



Д. в философских учениях. 1-е употребление термина «Д.» применительно к философским концепциям принадлежит нем. философу и ученому-энциклопедисту Х. *Вольфу* (1679–1754), к-рый в соч. «Рациональная психология» (*Psychologia rationalis*, 1734) писал: «Дуалисты — это те, кто допускает существование





как материальных, так и нематериальных субстанций» (Dualistae sunt, qui et substantiarum materialium et immaterialium existentiam admittunt — *Wolff Chr. Psychologia rationalis* / Ed. J. Ecole // *Gesammelte Werke*. Abt. 2. Hildesheim, 1972. Bd. 6. S. 26). Сходную трактовку термина «Д.» предлагал М. Мендельсон (1729–1786): по его словам, дуалист полагает, «что существуют как телесные, так и духовные субстанции» (*Mendelssohn M. Morgenstunden*. В., 1786. S. 108).

Такая т. зр. оказывается теснейшим образом связанной с имеющим весьма древние корни религиозно-онтологическим Д., в рамках к-рого противопоставляются духовный и материальный первопринципы бытия. Вместе с тем начиная с Нового времени эта проблематика разрабатывалась различными мыслителями вне прямой связи с религ. идеями; подобная тенденция сохраняется и в совр. философии. В этом смысле можно говорить об особой форме Д.— секулярно-философском метафизическом Д., частным случаем к-рого является начинающийся с Декарта и широко обсуждаемый вплоть до наст. времени антропологический Д. (учение о душе и теле человека как о 2 самостоятельных реалиях).

Смысловая суть метафизического Д. состоит в признании его приверженцами духа и материи (а как следствие — субъективного и объективного начал в мироздании) 2 целиком различными и самостоятельными видами бытия, несводимыми друг к другу (см.: *Кюльпе*. М., 2007. С. 196). В этом отношении противниками Д. оказываются как строго материалистические, так и строго идеалистические концепции, поскольку их приверженцы допускают существование лишь одного начала всех мировых вещей и процессов (материального или духовного соответственно), тем самым занимая позицию онтологического монизма.

Дуалистическое противопоставление материальной и духовной субстанций в качестве философской проблематики возникло на самых ранних стадиях развития философии, несомненно несло на себе отпечаток различных религ. идей и представлений (концепции творения мира и человека, грехопадения и т. п.) и развивалось в тесной связи с религ. воззрениями и под их постоянным влиянием.

Отдельные элементы дуалистического мировоззрения прослеживаются уже в теоретических построениях *досократиков*. Наиболее ярким их выражением в ранней греч. философии исследователи считают учение Анаксагора, противопоставлявшего «ни с чем не смешанный Ум» (νοῦς — DK. 59B12) как духовное начало бесконечному множеству первичных веществ — «семян» (σπέρματα), из к-рых составлены все вещи. Сама по себе материя признается хаотичной и неорганизованной, порядок и движение привносятся в нее исключительно Умом, к-рому предцируются самостоятельность, простота и самоотчетливость.

Д. обнаруживается также в рассуждениях *Платона*, согласно которому мир делится на 2 отделенные друг от друга составные части: область чувственных вещей, всегда находящихся в процессе становления и потому не-сущих, и область идей, признаваемых им истинно сущими и нематериальными. Именно в философии Платона можно найти 1-е последовательное выражение антропологического Д.— представление о душе как о самостоятельной сущности, продолжающей свое существование после смерти человека и потому не зависящей в этом аспекте от тела. Душа понимается здесь как принцип жизни и движения, сообщающий эти свойства телу. В качестве такого принципа и основы жизни душа не может оказаться лишеной жизни и потому не может умереть вместе с телом.

