

## ТРУПЫ, ЭМБРИОНЫ, ЖИВОТНЫЕ

**Стану ли я когда-нибудь своим трупом? Это спорный философский вопрос. Если я материальное существо, то этот вопрос — важная часть метафизики материальных существ. Анимализм утверждает, что я — материальное существо. Согласно этому взгляду, я есть человеческое животное. И появился я как зародыш. Эрик Олсон утверждает, что это несомненно с психологическим подходом к тождеству личности. Из этого следует, что мы должны принять биологический подход, т.е. условием сохранения меня во времени является Жизнь. Уильям Картер попытался показать, что этот подход имеет ту же проблему с трупами, что и психологический — с эмбрионами. Я собираюсь показать, что Картер не прав, но для этого мы должны уточнить биологический подход: условие сохранения меня во времени — это моя Жизнь.**

**Ключевые слова:** Олсон, Картер, анимализм, трупы, эмбрионы.

Вопрос о том, что мы за существа, является одним из важнейших вопросов, которыми занимается философия. Одна из современных форм изучения этого вопроса — это онтология личности (personal ontology) [1, 2]. Эта дисциплина должна дать ответ на вопрос, что такие существа, как мы, суть? Этот вопрос можно понимать в широком категориальном смысле: под какую онтологическую категорию мы попадаем? Являемся ли мы субстанциями, процессами, качествами, событиями или отношениями? Вполне возможно, что этот список неполный и некоторые его пункты могут быть сведены к другим. Разумеется, было бы чудно иметь теорию категорий, для которой было бы доказано, что список, предлагаемый этой теорией, конечный, исчерпывающий и всегда применимый к опыту. Но, увы, такой теории у нас нет. И тут мы можем полагаться только на примерный список.

В этой статье я буду обсуждать один из вариантов ответа на вопрос об онтологии личности. Этот вариант подразумевает, что такие существа, как мы, суть субстанции. И сторонники этого варианта даже знают, какого рода субстанциями мы являемся. Этот взгляд называется 'анимализм' [3].

Анимализм, в самом общем виде, — это утверждение, что такие существа, как мы, — это животные. Что такое животные? Животные — это биологические организмы. С анимализмом может, пожалуй, согласиться кто угодно, даже идеалист, до тех пор, пока мы не уточним, какую именно концептуальную структуру имеет данный тезис. Философски интересным мне кажется следующий анализ этого утверждения: такие существа, как мы, суть животные. Ясно, что копула может иметь различные значения, но, очевидно, не какие угодно значения. Обычно считается, что следующий список является едва ли не исчерпывающим: тождество ('Ульянов был Лениным'), предикация ('Ленин был умный'), отнесение к классу ('Ленин был большевик'), истинностный смысл ('Ленин был большевик!' — 'Так и было!'), обладание ('У Ленина была собака'). Я оставлю в стороне вопрос о том, является ли этот список на самом деле полным и нельзя ли свести некоторые его пункты к другим. Важно, что это,

вероятно, список основных философски значимых смыслов копулы. Какой смысл предпочитают анималисты для своего тезиса? Конечно, анималисты бывают разными [4], но особую философскую остроту анимализм приобретает, если выбранным смыслом тут является 'тождество'.

Тождество обычно мыслится как необходимое отношение. Если  $A$  тождественно  $B$ , то это нечто необходимое. Если Ленин тождественен Ульянову, то это необходимо так. Это следует из объединения двух тезисов: (1) необходимо, что  $x = x$ ; (2) если  $x = y$ , то все, что верно для  $x$ , верно и для  $y$  [5]. Впрочем, если вы с этим не согласны и верите, что существует контингентное тождество, тогда тезис анимализма можно раскрыть, добавив, что речь идет не о всяком тождестве, но о необходимом тождестве.

Однако это все еще не объясняет, в чем состоит философская острота так понятого анимализма. А она состоит в том, что, если такие существа, как мы, суть животные, то мы не могли бы быть тем, что не есть животное. Таким образом, мы не можем быть ни в прошлом, ни в будущем чем-то, что было бы не-животным. Это несовместимо ни с тезисом о существовании души, ни с представлением о том, что нас можно загрузить в компьютер. Согласитесь, философский тезис, который разом может исключить два таких существенных для нашей культуры положения, обладает большой философской значимостью. Если он, конечно, истинен.

Главным защитником анимализма сегодня является Эрик Олсон. Он пытается показать истинность анимализма через критику его основных конкурентов: психологического подхода, субстанциалистского подхода и нарративизма. Ключевым аргументом Олсона является аргумент *мыслящего животного*. За годы работы он представил несколько версий этого аргумента [например, см.: 6], некоторые из которых полагались на определенные эпистемологические допущения, другие этого не делали, однако сам Олсон не считает разницу между этими версиями философски значимой [7].

