, что рука берет книгу с полки, – человек берет книгу с полки посредством руки.

В рамках дуализма Суинберна мыслить может только душа, поэтому человеческая личность (душа + тело) мыслит тогда и только тогда, когда мыслит душа. Возникает вопрос: а зачем душа нуждается в теле, если такие важные процессы, как мыслительная деятельность, могут быть осуществлены только в ней? В случае же томистского гилеморфизма мы видим прочное функциональное единство между душой и телом.

Таким образом, можно подытожить, что отказ Стамп мыслить душу и тело как разные субстанции указывает не просто на терминологическое различие. В томистском гилеморфизме только *душа + тело (материя)* считаются субстанцией, что помогает постулировать функциональное единство⁸, которое не очевидно в случае дуализма Суинберна. В картезианском дуализме Суинберна душа и тело являются полноправными субстанциями с разными свойствами, лишь контингентно соединенными во время жизни человека.

Томистский гилеморфизм vs картезианский дуализм

Позиция Э. Стамп видится более обоснованной и перспективной для защиты, чем позиция Суинберна. Концептуализация души как «сконфигурированного конфигуратора» помогает Стамп избавиться от главной проблемы картезианского дуализма – проблемы интеракции, а также обосновать функциональную целостность в человеке.

Более того, пространственная локализация души во всем теле человека помогает Стамп решить «проблему сопряжения», которую поставил перед картезианским дуализмом Джеквон Ким. Если Суинберну для решения этой проблемы приходится прибегать к концепции «этости», то Стамп может просто сказать, что душа Петра сопряжена с телом Петра, а не Павла, потому что душа Петра является субстанциальной формой его тела, благодаря которой существует индивидуальный человек – Петр.

Нужно сказать, что в рамках томистского гилеморфизма проблема интеракции в ее современном смысле даже не стоит. Субстанциальная форма не может вступить в каузальное взаимодействие с первоматерией, а все каузальные способности, в том числе когнитивные, приписываются целому – субстанции, а не ее метафизическим частям. Таким образом, стремление сделать человеческую личность (а не толь-

⁸ Мэрилин Маккорд Адамс, подчеркивая важность функциональной целостности, пишет, что для средневековой гилеморфической антропологии характерно представление о функциональной целостности человека [см. Adams, 2016, p. 236–237].

ко душу) актором в собственном смысле является сильной стороной томистского гилеморфизма.

Вместе с тем томистский гилеморфизм может помочь сохранить специфику ментального, избегая недостатков картезианского дуализма Суинберна. Так как, по интерпретации Стамп, душа не только конфигурирует, но и сама является сконфигурированной нематериальной партикулярией, то интеллектуальная и волевая деятельность души может продолжаться отдельно от тела⁹. Кроме того, сам процесс мысли нельзя свести исключительно к материальным процессам [Stump, 1995, p. 519]. Однако, как говорит Стамп, можно утверждать, что в естественном состоянии, когда душа и тело (форма и материя) соединены, «сознание возникает из функционирования мозга» [Ibid., p. 520]. Это приближает позицию Стамп к версиям эмерджентизма.

Нужно отметить, что для философов, которые придерживаются христианских теистических позиций, гилеморфизм Стамп также обладает специфическим преимуществом перед дуализмом Суинберна. Повторное воссоединение души и тела в рамках томистского гилеморфизма видится куда более правдоподобным, так как отделенная душа не обладает функциональной целостностью и не может полноценно осуществлять ряд операций. Кроме того, благодаря признанию конфигурирующей роли души, в рамках томистского гилеморфизма значительно проще решить проблемы телесной тождественности, которые возникают при обсуждении христианской доктрины воскрешения тела. Согласно томистскому гилеморфизму, тождество обеспечивается тем, что первоматерия конфигурируется *той же самой* субстанциальной формой.

Заключение

Принимая во внимание проблематичность позиции Стамп в вопросе совместимости с современным естествознанием, стоит признать, что томистский гилеморфизм обладает рядом важных преимуществ перед картезианским дуализмом. Аристотелевская метафизика позволяет не ограничиваться действующей причинностью, что, в свою очередь, дает возможность Стамп рассматривать душу как «skonфигурированный конфигуратор» материи. При такой концептуализации основная проблема картезианского дуализма – проблема взаимодействия – исчезает. Человеческая личность не распадается на две части, соединенные между собой лишь контингентно, при проблематичности объяснения их взаимодействия. Агентов деятельности является не ментальная субстанция, а человеческая личность во всей ее целостности. При этом сохраняется специфика некоторых ментальных операций и их несводимость к материальным процессам. Для христианских философов томистский гилеморфизм Стамп также оказывается более привлекательным из-за акцента на функциональной неполноценности души без тела. Таким образом, томистский гилеморфизм преодолевает основное возражение против дуализма и подчеркивает целостность человеческой личности.

⁹ Нужно отметить, что, согласно томистскому гилеморфизму, ряд когнитивных функций может осуществляться в отделенной душе только благодаря вмешательству Бога [см. Stump, 2003, p. 211–212].