Дальнейшее развитие метафизический и антропологический Д. получил в трудах *Аристотеля*, в рамках разработанного им учения о форме и материи как основных составляющих всего существующего. Согласно Аристотелю, каждое индивидуальное существо (οὐσία) есть в своем реальном существовании оформленная материя, причем как не может существовать сама по себе материя, так не может быть и чистой, нематериальной формы (за исключением «формы форм» — бога). Т. о., в системе Аристотеля дуалистические тенденции тесно переплетаются с «органическим» пониманием сущего как единства разнородного, т. е. с монистической картиной мира, в рамках к-рой дуальность вещей и состояний является лишь временным переходным моментом. Само существование вещей понимается

здесь как постоянное движение между 2 дуальными точками: возможностью (δύναμις) и действительностью (ἐνέργεια). В соответствии с таким делением душа понимается как осуществление (ἐντελέχεια) тела, т. е. как деятель, реализующий заложенную в теле возможность жизни. По учению Аристотеля, одушевленные организмы отличаются от неодушевленных объектов в силу обладания особым источником жизни, к-рый сам по себе несводим к феноменам материального мира. Этот источник отождествляется с душой, что приводит к внутреннему Д. уже не между душой и телом, но внутри самой души: душой считаются и простые процессы роста, питания и ощущения, свойственные растениям и животным, и неоднородные с ними мыслительные процессы, являющиеся характеристическим признаком человека. Аристотель ясно проводил мысль о том, что ум может существовать независимо от тела, в то время как низшие части души к этому неспособны: «Способность ощущения невозможна без тела, ум же отделим [от него]» (χωριστός — *Arist. De anima*. III 5. 429b). Т. о., высшая часть души — ум дуалистически противостоит как материальному телу, так и более низкой части души, общей у человека и др. представителей живого мира. Случай Д. внутри души, при котором противопоставляются чувствующая душа и ум, имеет место именно у Аристотеля и его последователей и не обнаруживается в предшествующей традиции, что позволило исследователям назвать такую разновидность Д. «аристотелевским дуализмом», отличающимся от традиц. «платоновского дуализма» души и тела (*Bos*. 2002). Дуалистические тенденции Аристотеля широко распространились в эллинистической и средневеков. христ. философии, став предметом многочисленных теоретических споров, периодически возникавших несмотря на то, что под влиянием христ. богословия на протяжении средних веков неоднократно постулировалось субстанциальное единство души. Последующие толкователи Аристотеля по-разному интерпретировали разработанное им учение о соотношении души и тела; напр., Александр Афродисийский был склонен понимать Аристотеля монистически и писал о душе как о результате гармонии всех частей тела, тогда как



Симпликий предлагал дуалистическую концепцию взаимоотношения души и тела как 2 отдельных существей.

Примером строго проводимого метафизического Д. в эллинистической философии служат взгляды платоников и неопифагорейцев *Плутарха* и *Нумения* Апамейского (II в.). В учении о материи, отождествляемой с «неопределенной диадой» пифагорейцев, Нумений рассматривал ее как совечную первопринципу блага (богу), но изначально являющуюся некоей злой природой (*natura maligna*). В связи с этим Нумений отвергал попытки своих предшественников тем или иным способом вывести диаду из первичной божественной монады. Он особо выделял учение о «злodelьной душе» у Платона (*Plat. Leg. X 896e*), к-рую считал материальной и в к-рой, так же как и Плутарх, видел причину хаотического «беспорядка», описываемого в «Тимее» (*Plat. Tim. 30a*). Этот творимый «материальной душой» беспорядок упорядочивается творческим действием *демиурга*, но никогда не бывает целиком нейтрализован, оказываясь всегда продуцирующим зло принципом (*Numenius. Fragments / Ed. É. des Places. P., 1973. Fr. 52*). Тем самым метафизический Д. становится основой этического Д., поскольку творимое индивидом зло трактуется Нумением как действие в нем особой «злой души» (*maligna anima*; ср.: *Ibid. Fr. 43*).