В общем виде аргумент можно понять из следующего изложения от первого лица. Прямо сейчас, когда я пишу это предложение, я сижу на сту-

ле перед столом, на котором стоит мой ноутбук. Я думаю (над текстом, который я пишу). Эти последние две истины известны мне из моего обычного опыта, интроспекции и интуиций здравого смысла. Однако я должен также признать верным, что существует человеческое животное, которое сидит на моем стуле и пишет текст. Мое человеческое животное делает это в тот же самый момент и в том же самом отношении, что и я. Это животное тоже думает (над текстом, который пишет). Почему это так? Это просто биологический факт: животные умеют мыслить. Важно, что эта посылка сама по себе не является физикалистской. Если мысль есть нечто нефизическое, тогда животное просто имеет такое нефизическое свойство. Но это не отменяет факта, что мыслит все же оно, — животное. И последний шаг, но не самый важный: неверно, что на моем стуле есть два существа, которые делают одно и то же в один и тот же момент времени, я и мое животное. Следовательно, я *есть* животное. Любой, кто отрицает это, сталкивается с проблемой многих мыслителей: на моем стуле есть и мое животное, и я; и животное мыслит, и я мыслю; мы мыслим одно и то же; следовательно, есть два одинаковых, но практически неразличимых когнитивных процесса; а если это так, то почему я думаю, что я есть нечто небιологическое? С тем же успехом я могу быть человеческим животным, у которого есть небιологический, психологический сосед, думающий то же самое и совпадающий со мной в пространстве и времени. И это есть ровно та ситуация, в которой, по мнению Олсона, оказываются сторонники психологического подхода, согласно которым мы суть нечто ментальное (например, наши сознания).

Важнейший для аргумента Олсона элемент парадоксальным образом добавляется после того, как его основной вывод представлен. В итоге, данный аргумент дает нам только тезис о том, что мы — животные, без каких-либо специальных уточнений. С этим тезисом согласились бы почти все теоретики тождества личности, даже субстанциальные дуалисты. Просто каждый придал бы свой смысл этому тезису. Специфика подхода Олсона состоит в том, как он смотрит на тезис 'мы — животные'. Он не может представить<sup>1</sup>, чтобы животное могло бы продолжить свое существование, не будучи уже животным. Из этого следует, что, если мы животные, то мы животные *существенным* или *необходимым* образом [7, с. 109]. Поэтому психология не имеет отношения к тождеству личности.

Этот аргумент Олсон, насколько я понимаю, рассматривает как основной довод в пользу анимализма. Если анимализм верен, то из этого следует, что условия сохранения меня во времени тождественны условиям сохранения во времени моего организма. Довольно сложно представить, как это могло бы быть не так. Предположение о том, что мы существенным образом являемся биологическими организмами, а условия нашего сохранения тождественны условию, например, единства нарратива об этом организме, кажется абсурдным. Поэтому анимализм тесно связан, хотя и не тождественен, с биологическим подходом к тождеству личности.

Суть этого подхода состоит в утверждении, что условия сохранения таких существ, как мы, есть условия сохранения биологических организмов [8]. Но что это за условия? На данный вопрос метафизика может давать только самые общие и практически бесполезные ответы. Мы выживаем, пока

в нас длится жизнь (в биологическом смысле). Что это значит? Это значит, что продолжаются биомеханические и механические процессы, благодаря которым атомы, составляющие человеческое тело, образуют живой организм. Ясно, что это не просто нестрогое определение — это вообще не определение. Это только некоторый способ эксплицировать, что мы имеем в виду, говоря о 'жизни' в рамках анимализма и биологического подхода. Не является определением и простое перечисление того, что делало мой эмбрион живым человеческим организмом: замкнутая кровеносная система, группа крови, иммунная система и зачатки нервной системы. Однако такое перечисление, пожалуй, дает понять, что речь не идет о чем-то в духе старого доброго витализма. Принципиальным для Олсона остается, насколько можно судить, утверждение, что наличие ментальных свойств не является необходимым для жизни. Чуть более строго звучит предложение считать, что жизнь есть сложное самоподдерживающееся физико-химическое событие, сохраняющее свою форму, несмотря на изменения частиц, которые его составляют [9, р. 270]. Из моего дальнейшего рассмотрения станет ясно, что кое-что в так сформулированном биологическом подходе нуждается в уточнении.

