

УДК 171

DOI: 10.25206/2542-0488-2018-4-49-59

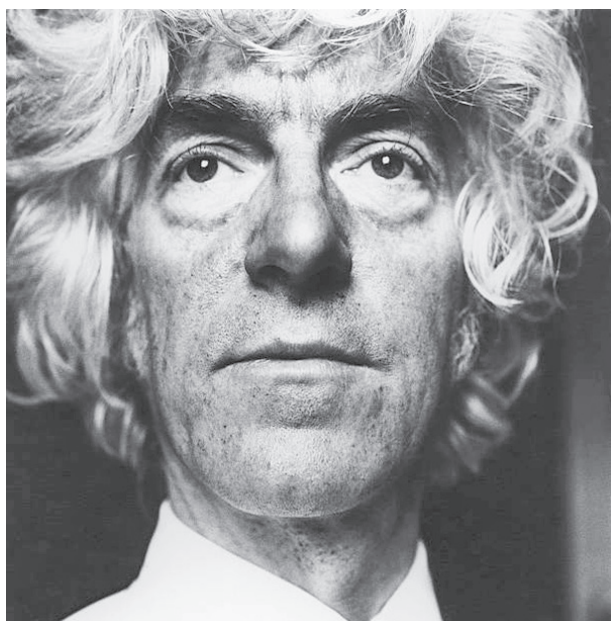
А. В. НЕХАЕВ

Омский государственный
технический университет,
г. Омск

ДЕРЕК ПАРФИТ: ЗАБОТА НИ О КОМ, КАК О СЕБЕ САМОМ

В статье рассматривается личность и творческое наследие Дерека Парфита. В историю современной метафизики и нравственной философии он вошел как сторонник радикального нео-локкианского взгляда на вопросы тождества личности. Отрицая наши базовые метафизические и моральные интуиции — личное тождество и моральную ответственность — этот «Оксфордский Буддист» был неутомимым проповедником гиперрационального альтруизма. Оригинальные идеи и необычные аргументы, которые он представил в своих немногочисленных трудах, были и остаются в центре философских дискуссий.

Ключевые слова: личное тождество, делимость, рациональность, моральное действие, забота.



Смысл жизни в том, что она заканчивается.
Франц Кафка

*Let's trust our senses not our minds.
Let's break all the rules.
We are animals...*
Шотландская рок-группа Nazareth

В жизни есть много таинственных или даже недоступных для понимания феноменов (любовь, смерть и пр.). Однако если у вас есть дети, кажется, вполне естественным проявлять заботу об их будущем процветании. Обычно мы так и делаем, и в этом нет никакой глубокой экзистенциальной загадки. Такие простые истины очевидны, понятны и близки каждому из нас. Принять их действительно очень просто — для этого нужно всего лишь

признать, что все мы по своей природе заботливые существа, так как в мире всегда есть место для людей и вещей, которые нам важны или хотя бы не безразличны¹ [например, ср. с этим 2, р. 70–71; 3, р. 536; 4, р. 20; 5, р. 23–24]. Эти простые истины оправдывают наши элементарные моральные интуиции и обычно служат нам верным руководством к действиям. Например, мы понимаем, что забота матери о благе и процветании ее ребенка должна определять ее поведение. Если женщина знает, что зачатый ею сегодня ребенок будет находиться в худших условиях (будет иметь ограничения физического или умственного характера, жить в бедности и т.д.), чем тот, что будет зачат завтра, разумным и морально оправданным действием с ее стороны будет отложить свою беременность. Разве наше стремление проявлять заботу о будущем (своем собственном или близких нам людей) не служит эталоном рационального поведения? Разве это не важно? И разве может быть как-то иначе? Любая попытка поставить под сомнение эти простые истины, кажется, угрожает самому нашему существованию и воспринимается нами как лишенный всякого милосердия акт интеллектуального вандализма. Именно поэтому желающих оскорбить наши чувства в таких простых, очевидных и по-человечески объяснимых стремлениях всегда было так мало. Тем не менее каждая историческая эпоха обладала достаточной смелостью, чтобы родить себе своего собственного enfant terrible: в XVIII веке это были французы Франсуа де Сад и Дени Дидро, для XIX века им стал немец Фридрих Ницше, XX век подарил нам англичанина Дерека Парфита.