Дуалистические идеи прослеживаются также в трактатах *Плотина*, гл. обр. в связи с его учением об отождествляемой с чувственно воспринимаемой и умопостигаемой материей «неопределенной диаде», к-рая противопоставляется Единому. Следствием такого противопоставления является дуалистическое понимание мира как включающего в себя целиком различные области умопостигаемого и чувственно воспринимаемого. Аналогичная схема применялась Плотинем и при рассмотрении человека, также соединяющего в себе материальное и духовное начала, душу и тело. Согласно Плотину, ничто душевное, включая растительную и животную душу, не нуждается для своего существования в теле, хотя всякое тело как наделяемое жизнью нуждается в душе и всецело зависит от нее как от принципа жизни. Главным качеством души, обеспечивающим ее неуничтожи-

мость и бессмертие, Плотин считал ее свойство давать жизнь: «[Душа] дает жизнь одушевленному телу, сама же имеет жизнь от себя и никогда не лишается ее» (*Plot. Enn. IV 7. 9*). Высшая часть души — ум является целиком нематериальной и бессмертной (*Ibid. IV 7. 12–13*), в то время как ее низшие части тесно связаны с материальным телом. Поэтому вся душа в целом нуждается в «очищении», осуществляющемся путем философских упражнений в созерцании, благодаря чему она может вернуться в умопостигаемый мир: «Жизнь в теле сама по себе есть зло, однако благодаря ей душа достигает блага, если не живет жизнью составленного, но прямо теперь начинает свое освобождение» (*Ibid. I 7. 3*). Здесь антропологический Д. взаимосвязан с этическим Д., поскольку нравственное возвышение души (отождествляемой с самим человеком) трактуется как освобождение от «налипшей от рождения скверны» (*Ibid. IV 7. 14*). Т. о. применительно к Плотину правомерно говорить о двойном Д.: о дуалистическом противопоставлении чувственного тела и души (ума) и о дуальности внутри человека, в к-ром борются влечение к чувственному и тяга к чистому созерцанию умопостигаемого (см.: *Clark. 1996*). На этот двойкий Д. указывал сам Плотин: «Каждый человек двойственен: с одной стороны, он есть нечто составленное из двух (т. е. души и тела.— Д. С.), с другой — он есть то в нем, что есть он сам» (*Plot. Enn. II 3. 9*).

Новый импульс дуалистические тенденции получили в связи с развитием христ. миропонимания в трактатах и философских рассуждениях св. отцов и последующих церковных писателей. Если в христ. богословии метафизический Д. постепенно теряет свою первостепенную актуальность, уступая место более значимому для богословия дуальному различению тварного (мир) и нетварного (Бог), то антропологический Д. продолжает активно разрабатываться и модифицироваться. Именно в рамках христ. богословия в полноте раскрывается и обосновывается учение о душе и теле как об особых сущностях (субстанциях) или «сущностных частях» человека, выводимое прежде всего из учения Свящ. Писания о душе (или ее высшей части — духе) как о «дыхании Божиим» (*flatus Dei — Tertull. De ani-*

ma. 3; ср.: Быт 2. 7), «бестелесном дыхании жизни» (*Iren. Adv. haer. V 7. 1*), что радикально отличает ее от материального тела, а также из представлений о посмертном существовании души отдельно от смертного тела. Д. в природе человека обуславливается тем, что в нем соединяется видимое и невидимое, материальное и духовное: «Бог Своими руками творит человека и из видимой и из невидимой природы... тело образовав из земли, душу же, одаренную разумом и умом (*λογικὴν καὶ νοεράν*), дав ему посредством Своего вдохновения» (*διὰ τοῦ οἰκείου — Ioan. Damasc. De fide orth. II 12*). Вместе с тем дуалистические тенденции в христианстве всегда сдерживались интуицией целостного существа человека, в к-ром душа и тело должны являться не противоборствующими, а взаимодополняющими компонентами, на что указывает, в частности, отстаиваемое св. отцами в борьбе с различными ересями учение о том, что тело и душа творятся одновременно (*ὅμα*) и по своему существованию душа не предшествует телу (*Ibidem*). Учение о необходимости взаимосвязи души и тела для полноценного существования человека, а также мысль о том, что тело должно быть подчинено душе и обожено вместе с ней после воскресения тела, подтверждаются словами ап. Павла: «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор 15. 53); «так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении... сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор 15. 42–44; ср. также: Иов 19. 25–26).