Хотя биологический подход следует из анимализма, который обосновывается аргументом мыслящего животного, есть и другие доводы в его пользу. Одним из них является аргумент эмбриона<sup>2</sup> [8]. Изложить его довольно просто. Допустим, что я есть мое сознание, набор психологических свойств, и условием моего сохранения является связность этих свойств во времени. Мы знаем, что у эмбрионов нет психологических свойств. Значит, я сейчас не могу быть психологически связан со своим эмбрионом. У него просто нет того, с чем могут быть связаны психологически свойства, нет никаких других психологических свойств. Значит, я — не мой эмбрион, я никогда не был эмбрионом. Никто, в том числе и я, никогда не был сначала эмбрионом, а потом личностью. Эмбрион и я численно различны, т.е. это две разные вещи. Но что случилось с моим эмбрионом в тот момент, когда у него появилось достаточно развитое сознание, т.е. мое я? Вполне определенно можно сказать, считает Олсон, что он не стал личностью. Это так, потому что я (моя личность) и мой эмбрион численно различны. Одна вещь не может стать другой вещью, оставаясь собой изначально. Тогда остаются две альтернативы: либо эмбрион прекратил свое существование, и я занял его место, либо эмбрион продолжил существовать, разделяя с моей личностью одну и ту же материю, но при этом отличаясь от личности численно. Оба варианта просто абсурдны. В первом подразумевается, что появление у эмбриона способности мыслить, убивает его. Второе подразумевает, что мы является материальными объектами, но не являемся животными. Таким образом, во мне сейчас есть две сущности. Первая сущность — это животное, но не личность. И она сейчас практически никак не отличима от личности; любые отличия будут лишь темпоральными (эта сущность была эмбрионом, а личность — не была) и модальными (личность может пережить смерть тела, а животное — не может). Олсон называет такую сущность 'псевдоличностью': она во всем похожа на личность, кроме того что она — не личность. Вторая сущность — это личность, но не животное. Олсон называет такую сущность 'псевдоживотным':

она во всем похожа на животное, кроме того что она — не животное. И у личности, и у животного одни и те же состояния мозга. Они думают одну и ту же мысль. Допустим, мысль 'Я — личность'. Неудивительно, что в случае личности данная мысль верна. Но в случае животного — ложна. Такая ситуация сама по себе уже достаточно абсурдна. Но основной акцент аргумента Олсона приходится на вопрос: а как мы определяем, кто из нас кто? Почему мы так уверены, что мы — это псевдоживотные, а не псевдоличности? Ведь у нас нет никаких оснований предпочесть одно другому. Иными словами, этот путь ведет нас назад к проблеме многих мыслителей.

Я не думаю, что сторонник психологического подхода не может обойти эти рассуждения Олсона. Однако он не сделает этого без потерь. Главное, от чего тут нужно отказаться, так это от тезиса, что мы — материальные сущности. В целом, с историко-философской точки зрения, подход Олсона является развитием идей Питера ван Инвагена, который довольно убедительно, как мне кажется, продемонстрировал, что неолоккианство в отношении тождества личности, построенное на соединении физикализма и психологического подхода, просто не может быть когерентным в силу закона Лейбница [10]. Чтобы психологический подход устоял, ему нужно отказаться от части того, что было стандартным для аналитических философов второй половины XX века, но больше таковым не является.

Сторонники психологического подхода могут отказаться от физикализма<sup>3</sup>. Тогда они вовсе не обязаны считать, что личности суть нечто физическое. В этом случае они могут говорить, например, что после появления моих первых психологических свойств, мой эмбрион продолжил существовать, и теперь он является моим телом. Я сам появился вместе с психологическими свойствами и являюсь единым потоком их изменений. Однако мое тело не мыслит в строгом смысле этого слова. Биология, вопреки мнению Олсона, вовсе не может сказать нам, что животные мыслят. Но может сказать нам, что есть лишь корреляция между ментальными состояниями и состояниями мозга. Мои высказывания о моем теле (например, 'Я обулся') не следует понимать буквально. В рамках метафизической лаборатории их нужно переводить в суждения с притяжательным местоимением (наподобие, 'Мое тело обулось'). Но мы не обязаны этого делать в обыденной жизни, где 'Я' является двусмысленным термином: иногда оно отсылает ко мне, к моему сознанию (например, 'Я страдаю'), а иногда к моему телу (например, 'Я сижу на стуле'). Такая теория будет возвращением к старому локкианству, которое предполагало различие между личностью (сознанием) и человеком (телом).

Я не являюсь сторонником такой метафизики личности, которую изложил в предыдущем абзаце. Но я не вижу, почему проблема эмбриона была бы для нее серьезным вызовом.

Между тем я согласен, что аргумент Олсона работает против определенной версии психологического подхода, которая совмещает физикализм и психологический подход. Если мы являемся материальными объектами, хотя наши условия сохранения — психологические, это неизбежно ведет к проблеме эмбриона и всем тем странностям, которые описывает Олсон. Таким образом, этот аргумент работает против определенной версии психологического подхода.

Разумеется, собственный подход Олсона должен иметь иммунитет к проблемам такого рода. Показать, что это не так, призван аргумент трупов Уильяма Картера, который подается им как зеркальный по отношению к аргументу эмбриона [12]. И если Олсона интересует, что стало с моим эмбрионом в момент, когда появился я (при условии истинности психологического подхода), то Картер спрашивает, откуда возьмется мой труп (при условии истинности биологического подхода).