В городе Чэнду (столице китайской провинции Сычуань) в семье двух английских христианских миссионеров 11 декабря 1942 года родился необычный мальчик, которому предстояло стать интеллектуальной звездой Оксфорда². С самого детства он был необычайно развит этически и эстетически: обожал поэзию и искусство и даже какое-то

время истово верил, что Бог есть, и собирался уйти в монастырь. В годы своего обучения в университете Оксфорда Парфит занимался современной историей и не проявлял стремления становиться профессиональным философом. Однако позднее, в период своей научной стажировки в Колумбийском и Гарвардском университетах, ему довелось побывать на паре философских лекций двух разных философов. Заумные и путанные речи континентального философа относительно смысла жизни и самоубийства не вызвали в нем никакого живого интереса, а вот строгие и ясные рассуждения аналитического философа на какую-то совершенно банальную тему, напротив, определили всю его будущую профессиональную жизнь [11, с. 165–166; также см.: 12]. Он вернулся в Англию и оставшуюся свою жизнь провел в должности профессора моральной философии Оксфордского Колледжа Всех Душ (All Souls Colledge). Парфит вполне резонно полагал, что весь этот до боли знакомый нам человеческий мир держится только на трех метафизических «китах» — тождестве личности, моральной ответственности и рациональности. Главным объектом критических атак Парфита становится идея тождественной во времени личности, поскольку именно к ней тянутся и, в конечном счете, сплетаются нити наших моральных реакций и рациональных расчетов³.

Впервые идею о том, что личность является подлинным моральным агентом, и именно она несет ответственность за свои собственные действия, высказал английский философ Джон Локк⁴. В основе этой морально-репрессивной идеи лежит довольно тривиальная интуиция, согласно которой мы принимаем на себя моральную ответственность только за такие действия, которые действительно совершаем сами⁵ [ср. с этим: 18, р. 14; 19, р. 59; 20, р. 143–144, 203–204; 21, р. 401–402]. Подобная интуиция проста и очевидна. Кажется, нет никакой возможности от нее отказаться, ведь в противном случае, нам пришлось бы взвалить на свои плечи непосильное бремя моральной ответственности за действия, которые в действительности мы не совершали, что было бы очень неразумным и даже абсурдным требованием. Метафизический вопрос о том, что делает нас в разные моменты жизни одной и той же личностью, приобретает здесь принципиальное моральное значение: если P в момент времени t_{n+1} является той же самой личностью, что и в момент времени t_n ($P_1 = P_{n+1}$), он несет полную моральную ответственность за все совершаемые от своего лица действия⁶ [13, с. 400].

Теория тождества личности, созданная Локком для решения этой философской головоломки, стала подлинной революцией во взглядах на человеческую природу. Быть человеком, по мнению Локка, не значит влачить безликое существование в качестве Картезианской личности⁷, простой и лишенной всякой индивидуальности частички мыслящей и/или протяженной субстанции; быть человеком — значит быть личностью, обладать собственным независимым сознанием, чтобы иметь возможность рассматривать самого себя как связанный и длящийся во времени объект⁸. Именно сознание делает человека непрерывной во времени личностью, которая владеет собственным прошлым опытом и несет ответственность за свои прежние действия. Личность человека не является субстанциональным продолжением его души и/или тела, но должна определяться как отдельный от них непрерывный

поток сознания⁹. Поэтому тождество такой личности следует определять в терминах сознания, а не субстанции [13, с. 387]. По мнению Локка, я был и остаюсь собою, пока сохраняется и длится мое собственное сознание [13, с. 393; ср. с этим также: 28, р. 341; 29, р. 398].