Указывая на различие душевного и телесного в человеке, христ. авторы всегда подчеркивали единство человеческой личности и человеческой природы, обуславливаемое единым божественным творческим актом: «Для того чтобы в человеке проявилось могущество Божие, [Бог] создал его из природ, предельно отстоящих друг от друга, создал как одно лицо и одну природу. Ибо таковы тело и душа, из которых первое есть субстанция телесная, а вторая, то есть душа, есть субстанция духовная и бестелесная, так что в роде субстанций они предельно отстоят друг от друга» (*Bonav. Breviloq. II 10*). На это единство указывает и специальное подчеркивание в святоотеческой и средневек. христ. философии того,

что одна душа без тела не может считаться человеком: «Человек составлен из души и тела, причем ни душа, ни тело, взятые в отдельности, не называются ипостасями, но ипостасными (ἐνυπόστατα); то же, что образуется соединением обоих (ἀποτελοῦμενον), называется их ипостасью, ибо ипостасью в собственном смысле называется то, что существует само по себе и самостоятельно (τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον)» (Ioan. Damasc. Dialect. 44). Более того, сама по себе душа не является «субстанцией» в полном смысле слова: «Даже если душа и может быть отделена [от тела], она по природе является частью... И будучи сущностной частью, она имеет некую неполноту сущности... и потому она всегда есть неполная субстанция (substantia incompleta)» (Suárez. Disputationes Metaphysicae. 33. 1. 2 // Idem. Opera omnia. P., 1856–1878. Vol. 26; ср.: Thom. Aquin. Sum. th. Ia 75. 4, 118. 2). Очевидно, что в традиц. христ. понимании человека гармонично сочетаются дуалистические и монистические тенденции, причем особый акцент делается на творческой и промыслительной силе божественной благодати, к-рая обеспечивает единство и целостность человеческой личности, возвышающейся через единение в таинствах со Христом к обожению и предельно возможному для нее соединению с Богом.

Хотя дуалистическое различие между душой (умом) и телом является общим местом как разнообразных платонических учений, так и христ. богословия, философская разработка и наиболее последовательное проведение идей антропологического Д. традиционно связываются с именем Р. Декарта. По существу своего учения Декарт в целом остается на общих позициях с предшествующими «теологизированными» версиями антропологического Д., однако особый способ проведения различия внутри человека и те аргументы, которыми он пользовался в построении своей дуалистической системы, заложили основания совр. секулярного Д., никак прямо не связанного с религ. метафизикой, и оказали значительное влияние на всех последующих мыслителей, работавших в рамках дуалистической парадигмы.

В учении о душе и теле Декарт отошел от традиц. для схоластики

понимания души как формы тела, придающей материальному телу его качественные особенности. Для Декарта не существует разницы между различными телами, поскольку любое тело является лишь «протяженной вещью» (res extensa), все качества к-рой выразимы на языке геометрии и математики в понятиях размера, вида и движения (внутреннего либо внешнего). Декарт не разделял восходящее к Аристотелю понимание души как принципа жизни, общего для всего органического мира и отличающего живой организм от неживой вещи. И если Аристотель различал «одушевленную» и «неодушевленную» материю, то для Декарта «во всем универсуме существует одна и та же материя» (Декарт Р. Первоначала философии // Соч. 1989. М., Т. 1. С. 359). Согласно аристотелевской традиции, ум есть лишь высшая часть души, свойственная человеку, причем в христ. средневековье эта часть редко трактовалась как отдельная субстанция. Для Декарта большинство жизненных функций организма объясняется в терминах механистической физической организации органического тела, поэтому он отказался от представления о «питательной» или «чувствующей» душе: «Не следует... придумывать какую-то питательную или чувствующую душу, либо какой-то иной принцип движения и жизни, кроме... жара огня, постоянно горящего в сердце, который ничем не отличается по природе от всех других огней, присутствующих в неодушевленных телах» (Descartes R. Traité de l'homme // Œuvres complètes / Ed. Ch. Adam, P. Tannery. P., 1996. Т. 11. Р. 202). С помощью такой механистической причинности, без всякого обращения к понятию души, Декарт объяснял не только простейшие двигательные и питательные функции человека, но и такие сложные процессы, как восприятие, воображение, память, эмоции (Ibidem). Вслед подобного оригинального разделения функций души и тела душа оказывается у Декарта отождествленной с человеческим умом («Я рассматриваю ум не как часть души, но как мыслящую душу в ее целостности» — Idem. Œuvres. Т. 7. Р. 356), становясь уже не принципом жизни, но принципом мышления. На это указывает и тот факт, что Декарт отказывался считать смерть человека «отходом» или «отсутствием» души,