Согласно биологическому подходу, условием моего сохранения во времени является моя жизнь. Если жизнь закончилась, из этого с необходимостью следует, что я прекратил свое существование. Таким образом, я не тождественен своему будущему трупу. Чтобы сбить экзистенциальный накал своего рассуждения, вернусь к нашему примеру с Лениным. Не вызывает сомнения, что Ленин мертв. Во всяком случае биологически. Биологический подход подразумевает, что в тот момент, когда его жизнь прекратилась, Ленин исчез. Но дело не обстоит так, что он буквально обратился в ничто. После него остался труп. Тождественен ли Ленин своему трупу? Сторонник биологического подхода не имеет философского права отвечать на этот вопрос утвердительно: труп Ленина не выполняет условия сохранения Ленина просто в силу того, что в нем по определению нет жизни Ленина. В чем мы можем быть уверены, так это в том, что трупы не являются живыми (в биологическом смысле). Но если Ленин не тождественен своему трупу, то откуда взялся этот труп? Как он проник в бытие? Он либо (а) возник в момент смерти Ленина, впрыгнул — разумеется, несознательно и ненамеренно, — в мир сущего, заняв оставшуюся после Ленина материю, либо (б) существовал до смерти Ленина, разделяя с ним одну и ту же материю. Оба эти варианта выглядят столь же неправдоподобно, как и соответствующие им варианты, которые Олсон предлагает сторонникам психологического подхода при рассмотрении проблемы эмбриона. Назовем труп Ленина 'Чениным'.

Чтобы максимально приблизить проблему трупа к проблеме эмбриона, Картер предлагает нам провести следующий мысленный эксперимент. Допустим, кто-то заснял смерть Ленина на пленку. Вооруженные метафизикой (а), мы при просмотре пленки увидим, как исчез Ленин и появился Ченин. Теперь просмотрим пленку наоборот. В таком случае наша метафизика предсказывает, что мы увидим исчезновение Ченина и появление Ленина. Картер считает, что это столь же неправдоподобно, как и предположение, что мой эмбрион погибает в тот самый момент, когда у его появляется мышление. Подобно тому, как нам неясно, почему эмбрион должен исчезнуть после появления у него первых мыслей, неясно также и то, почему труп должен исчезнуть при появлении жизни (при обратной перематке нашей пленки).

Теперь посмотрим на перематанную запись через призму метафизики (б). Все время записи мы будем видеть Ченина, чей онтологический статус не меняется, но появляется Ленин в силу появления жизни. Проблематичность этого сценария не в том, что Ленин всю жизнь жил вместе со своим трупом, что абсурдно само по себе, а в том, что это нарушает принцип супервентности живого на физическом, который представляется весьма правдоподобным. Поскольку (б) выглядит столь малообещающе, то все надежды сторонников биологического под-

хода должны быть связаны с надежностью тезиса, что Ченин исчезнет при перемотке нашей пленки. Однако, как считает Картер, защищать этот тезис сторонникам биологического подхода нельзя, пока они утверждают абсурдность ситуации, в которой появление мысли убивает эмбриона: ведь в нашем случае появление жизни 'убивает' Ченина.

Проблема трупа в том виде, как излагает ее Картер, основана на убедительности аналогии с аргументом эмбриона. Если сторонники биологического подхода используют против психологического подхода тезис, что само появление мысли не может убивать своего мыслителя, то они также не могут использовать и тезис, согласно которому появление жизни может 'убивать' труп. Такое рассуждение действует только в рамках сценария перемотки. В принципе, Картер мог бы сделать акцент и на более прямое рассуждение. В момент смерти Ленина в мире метафизики (а) в силу прекращения его жизни возникает Ченин, который нумерически отличен от Ленина (т.е. это другая вещь), однако, занимает то же пространство и материю, что и Ленин за мгновение до своей смерти. Откуда же взялся Ченин? Как смерть Ленина может сотворить Ченина? Дело ведь не обстоит тут так же, как и в случае с разбитой чашкой: сначала у нас чашка, а потом много осколков, которые занимают другое положение в пространстве по отношению к чашке. От похожей интуиции отталкиваются порой критики анимализма и биологического подхода [например, см.: 13, р. 295].

Важно отметить, что проблема трупа не является проблемой для подходов к тождеству личности, отличных от биологического. Если сторонники биологического подхода не могут ее решить, то это очень плохо для их теории.