Однако подобное тождество оказывается очень даже не просто зафиксировать на практике, поскольку в каждый конкретный момент времени любое индивидуальное сознание есть лишь некоторый отдельный акт рефлексии. Например, девять минут назад я мог размышлять о пончике, который съел вчера за завтраком, а прямо сейчас обдумывать текст, написанный мной на этой странице. Состояния моего сознания тогда и сейчас никак не свидетельствуют в пользу моего тождества. И если бы так случилось, что спустя четыре минуты я вновь задумался о пончике, мы не обнаружили бы в этом чисто случайном обстоятельстве никаких надежных свидетельств моего тождества. Было абсурдным требовать от человека всегда думать одно и то же ради стремления иметь метафизическую возможность строго зафиксировать свое собственное тождество¹⁰. Чтобы избавиться от этого неожиданного для себя самого затруднения, мне необходимо иметь способность присваивать свои же собственные мысли (о съеденных мной пончиках, написанных текстах и пр.). Такой способностью служит мне память. Я — остаюсь той же самой личностью, что и прежде, если могу распространить свое сознание на собственные переживания в прошлом, поскольку в таком случае я осознаю не только сами эти переживания, но и то, что я сам есть тот, кто действительно их имел¹¹. Мы способны узнать и признать себя в самых разных переживаниях (включая самые неприятные или даже непристойные), поскольку помним о них и признаем своими собственными. Память как основа любого самосознания (self-consciousness) позволяет мне приписывать себе акты собственного сознания, и благодаря ее действиям «я для себя являюсь самим собой» [13, с. 398]. Действия памяти обеспечивают непрерывность моего сознания, что служит достоверным свидетельством в пользу тождества моей личности, ибо P_2 , размышляющий о тексте (m_2), тождественен P_1 , думающему о пончике (m_1), потому что тогда и сейчас сознает себя одним и тем же я [13, с. 388–389].

$$(i) [P_1 = \{m_1\}] \rightarrow [P_2 = \{\{m_1\} + m_2\}] \rightarrow P_2 = P_1.$$

Устанавливая связи между отдельными состояниями моего сознания (m_1 , m_2), память обеспечивает условие, при котором я оказываюсь способен принять тождество собственной личности в самые разные временные моменты своего существования (t_1 и t_2). Для этого мне требуется только способность надежно фиксировать в момент времени t_2 прежнее состояние своего сознания m_1 , являющееся воспоминанием о моем собственном переживании в момент времени t_1 . Локкеанская личность, таким образом, повернута лицом в прошлое¹². В фактах своей памяти она ищет критерии собственного тождества¹³. Будущее, как таковое, не представляет для нее особого интереса, поскольку лишь действия в прошлом наделяют ее правом быть моральным агентом и нести за эти действия заслуженное наказание¹⁴.

Казалось бы, существование хорошо дисциплинированной Локкеанской личности свободно от по-

сторонних забот. Однако в действительности она не может чувствовать себя спокойной и безнаказанно наслаждаться собственной жизнью, поскольку в ее, казалось бы, разумно устроенном мире витает дух неотвратимой *метафизической катастрофы*. Непостижимым образом она сама для себя служит основной угрозой. Метафизическая возможность столкновения с другой личностью, которая была бы с ней качественно неразличима, но обладала независимыми условиями для собственного существования, означала бы неизбежный крах казавшегося прежде незыблемым тождества. Именно на этом парадоксальном наблюдении Парфит строит свой знаменитый *аргумент деления* (the Fission Argument), целью которого является разрушение такой привычной и естественной для нас веры в собственное тождество. В «Reasons and Persons» Парфит приводит следующий остроумный пример¹⁵: «Мое тело необратимым образом травмировано, как и мозги двух моих братьев. Мой мозг разделен, и каждая половина успешно трансплантирована в тело одного из моих братьев. Каждый из получившихся таким образом людей думает, что он — это я, и ему кажется, что он *помнит всю прожитую мою жизнь, имеет мой характер и во всем остальном психологически непрерывен со мной*. Он даже имеет тело, очень похожее на мое собственное» [46, р. 254—255; *курсив мой*. — Прим. А. Н.].