утверждая, что «смерть приключается лишь из-за того, что приходит в упадок одна из важных частей тела» (Ibid. Т. 11. Р. 331). Поэтому смерть тела не оказывает никакого воздействия на ум, к-рый «бессмертен по самой своей природе» (Декарт Р. Размышления о первой философии // Соч. М., 1994. Т. 2. С. 13). В свою очередь так понятая душа прямо отождествляется Декартом с человеком, признается носителем человеческой личности: «В строгом смысле я есть лишь вещь мыслящая (res cogitans), или ум (mens), или дух (animus), или интеллект (intellectus), или разум (ratio)» (Там же. С. 23). Тем самым внутри человека размечается жесткое дуалистическое противопоставление его нематериального «ума» и тела, к-рое соединено с этим умом чисто внешним образом и не связано с личностью человека, будучи просто механическим «автоматом».

Еще более важной для разработки Д. оказывается проводимая Декартом мысль о душе и теле как об отдельных сущностях, «субстанциях». Само понятие «субстанции» приретает у него особое значение, отличное от традиц. схоластического: субстанция — это «вещь, которая существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» (Декарт Р. Первоначала философии // Соч. 1989. Т. 1. С. 334). Поэтому в собственном смысле слова субстанцией может считаться только Бог, однако в более широком смысле Декарт говорил о 2 субстанциях: мыслящей и протяженной, или душе (уме) и теле, к-рые не зависят в своем существовании ни от чего, кроме Бога. Поскольку, по учению Декарта, ум может существовать отдельно от тела, он является субстанцией в соответствии с приведенным определением: «Я, то есть моя душа, посредством которой я есть то, что я есть, является вполне и воистину отличной от моего тела, так что она может быть или существовать без него» (Descartes R. Les Méditations Metaphysiques. 6. 9 // Œuvres. Т. 9). В метафизике Декарта каждая субстанция имеет особый «главный атрибут», характеризующий ее природу: для ума таким атрибутом является мышление, а для тела — протяженность (Декарт Р. Первоначала философии. С. 335). Декарт также утверждал, что душа проста, неделима и не имеет частей. Поскольку он



предполагал, что все пространственно протяженное бесконечно делимо, предидеализация души таких качеств было еще одним способом показать, что душа непохожа на что-то составленное из обычной материи. Ум невозможно разделить на части, и потому он представляет собой особую самостоятельную субстанцию.

Согласно Декарту, соединение души и тела как отдельных субстанций в человеке носит акцидентальный, внешний характер: «Мы не замечаем ничего в теле, требующего его единства с душой, и ничто в душе не обязывает ее быть соединенной с телом» (Œuvres. Т. 3. Р. 461). Субстанциальное различие ума и тела он признавал реальным, т. е. существующим не только в сознании, но и в действительности: «Ум и тело воистину являются субстанциями, реально отличающимися друг от друга» (Mens et corpus esse revera substantias realiter a se mutuo distinctas — Descartes R. Meditationes de prima philosophia. Synopsis // Œuvres. Т. 7). Декарт предполагал, что разработанное им понятие души (отождествленной с умом), полностью освобожденной от любых связей с телесностью, может послужить прекрасным основанием для доказательства ее бессмертия чисто разумными средствами. Однако убедительного доказательства Декарту построить не удалось: отождествление души с ее высшими функциями (мышлением и волеием) поставило перед его последователями неразрешимый вопрос о том, как сможет отделенная от тела душа познавать единичные вещи, если восприятие и воображение обусловлены не природой самой души, но исключительно ее связью с телом. Этот вопрос влечет за собой еще более важный: не превратится ли такая душа в развоплощенный и безличностный чистый ум, похожий на «активный разум» Аверроэса? Понятно, что в последнем случае от христ. представления о глубинной связи души и тела не остается практически ничего (Cottingham. 1992. Р. 240–241).