Как на этот вызов должны отвечать анималисты? Они могут последовать за Питером ван Инвагеном в его общей теории материальных объектов, из которой мы узнаем, что лишённые жизни неэлементарные физические объекты просто не существуют [14]. В нашем случае не существует трупов, не существует Ченина. Поэтому наша история должна быть рассказана так: был Ленин, он умер, осталось ленинообразно организованное множество элементарных частиц, которое уже не образует ничего целого. Это довольно радикальное решение, поверить в которое сложно даже после внимательного штудирования трактата «Material Beings».

Другое радикальное решение состоит в том, чтобы признать, что мы способны пережить смерть. В таком случае существуют мертвые животные и даже мертвые личности, которые тождественны себе живым до тех пор, пока не утратят структурную организацию и не разложатся окончательно. История в этом случае состоит в том, что Ленин начал существовать как свой эмбрион и закончил как труп; Ченина же никогда не существовало [15]. На уровне здравого смысла подобное решение кажется мне близким к абсурду. Если смерть не предел для нас, то, значит, и жизнь не является условием для того, чтобы быть нами. Для тех, кто не верит в радикальные решения, Олсон предлагает считать, что нет оснований различать тела и организмы. И если вы думаете, что некое тело продолжит существовать после смерти (как труп), то и организм должен это сделать. У наших тел и наших животных, вопреки видимости, не разные условия сохранения. Для Олсона важно, что аналог такого решения недоступен стороннику психологического

подхода: тот не может сказать, что я тождественен своему мыслящему животному, так как животное было эмбрионом, а психологическое я — нет. В целом Олсон делает акцент на отсутствии аналогии между аргументом эмбриона и аргументом трупа. Есть разница между тем, чтобы утверждать, что труп возникает после смерти живого тела, тождественного животному, и тем, что эмбрион исчезает после появления у него мышления<sup>4</sup>.

На мой взгляд, то, что говорит Олсон, верно, но неубедительно. Мне кажется, что сторонник онтологических прав Ченина вполне может требовать, чтобы мы объяснили, откуда Ченин взялся, раз уж мы не считаем, что это нечто несуществующее, или что это тот же Ленин, только мертвый.

Мне представляется, что убедительность рассуждения о трупах как вызове для анимализма и биологического подхода основана на двух разных соображениях: обратном и прямом. Первое соображение имеет место в контексте предложения Картера думать о событиях в обратном порядке (как в сценарии обратной перемотки нашей пленки). Оно говорит о том, что, если мы отрицаем, что появление способности мыслить убивает эмбриона, мы не можем утверждать, что появление жизни стирает из бытия Ченина. Второе соображение имеет место при прямом рассмотрении событий. Свою убедительность, если таковая имеется, оно черпает из интуиции, что Ченин явился в мир как бы вдруг, и смерть Ленина как бы сотворила другое существо. Обратное соображение носит критический характер. Прямое соображение предлагает анималистам дать свое объяснение происходящему. Думаю, что анималисты могут ответить на оба эти соображения.

Картер говорит, подобно тому, как нам неясно, почему эмбрион должен исчезнуть после появления у него мысли, неясно и то, почему труп должен исчезнуть при появлении жизни (при обратной перемотке). Я утверждаю, что как раз ясно, почему в примере Картера труп должен исчезнуть при появлении жизни, даже если мы признаём, что эмбрион не должен исчезать при появлении у него мышления. В истории, согласно которой в момент появления у эмбриона мышления, он умирает, само появление мысли представляется *причиной* его смерти. Абсурдно считать, что появление способности к мысли является причиной смерти. Но в случае с обратной перемоткой мы просто не имеем дело с причинностью как таковой. Мы смотрим на то, как более позднее состояние материи становится более ранним. Но между этими двумя срезами материи нет причинных отношений. Неверно говорить, что мы видим, как труп в силу появления жизни делается живым. Мы видим обратное воспроизведение событий, которые в своей настоящей последовательности связаны *причинностью*: смерть стала *причиной* окончания существования живого тела, в результате чего появился труп. Этот сценарий не кажется ни абсурдным, ни странным.

Человек, которого убеждает обратное соображение Картера, должен признать (при условии, что мы все еще хотим придерживаться аналогии между аргументами эмбриона и трупа) странной и ситуацию, в которой время отматывается назад относительно примера с эмбрионом. Сначала есть мыслящее существо, потом оно теряет мышление и по этой 'причине' умирает. Получается, что мыслящее существо умерло потому, что потеряло способность мыслить. Но это не абсурдно, это нормально;

и это как раз то, что утверждает психологический подход.