Что же происходит в этом случае? По мнению Парфита, здесь есть только четыре очевидных сценария: (1) как личность я не выжил; (2) как личность я тождественен одному из двух получившихся в ходе манипуляций с моим мозгом людей (например, унаследовавшему левое полушарие моего мозга «Левше»); (3) как личность я тождественен другому (напротив, получившему правое полушарие моего мозга «Правше»); (4) как личность я все же выжил, однако, теперь существую в виде распределенного по двум разным телам объекта (являюсь личностью одновременно состоящей и из «Левши», и из «Правши»). Однако нам не следует соглашаться ни с одним из этих сценариев: ведь, если наша личность — это то, что действительно важно (по крайней мере, обычно мы склонны думать именно так и никак иначе), ни один из этих сценариев не может нас удовлетворить. Сценарий (1) очевидным образом неприемлем, ибо ошибочно полагает, что будущая жизнь моего разделенного мозга¹⁶ в виде «Левши» и «Правши», как таковая, тождественна моей собственной смерти при обычных для этого обстоятельствах¹⁷ (например, от старости, смертельной болезни и т.д.). Сценарий (2) и (3) также не способны нас удовлетворить, поскольку выбор между «Левшой» и «Правшой» был бы в таких случаях абсолютно произвольным и, стало быть, каждый аргумент в пользу любого из этих сценариев был бы одинаково весомым аргументом в пользу другого¹⁸. Сценарий же (4) является откровенно абсурдным¹⁹, потому что до неузнаваемости искажает привычное для нас понимание личности²⁰.

В своем аргументе деления Парфит разворачивает отношение психологической непрерывности из прошлого в будущее, чтобы показать нам, что там — в мире, где еще нет никакой памяти, — привычно приписываемое собственной личности тождество оказывается абсолютно недоступным²¹. Локкеанская личность чувствует себя в таком мире очень неуютно, ибо в будущих фактах нельзя отыскать никаких воспоминаний, — там еще просто не о чем вспоминать, также как и нет

там ничего такого, за что можно нести моральную ответственность. Такой мир противоречит нашей естественной склонности верить в себя, как тождественную во времени личность, — вере, которая в основе своей содержит две довольно примитивные морально-метафизические интуиции: никто не может быть мной, если он не способен дать ответ на вопрос «Является ли этот опыт моим или нет?» (*условие ультимативности*), и если существуют такие опыты, которые должны являться моими собственными, но подлинные владельцы которых, однако, оказываются нетождественны друг другу (*условие приватности*) [например, см.: 6, р. 6—7; 46, р. 209—214; ср. с этим также: 54, р. 29—47]. Аргумент деления наглядно показывает, что эти кажущиеся очевидными условия легко разрушаются будущими фактами моей собственной жизни.

Простой вопрос «Будет ли будущий опыт моим собственным?», казалось бы, требует простого ответа [например, ср. с этим: 6, р. 3]. Однако, по мнению Парфита, мы не имеем никакого очевидного способа, чтобы определить, какой именно конкретный ответ нам здесь следует дать (даже в таких предельных случаях, когда нам известны все без исключения будущие факты). Бессмысленность всех четырех сценариев деления Локкеанской личности (1—4) становится для нас абсолютно неразрешимой проблемой, если мы продолжаем наивно верить, что единственной разумной и морально оправданной целью здесь является выживание тождественной самой себе личности. Здесь просто-напросто нет никакого правильного ответа, который нам следовало бы отыскать: выживу я или нет, буду ли я при этом «Левшой», «Правшой», или же окажусь сразу ими обоими, — все это является областью метафизической неопределенности.