Подобные выводы не могли не насторожить совр. Декарту католич. теологов, предлагавших ему различные недоумения и возражения. Повидимому, в результате знакомства с этими возражениями в развитии идей Декарта нек-рыми исследователями прослеживается постепенное движение от жестко проводимого Д.

к признанию дуалистичного подхода лишь «способом рассмотрения реальности» и перенесению акцента на «субстанциональное единство души и тела» (см.: Yandell. 1999). В написанном в 1642 г. письме к Генриху Регию Декарт утверждал, что «ум соединен с телом реально и субстанциально» (mentem corpori realiter et substancialiter esse unitam — Œuvres. Т. 3. Р. 493). Среди совр. исследователей нет согласия в вопросе о том, как можно совместить проводимое Декартом реальное различие души и тела с постулированием их реального и субстанциального единства в человеке, в связи с чем нек-рые из них склонны рассматривать человека у Декарта как особый, 3-й вид субстанций, а способ соединения души и тела вслед за Декартом относить к делу непосредственного божественного воздействия, соединяющего несоединимое (Guéroult. 1991. Т. 2. Р. 123–218).

Такое объяснение по сути совпадает с развитием идей Декарта у его исторических последователей (А. Гёлинкс, Н. Мальбранш и др.), придерживавшихся *окказионализма* и утверждавших, что никакое взаимодействие между душой и телом реально невозможно и не существует, а соответствующие друг другу изменения в душе (уме) и теле всякий раз производятся непосредственным вмешательством Бога. В качестве альтернативы такой системе «чудесных взаимодействий» Г. В. Лейбниц выдвинул свое учение о предустановленной гармонии, в соответствии с к-рым Бог соединил души и тела, функционирование к-рых представляет собой параллельные последовательности изменений, напоминающие ход одновременно заведенных часов. Хотя Лейбниц видел в материальном лишь форму проявления духовного, однако душу он склонен был понимать как отдельную монаду и ее взаимоотношение с телом понимал вполне дуалистически. В рамках всех этих концепций Д. Декарта не преодолевается, но лишь модифицируется в соответствии с находимыми в нем слабыми сторонами, что в определенной степени приближает его к идеалистическому монизму. Попыткой действительного и радикального преодоления декартовского Д. может быть признан пантеистический монизм Б. Спинозы, рассматривавшего материю и ум как

«модусы» или «аспекты» одной бесконечной субстанции.

Т. о., последовательно проведенный Д. Декарта легко мог быть превращен в свою формальную противоположность — идеалистический либо материалистический монизм. 2-я возможность выглядит более логичной: после того как Декарт решительно приписал большинство традиц. функций души физическим механизмам нервной системы, лишь делом времени стало дальнейшее движение зап. науки по этому пути, в конце к-рого также и остающаяся у Декарта нетронутой «разумная душа» была признана излишней (Cottingham. 1992. Р. 252).

Члены влиятельной в сер. XVII в. философской школы «кембриджского платонизма» подвергали критике Д. Декарта, однако вместо него предлагали собственные дуалистические концепции, оказавшие серьезное влияние на зарождающуюся новоевроп. науку. Согласно представителям этой философской школы, подлинное дуальное противопоставление следует искать не внутри человека, но в более общей оппозиции духа и материи: дух является неделимым, активным и проницаемым, тогда как материя есть нечто делимое, пассивное и непроницаемое. Для объяснения тех физических процессов, к-рые не могли быть поняты в рамках предложенного Декартом механицизма, кембриджские философы вводили особое понятие — «пластическая сила», или «дух природы». Эта сила полагалась внутри материи как ее движущий принцип, основа самопорождения и самоорганизации в природе. В то же время эта сила понималась как орудие Бога в поддержании мирового порядка и потому считалась нематериальной и духовной, будучи дуалистически противопоставляема инертной материи.