Иными словами, тут нет аналогии между аргументом эмбриона и аргументом трупа, которая нужна Картеру для его рассуждения. При прямом просмотре событий с эмбрионом в истории, где он умирает от появления мышления, мы видим причинные отношения, которые кажутся странными, потому что появление способности приводит к смерти. При обратном просмотре этой же истории мы не видим причинных отношений, и ничего не кажется нам странным в рамках психологического подхода. При прямом просмотре истории с трупом не обнаруживается ничего странного (до тех пор, пока прямое соображение не войдет в игру), хотя там есть причинность. Просто человек умер и теперь мы имеем дело с трупом. При обратном просмотре история с трупом не показывается нам как история о причинности. Мы видим сначала труп, а потом живое существо. В обоих случаях в прямых версиях историй есть причинность, в обратных ее нет. В случае с умирающим от мышления эмбрионом абсурдность возникает в силу того странного принципа, что появление способности само по себе влечет смерть. В прямой истории о трупе нет ничего странного. В обратной же истории о трупе нет причинности, поэтому нельзя сказать, что там из-за появления жизни исчезает труп. Так что обратное соображение не несет никакой опасности для анимализма. Исток его мнимой убедительности — принятие того, что не является причинным отношением в качестве такового.

С прямым соображением бороться куда сложнее, потому что исток его убедительности найти непросто. Убедительно ли звучит суждение, что смерть не способна творить трупы? Кажется, нет; это как раз то, что смерть и делает. Наиболее убедительно это соображение можно представить следующим образом. Анималисты утверждают, что *быть животным* является нашей природой. Сторонники биологического подхода требуют, чтобы условиями нашего сохранения было сохранение жизни. Когда мы умираем, жизнь прекращается, а живое исчезает. Но то, что от животного остается, не есть просто ничто, не есть нечто бесструктурное. Это тоже нечто, если только мы не следуем за Питером ван Инвагеном. Мы видим, как уходит одна сущность (жизнь) и возникает нечто иное (труп). У этого иного тоже должна быть какая-то сущность. Но откуда она взялась?

Полагаю, что этот вопрос исходит из неправильного представления о сущности. Его задают так, словно бы сущности привносятся в материю кем-то извне. Но, скажем, сущности вещей вовсе не есть наши цели и намерения по поводу этих вещей. Это то, что делает вещи тем, что они суть, вне зависимости от того, что мы об этом думаем. Сущность этой вещи есть то, что является правильным ответом на вопрос, *что* есть эта вещь. Как животная сущность Ленина не была спущена в него с неба, так и трупная сущность Ченина не возникает в нем извне. В случае Ченина его сущность состоит в том, чтобы быть трупом. Эта сущность сохраняется до тех пор, пока Ченин не разложится.

Но как соотносятся сущность Ленина и сущность Ченина? Правильно ли было бы сказать, что первая есть жизнь, а вторая есть отсутствие жизни? Мне кажется, что сказать так было бы неправильно. Ченин есть мертвый Ленин, но сам Ченин полон жизни. В рамках его материи происходят биологи-

ческие процессы. А значит, говорить о Ченине как о безжизненной сущности было бы неверно. Ченин полон жизни, но *это* не *та* жизнь, которая была у Ленина. Потому что жизнь Ленина, которая являлась условием его сохранения, согласно биологическому подходу, закончена. В этом смысле биологический смерти. Однако трупная жизнь Ченина (по предположению) продолжается. Поэтому сторонникам биологического подхода следовало бы говорить, что условием сохранения меня во времени является именно *моя* жизнь, а не просто жизнь как таковая. Собственно, Олсон примерно так и говорит [8, с. 118–119]. Однако Олсон, мне кажется, недооценивает, какую роль это уточнение может сыграть в ответе на аргумент трупа.

Исходя из этого, я могу указать на еще одно отличие от сценария с эмбрионом. Когда появляется способность к мышлению, то до этого момента нет ничего, что соответствовало бы этому качеству. Есть только генетический потенциал к ее развитию и условия, в которых он может реализоваться. Но потенциал и условия реализации суть нечто совсем иного порядка, чем способность мыслить. Когда у моего эмбриона появилась первая мысль, это было нечто совершенно новое в его истории. Когда умер Ленин и появился Ченин, качество жизни, которое было у Ленина, перешло в качество жизни, которое есть у Ченина. И это два разных качества, но и то и другое — это качество именно жизни, а не нечто иное<sup>5</sup>. Эмбрион — это тот, кто в начале не мыслит, но потом начал мыслить. При переходе от Ленина к Ченину мы видим, как одна жизнь сменяет другую. Олсон считает, что нет мертвых организмов [1, р. 29], я же считаю, что трупы — живы. Однако не в том смысле, в каком живы животные.

На основании этого мне представляется, что сторонникам биологического подхода следует говорить, что условием сохранения меня во времени является не просто жизнь, а *моя* жизнь или, что то же самое, *вот эта самая жизнь*, которая делает меня живым сейчас. Ведет ли это рассуждение к постулированию, наряду со *чтойностью-сущностью*, еще и *этости*, я не знаю.

#### Примечания

<sup>1</sup> Это не является аргументом от негативной представимости. Это — буквальное утверждение. Олсон просто не видит, как нечто, что фактически есть животное, может существовать без того, чтобы быть животным.