$$(ii) [P_{i1} = \{m_1\}] + [P'_{i1} = \{m_1\}] \rightarrow P_{i2} = (?) = P_{i1}.$$

Самое разумное, что мы могли бы здесь сделать, — просто смириться с таким своим незавидным положением. Наша естественная склонность верить в себя, как тождественную во времени личность, рождает соблазнительную метафизическую иллюзию, согласно которой какой-то конкретный сценарий деления Локкеанской личности (1—4) непременно должен оказаться истинным, ибо мы продолжаем ошибочно полагать, что всякое осмысленное (ультимативное) понятие личности непременно должно включать в себя не только прошлые и настоящие, но также и будущие факты ее собственной жизни [например, ср. с этим: 13, с. 389]. Однако возможны такие будущие факты (возникающие в процессе деления моей личности), в которых я как личность обладаю почти всем, что имеет значение для обычной жизни, но для которых, тем не менее, оказывается ложным утверждение, что я продолжаю свое существование как та же самая личность²².

$$(iii) [P_{i1} = \{m_1\}] + [P'_{i1} = \{m_1\}] \rightarrow [P_{i2} = \{\{m_1\} + m_2\}] + [P'_{i2} = \{\{m_1\} + m'_2\}] \rightarrow P_{i2} \neq P'_{i2}.$$

Быть личностью и оставаться той же самой личностью — не такая уж и очевидная метафизическая истина, какой она нам кажется. Если моя жизнь как личности зависит от функционирования собственного мозга, я вполне мог бы выжить как две разных нетождественных друг другу личности, но

это обстоятельство лишило бы мою жизнь всякой приватности²³. В моем будущем могло бы оказаться так, что я сам не являюсь суверенным владельцем своего собственного опыта²⁴.

Тем не менее мы продолжаем слепо верить в свое тождество, даже не имея никаких разумных метафизических доводов, чтобы всерьез на него надеяться. Мы отчаянно цепляемся за собственную личность, ибо нам самим это кажется чем-то важным²⁵. Поэтому главный вывод, который Парфит делает из своего аргумента деления, — не метафизический, а сугубо моральный [46, Р. 255]: *тождество моей личности не имеет никакого значения для моей жизни, а значит, как таковое оно не должно быть для меня источником особой экзистенциальной тревоги*²⁶.

Локкеанская личность, например, имеет все основания тревожиться о себе самой. Как и всякое другое живое существо, она желает быть счастливой²⁷ [13, с. 400]. Подобное стремление отлично согласуется с необычайно разумным устройством ее собственного тесного мирка. Кажется очевидным, что человек, который не заботится о своем будущем, поступает крайне неразумно. Ведь если задаться вопросом: «Зачем лично мне беспокоиться о том, что случится в будущем?», естественным и вполне резонным ответом была бы простая ссылка на довольно банальное обстоятельство, что *всякий будущий я* — это тоже я²⁸. Локкеанскую личность беспокоит собственное будущее, а поскольку метафизическое понятие личного тождества подсказывает нам, почему это «будущее я» есть «я нынешнее», оно оказывается единственной рациональной основой для поиска моральных оправданий нашей особой заботы о собственном будущем²⁹. Тождество личности нам жизненно необходимо, чтобы иметь хоть какое-то разумное оправдание нашего стремления проявлять заботу о собственном будущем [ср. с этим: 3, р. 542]. Если в будущем действительно не будет никого, кто был бы мною, — проявлять заботу о *таком* будущем мне нет никакого резона³⁰; а значит — лишая личность надежд на тождество, мы тем самым разрушаем и мнимую связь между рациональным действием и морально оправданной заботой о собственном будущем³¹. Но если тождество личности не является чем-то значимым, что тогда должно быть для меня действительно важным?