В философии нем. идеализма, с ее общей направленностью на постижение сознания, проблемы Д. переносятся гл. обр. в область внутренней и внешней познавательной деятельности субъекта. И. Кант в «Критике чистого разума» поставил под сомнение дуалистические построения Декарта, указывая на то, что из интроспективного опыта чистого мышления, лишено чувственных созерцаний, никак не выводима субстанциальность мыслящего субъекта («души» или «ума»



Декарта) (Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 242–247). В философских построениях Канта присутствует особая разновидность Д.— «эпистемологический дуализм», противопоставление чувственных созерцаний понятиям рассудка и разума, а также обусловленный этим Д. феноменального и ноуменального. Согласно Канту, разум способен непосредственно постигать лишь свои представления, к-рые модифицируются в соответствии с врожденной системой категорий. Однако такое устройство познания дает нам доступ исключительно к феноменам, а не к ноуменам. Сами ноуменальные вещи (то, как они существуют независимо от нашего восприятия) нашему познанию принципиально недоступны.

В идеалистических системах И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга Д. уступает место последовательно проводимому монизму, попыткам построить систему универсального знания из одного первопринципа («Я» у Фихте, «абсолютный дух» у Гегеля, «тождество субъекта и объекта», «единный разум» у Шеллинга). Присутствующие в этих системах противоположения и дуальности (субъективное — объективное, дух — природа, необходимость — свобода и т. п.) теряют жесткую противоречивость и несводимость друг к другу, с необходимостью присущие Д., и интерпретируются в понятиях *диалектики*.

К сер. XIX в. в истории Д. наступает кризис, связанный с растущей популярностью механицизма и *материализма* в науке, представители к-рых считали, что в мире принципиально не может быть никаких вещей и явлений, не подвластных законам физики. Сознание и мышление понимаются здесь чисто физически, как «эпифеномены», или побочные продукты функционирования физических систем. Большинство непосредственно связанных с наукой философов и психологов XX в. в той или иной форме придерживались умеренного материалистического монизма, считая, что сознание в принципе может быть объяснено через функции мозга как материальной системы. Однако некоторые известные невропатологи и нейропсихологи продолжали отстаивать Д. в качестве наиболее адекватного и логичного объяснения феномена сознания (см., напр.: Sher-

rington. 1940; Popper, Eccles. 1977). Такая двойственность подходов привела к возникновению и широкому развитию в научной среде особой области философских исследований сознания, получившей наименование «mind — body problem» (проблема ум — тело). В посл. десятилетия XX в. мн. философами, несогласными с радикально физикалистскими монистическими программами в исследовании сознания, были предприняты попытки дать умеренное прочтение традиц. дуалистических идей, следствием чего стало оживление классического «субстанциального дуализма» и развитие нового вида Д.— «качественного дуализма» (property dualism).

Учение сторонников субстанциального Д. в своем основном содержании находится в русле декартовской традиции, ключевым для них остается дуалистическое рассмотрение сознания и физической реальности в качестве 2 независимых друг от друга в своем существовании и несводимых друг к другу субстанций. Впрочем, сама эта субстанциальность часто понимается в отличном от декартовского смысле. Так, в работах нек-рых совр. сторонников субстанциального Д. можно обнаружить тезис о том, что сознание независимо от разума по своему функционированию, но не по своему происхождению и бытию. Если организм имеет достаточно сложную нервную систему, он автоматически порождает в определенный момент нефизическую субстанцию в качестве субъекта сознания — «возникающую (emergent) субстанцию», к-рая остается зависимой от мозга в отношении своего бытия и материального обеспечения своих операций (Hasker. 1999; Taliaferro. 1994).