<sup>2</sup> Строго говоря, 'fetus' — это 'зародыш', а не 'эмбрион' ('embryo'). Однако это различие для целей моего исследования не столь важно. Здесь я просто следую за переводом статьи Эрика Олсона «Был ли я когда-то эмбрионом?» [8, с. 120].

<sup>3</sup> Думаю, что такой подход можно развивать на материале аргументативной феноменологии Вадима Васильева [11].

<sup>4</sup> Сегодня (насколько мне известно из личной переписки) Олсон не видит веских оснований утверждать, что нет причин отличать тела и организмы. Но обратное ведет к онтологическому кошмару и просто не может быть верным [дополнительно о взглядах Олсона на трупы см.: 16; его мысли по поводу тел см.: 17].

<sup>5</sup> Хотя индивидуация качеств сама по себе является очень сложным вопросом.

#### Благодарности

Благодарю Эрика Олсона и Андрея Нехаева за помощь в работе над этой статьей.

## Библиографический список

1. Olson E. T. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 250 p.
2. Логинов Е. В., Мерцалов А. В., Салин А. С., Чугайнова Ю. И., Юнусов А. Т. Прологомены к проблеме тождества личности // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 6–40. DOI: 10.24411/2587-9308-2018-00001.
3. Olson E. T. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1997. 189 p.
4. *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity* / Eds.: S. Blatti, P. F. Snowdon. Oxford: Oxford University Press, 2016. 334 p.
5. Kripke S. A. *Identity and Necessity* // *Identity and Individuation* / Ed. M. K. Munitz. New York: New York University Press, 1971. P. 135–164.
6. Olson E. T. *An Argument for Animalism* // *Personal Identity* / Eds.: R. Martin, J. Barresi. Oxford: Blackwell, 2003. P. 318–334.
7. Олсон Э. Мы — животные / пер. и ред.: Е. В. Логинов, А. В. Мерцалов, А. Т. Юнусов // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 107–113. DOI: 10.24411/2587-9308-2018-00013.
8. Олсон Э. Т. Был ли я когда-то эмбрионом? = Olson E. T. *Was I Ever a Fetus?* / пер. с англ. В. А. Сермакшевой // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2021. Т. 6, № 2. С. 113–123. DOI: 10.25206/2542-0488-2021-6-2-113-123.
9. Olson E. T. *Animalism and the Corpse Problem* // *Australasian Journal of Philosophy*. 2004. Vol. 82, Issue 2. P. 265–274. DOI: 10.1080/713659837.
10. Inwagen P. *Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity* // *Philosophical Perspectives*. 1997. Vol. 11. P. 305–319. DOI: 10.1111/0029-4624.31.s11.14.
11. Васильев В. В. *Сознание и вещи: очерк феноменалистической онтологии*. Москва: Либроком, 2014. 233 с. ISBN 978-5-397-04182-9.
12. Carter W. R. *Will I Be a Dead Person?* // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1999. Vol. 59, Issue 1. P. 167–171. DOI: 10.2307/2653464.
13. Shoemaker S. *Self, Body, and Coincidence* // *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 1999. Vol. 73, Issue 1. P. 287–306. DOI: 10.1111/1467-8349.00059.
14. Inwagen P. *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. 300 p.
15. Mackie D. *Personal Identity and Dead People* // *Philosophical Studies*. 1999. Vol. 95, Issue 3. P. 219–242. DOI: 10.1023/A:1004239225105.
16. Olson E.T. *The Person and the Corpse* // *The Oxford Handbook of Philosophy of Death* / Eds.: B. Bradley, F. Feldman, J. Johansson. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 80–96. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780195388923.013.0004.
17. Olson E.T. *Ben's Body Reads The Guardian* // *Chinese Semiotic Studies*. 2017. Vol. 13, Issue 4. P. 367–380. DOI: 10.1515/css-2017-0021.

**ЛОГИНОВ Евгений Владимирович**, кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры истории зарубежной философии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова; редактор Московского центра исследования сознания, г. Москва.  
SPIN-код: 6683-8423  
AuthorID (РИНЦ): 803934  
ORCID: 0000-0001-9883-1854  
ResearcherID: E-2553-2018  
AuthorID (SCOPUS): 57192318363  
Адрес для переписки: loginovlosmar@gmail.com

### Для цитирования

Е. В. Логинов Трупы, эмбрионы, животные // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2021. Т. 6, № 3. С. 83–89. DOI: 10.25206/2542-0488-2021-6-3-82-89.

Статья поступила в редакцию 11.06.2021 г.