Список литературы

- Павлов, 2020 – Павлов А.С. Субстанциальный дуализм Ричарда Суинбёрна: современное состояние и критика // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 175–188.
- Adams, 2016 – Adams M.M. What about Hylomorphism? Some Medieval and Recent Ruminations on Swinburne's Dualism // Reason and Faith Themes from Richard Swinburne / Ed. by M. Bergmann and J.E. Brower. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 220–244.
- Eberl, 2020 – Eberl J.T. The Nature of Human Persons: Metaphysics and Bioethics. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2020. 405 p.
- Hasker, 2018 – Hasker W. A Critique of Thomistic Dualism // The Blackwell Companion to Substance Dualism / Ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018. P. 123–131.
- Kim, 2018 – Kim J. Against Cartesian Dualism // The Blackwell Companion to Substance Dualism / Ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018. P. 152–167.
- Robinson, 2014 – Robinson H. Modern Hylomorphism and the Reality and Causal Power of Structure: A Skeptical Investigation // Res Philosophica. 2014. Vol. 91. No. 2. P. 203–214.
- Skrzypek, 2021 – Skrzypek J.W. Not Just a Terminological Difference: Cartesian Substance Dualism vs Thomistic Hylomorphism // Roczniki Filozoficzne. 2021. Vol. 69. No. 1. P. 103–117.
- Stump, 2003 – Stump E. Aquinas. London; New York: Routledge, 2003. 611 p.
- Stump, 2006a – Stump E. Forms and Bodies: The Soul // Intellect and Imagination in Medieval Philosophy, vol. 3, Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale / Ed. by M.C. Pacheco and J.F. Meirinhos. Turnhout: Brepols, 2006. P. 1379–1387.
- Stump, 2006b – Stump E. Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul // Die menschliche Seele: Brauchen wir den Dualismus? / Hrsg. von B. Niederbacher and E. Runggaldier. Frankfurt: Ontos Verlag, 2006. S. 151–172.
- Stump, 2022 – Stump E. The Nature of Human Beings // The New Cambridge Companion to Aquinas / Ed. by E. Stump and T.J. White. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. P. 126–150.
- Stump, 1995 – Stump E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism // Faith And Philosophy. 1995. Vol. 12. No. 4. P. 505–531.
- Swinburne, 2019 – Swinburne R. Are we Bodies or Souls? Oxford: Oxford University Press, 2019. 188 p.
- Swinburne, 2018 – Swinburne R. Cartesian Substance Dualism // The Blackwell Companion to Substance Dualism / Ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018. P. 133–151.
- Swinburne, 2013 – Swinburne R. Mind, Brain, and Free Will. Oxford: Oxford University Press, 2013. 242 p.
- Zimmerman, 2005 – Zimmerman D. Dualism in the Philosophy of Mind // Encyclopedia of Philosophy, 2nd ed. 10 volume Set. Vol. 3 / Ed. by Donald M. Brochert. N.Y.: Macmillan, 2005. P. 113–122.

**Richard Swinburne's Cartesian Dualism
and Eleonore Stump's Hylomorphism:
Comparative Analysis**

Nikolay A. Vasiliev

Faculty of Humanities, National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmanaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: navasilev_1@edu.hse.ru

The article makes a comparative analysis of R. Swinburne's Cartesian dualism and E. Stump's Thomistic hylomorphism. These authors are among the few contemporary philosophers who argue for strong dualist positions contrary to physicalism in the philosophy of mind. The main motivation for the comparative analysis lies in the fact that Swinburne's and Stump's projects compete both with strong physicalist tendencies and with each other. The author of the article analyses the content of Swinburne's and Stump's systems, and provides the main criticism of Cartesian

dualism and Thomistic hylomorphism. The distinction between Cartesian dualism and Thomistic hylomorphism is examined. A number of similarities between the positions of Swinburne and Stump are highlighted, but philosophically significant differences are also observed. The author concludes that, despite having its own significant philosophical problems, Stump's Thomistic hylomorphism is superior to Swinburne's dualism in a number of aspects and has more prospects for defense.

Keywords: R. Swinburne, Cartesian dualism, interaction problem, E. Stump, Thomistic hylomorphism, matter, form, functional integrity

References

Adams M.M. What about Hylomorphism? Some Medieval and Recent Ruminations on Swinburne's Dualism. In: *Reason and Faith Themes from Richard Swinburne*, ed. by M. Bergmann and J.E. Brower. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 220–244.

Eberl J.T. *The Nature of Human Persons: Metaphysics and Bioethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2020. 405 p.

Hasker W. A Critique of Thomistic Dualism. In: *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018, pp. 123–131.

Kim J. Against Cartesian Dualism. In: *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018, pp. 152–167.

Pavlov A.S. Substancial'nyj dualizm Richard'a Swinburne'a: sovremennoe sostoyanie i kritika [The Substance Dualism of Richard Swinburne: Current State and Criticism], *Filosofskij zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, vol. 13, no. 3, pp. 175–188. (In Russian)

Robinson H. Modern Hylomorphism and the Reality and Causal Power of Structure: A Skeptical Investigation, *Res Philosophica*, 2014, vol. 91, no. 2, pp. 203–214.

Skrzypek J.W. Not Just a Terminological Difference: Cartesian Substance Dualism vs Thomistic Hylomorphism, *Roczniki Filozoficzne*, 2021, vol. 69, no. 1, pp. 103–117.

Stump E. *Aquinas*. London; New York: Routledge, 2003. 611 p.

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

Stump E. The Nature of Human Beings. In: *The New Cambridge Companion to Aquinas*, ed. by E. Stump and T.J. White. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, pp. 126–150.

Stump E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism, *Faith And Philosophy*, 1995, vol. 12, no. 4, pp. 505–531.

Stump E. Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul. In: *Die menschliche Seele: Brauchen wir den Dualismus?*, hrsg. von B. Niederbacher, E. Runggaldier. Frankfurt: Ontos Verlag, 2006, SS. 151–172.

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

Swinburne R. Cartesian Substance Dualism In: *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018, pp. 133–151.

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

Zimmerman D. Dualism in the Philosophy of Mind. In: *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd edition, 10 volume Set, vol. 3, ed. by Donald M. Brochert. N.Y.: Macmillan, 2005, pp. 113–122.