Основой качественного Д. является утверждение, что умственно-психические качества (напр.: «испытывать боль», «думать о Париже») существенным образом отличаются или даже вовсе независимы от сопутствующих им физических качеств (напр., соответствующей конфигурации нейронов в мозге). Тем самым качественный Д. предлагает т. н. теорию 2 аспектов: люди являются материальными объектами, имеющими нематериальный, умственно-психический аспект, но не имеющими никаких нефизических частей, в т. ч. никакой нематериальной души.

По мнению сторонников любого вида совр. Д., умственно-психические состояния целиком отличаются от любых материальных состояний, включая те или иные состояния мозга. Однако в этой важнейшей для него проблемной области Д. в наст. время испытывает серьезные сложности, сталкиваясь с возражениями, предлагаемыми его оппонентами, гл. обр. материалистами и физикалистами. В связи с этим приверженцы Д. пытаются дать более или менее успешные объяснения тому, напр., каким образом желание человека получить нек-рую вещь (нематериальное, по мнению дуалистов) приводит к вполне материальным перемещениям в пространстве его рук, ног и т. п., а также к др. материальным и подчиняющимся физическим законам действиям. В широком смысле основной проблемой для совр. Д. является вопрос о том, как некие состояния, находящиеся «за пределами» материального мира, могут производить определенные материальные явления, не нарушая вместе с тем фундаментальных физических законов сохранения. Последователи Д. разрабатывают различные концепции, совмещающие учение о такой причинности с данными совр. физики и нейропсихологии, к-рые предлагают материалистически направленные научные схемы того, от чего зависят и чем обуславливаются телесные движения, эмоции, поведение человека. В связи с этим наиболее важную задачу совр. философский Д. видит в том, чтобы построить убедительную концепцию каузальной взаимосвязи между ментальными и материальными состояниями.

Лит.: Кюльпе О. Введение в философию: Пер. с нем. СПб., 1908². М., 2007^р. С. 195–205; Lovejoy A. O. The Revolt against Dualism. L., 1930; Sherrington Ch. Man on His Nature. Camb., 1942; Popper K., Eccles J. The Self and its Brain. B.; L., 1977; Kripke S. Naming and Necessity. Oxf., 1980; Guéroult M. Descartes selon l'ordre des raisons. P., 1991. 2 t.; Cottingham J. Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics, and Science // The Cambridge Companion to Descartes / Ed. J. Cottingham. Camb., 1992. P. 236–257; Alt K. Weltflucht und Weltbejahung: Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin. Stuttg., 1993; Objections to Physicalism / Ed. H. Robinson. Oxf., 1993; Damasio A. R. Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. N. Y., 1994; Taliaferro Ch. Consciousness and the Mind of God. Camb., 1994; Baker G., Morris K. J. Descartes' Dualism. L., 1996; Blumenthal H. J. [Plotinus] on Soul and Intellect // The Cambridge Companion to Plotinus / Ed. L. P. Gerson. Camb., 1996. P. 82–104; Clark S. R. L. Plotinus: Body and Soul // Ibid.



P. 275–291; *Rozemond M.* Descartes' Dualism. Camb. (Mass.), 1998; *Hasker W.* The Emergent Self. Ithaca (N. Y.), 1999; *Kenny A.* Descartes the Dualist // *Ratio*. 1999. Vol. 12. N 2. P. 114–127; *Yandell D.* Did Descartes Abandon Dualism? // *British J. for the History of Philosophy*. 1999. Vol. 7. N 2. P. 199–217; *Chlup R.* Plutarch's Dualism and The Delphic Cult // *Phronesis*. 2000. Vol. 45. N 2. P. 138–158; *Kirkeboen G.* Descartes' Embodied Psychology: Descartes' or Damasio's Error? // *J. of the History of the Neurosciences*. 2001. Vol. 10. N 2. P. 173–191; *Bos A. P.* «Aristotelian» and «Platonic» Dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism // *VChr*. 2002. Vol. 56. N 3. P. 273–291; *Uttal W. R.* Dualism: The Original Sin of Cognitivism. Mahwah (N. J.); L., 2004; *Clarke D. M.* Descartes's Theory of Mind. Oxf., 2005.

Д. В. Смирнов