© Е. В. Логинов

## CORPSES, EMBRYOS, ANIMALS

**Will I be my corpse someday? This is a controversial philosophical question. If I'm a material being, that question is an important part of the metaphysics of material beings. Animalism claims that I'm a human animal. I have started as a fetus. Eric Olson argued that this is incompatible with the psychological-continuity approach to personal identity. From this it follows that we should accept the biological approach; the persistence condition for me is a Life. William Carter suggested that this approach has the same problem with the corpses as the psychological-continuity approach has with fetuses. I'm going to show that Carter is not right, but we should slightly specify a biological approach: the persistence condition for me is my Life.**

**Keywords: Olson, Carter, animalism, corpses, embryos.**

### Acknowledgments

Thanks to Eric Olson and Andrey Nekhaev for their help with this article.

### References

1. Olson E. T. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 250 p. (In Engl.).
2. Loginov E. V., Mertsalov A. V., Salin A. S., Chugainova Yu. I., Yunusov A. T. Prolegomeny k probleme tozhdestva lichnosti [Prolegomena to Personal Identity Problem] // *Finikovyy Kompot. Date Palm Compote*. 2018. No. 13. P. 6–40. DOI: 10.24411/2587-9308-2018-00001. (In Russ.).
3. Olson E. T. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1997. 189 p. (In Engl.).
4. *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity* / Eds.: S. Blatti, P. F. Snowdon. Oxford: Oxford University Press, 2016. 334 p. (In Engl.).
5. Kripke S. A. *Identity and Necessity* // *Identity and Individuation* / Ed. M. K. Munitz. New York: New York University Press. P. 135–164. (In Engl.).
6. Olson E. T. *An Argument for Animalism* // *Personal Identity* / Eds.: R. Martin, J. Barresi. Oxford: Blackwell, 2003. P. 318–334. (In Engl.).
7. Olson E. T. *My — zhyvotnyye [We Are Animals]* / Trans. from Engl.: E. V. Loginov, A. V. Mertsalov, A. T. Yunusov // *Finikovyy Kompot. Date Palm Compote*. 2018. No. 13. P. 107–113. DOI: 10.24411/2587-9308-2018-00013. (In Russ.).
8. Olson E. T. *Byl li ya kogda-to embrionom? [Was I Ever a Fetus?]* / trans. from Engl. V. A. Sermakshva // *Omskiy nauchnyy vestnik. Ser. Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'*. *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2021. Vol. 6, no. 2. P. 113–123. DOI: 10.25206/2542-0488-2021-6-2-113-123. (In Russ.).
9. Olson E. T. *Animalism and the Corpse Problem* // *Australasian Journal of Philosophy*. 2004. Vol. 82, Issue 2. P. 265–274. DOI: 10.1080/713659837. (In Engl.).
10. Inwagen P. *Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity* // *Philosophical Perspectives*. 1997. Issue 11. P. 305–319. DOI: 10.1111/0029-4624.31.s11.14. (In Engl.).
11. Vasilyev V. V. *Soznanie i veshchi [Consciousness and Things]*. Moscow, 2014. 233 p. ISBN 978-5-397-04182-9. (In Russ.).
12. Carter W. R. *Will I Be a Dead Person?* // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1999. Vol. 59, Issue 1. P. 167–171. DOI: 10.2307/2653464. (In Engl.).
13. Shoemaker S. *Self, Body, and Coincidence* // *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 1999. Vol. 73, Issue 1. P. 287–306. DOI: 10.1111/1467-8349.00059. (In Engl.).
14. Inwagen P. *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. 300 p. (In Engl.).
15. Mackie D. *Personal Identity and Dead People* // *Philosophical Studies*. 1999. Vol. 95, Issue 3. P. 219–242. DOI: 10.1023/A:1004239225105. (In Engl.).
16. Olson E.T. *The Person and the Corpse* // *The Oxford Handbook of Philosophy of Death* / Eds.: B. Bradley, F. Feldman, J. Johansson. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 80–96. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780195388923.013.0004. (In Engl.).
17. Olson E. T. *Ben's Body Reads The Guardian* // *Chinese Semiotic Studies*. 2017. Vol. 13, Issue 4. P. 367–380. DOI: 10.1515/css-2017-0021. (In Engl.).

**LOGINOV Evgeny Vladimirovich**, Candidate of Philosophical Sciences, Junior Researcher of History of World Philosophy Department, M. V. Lomonosov Moscow State University; Editor, Moscow Center for Consciousness Studies, Moscow.  
SPIN-code: 6683-8423  
AuthorID (RSCI): 803934  
ORCID: 0000-0001-9883-1854  
ResearcherID: E-2553-2018  
AuthorID (SCOPUS): 57192318363  
Correspondence address: loginovlosmar@gmail.com

### For citations

Loginov E. V. *Corpses, Embryos, Animals* // *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2021. Vol. 6, no. 3. P. 83–89. DOI: 10.25206/2542-0488-2021-6-3-83-89.

Received June 11, 2021.  
© E. V. Loginov