Ответ Парфита на этот морально-метафизический головоломный вопрос прост и парадоксален одновременно: наше будущее не может быть миром ответственности, а только лишь — миром заботы³². Если тождество личности оказывается для меня невозможным, эгоистичной тревоге о собственном выживании следует предпочесть альтруистическую заботу о том, чтобы выжил хоть кто-то, психологически достаточно похожий на меня, — кто-то, кто мог бы реализовать то, что прежде собирался сделать я сам³³. Истинное моральное действие и подлинное проявление заботы требует отказа от «самости» (the self). Прimitивная идея тождества личности, рождающая в нас уверенность, что у каждого человека есть не более чем одна связанная с ним личность, является мнимой метафизической твердыней. Мы пытаемся сохранить естественную веру в наш маленький комфортный мирок, в котором все имеет смысл просто потому, что так или иначе связано с нашей собственной персоной³⁴. Если бы мы отказались от привычной идеи человека как единственной в своем роде личности (однородной, уни-

фицированной, непрерывной сущности), трудно даже представить, какое радикальное влияние это оказало бы на нашу картину мира и, прежде всего, на наши эмоциональные и моральные реакции³⁵ [ср. с этим: 46, р. 214]. Это был бы новый странный мир³⁶, в котором мне самому не нашлось бы места, — мир, где не было бы о ком мечтать и о ком заботиться, там не было бы никого, с кем можно было бы разделить поглощающую меня эгоистичную тревогу³⁷. Такой новый мир требовал бы и новой морали, оправдывающей мои неразумные стремления проявлять безвозмездную заботу о других³⁸, которые (как я теперь точно знаю) никогда не будут ни мной, ни со мной.

Примечания

¹ Даже если так случилось, что я родился холодным, бездушным, бессердечным, законченным эгоистом, заботиться о себе любимом в моем конкретном случае тоже было бы естественным и вполне разумным действием. В конце концов, как язвительно замечает Сидни Шумейкер, «немыслимо, чтобы живое существо (creature) было бы равнодушным к его нынешним удовольствиям и болям» [1, р. 121].

² Блестящая карьера Парфита действительно поражает воображение. Первая же статья, опубликованная им в 1971 году в журнале «Philosophical Review» [6], привлекла внимание многих более именитых коллег и стала центром острых дискуссий, а все последующие неизменно признавались классическими, иногда задолго до того, как официально выходили из печати [7]. Действуя вопреки негласно принятому в академических кругах императиву «publish or perish!» («публикуйся или сдохни!»), он позволял себе целыми десятилетиями работать над новыми текстами, постоянно обсуждая и уточняя изложенные в них идеи в беседах со своими студентами и коллегами. Откровенно слабая публикационная активность не помешала ему, однако, получить в 2014 году престижную награду — премию имени Рольфа Шока в области философии и логики (присуждаемую Шведской королевской академией наук и являющуюся своеобразным аналогом Нобелевской премии) [8]. Не был Парфит и обладателем ученой степени доктора, что не помешало ему в 1986 году быть избранным в члены Британской академии [9; также см.: 10].

³ В «Personal Identity» Парфит довольно дерзко заявляет: «Альтернативой, которую я буду отстаивать, станет отказ от языка [личного. — Прим. А. Н.] тождества» [6, р. 8].

⁴ Этот неприятный судебно-философский термин (Forensick Term) был позаимствован Локком из традиционного уголовного права. В «Опыте о человеческом разумении» он откровенно признается, что личность (the person) — «это юридический термин, касающийся действий и их ценности и относящийся поэтому только к разумным существам, знающим, что такое закон, счастье и несчастье» [13, с. 400]. Личность казалась Локку удобным и полезным естественным «отверстием» в природе человека, через которое в него можно было втиснуть нормативный социальный порядок [13, с. 394–396], и как таковая она, безусловно, требовалась дисциплинарному обществу, чтобы было за кем надзирать и было кого наказывать [также см.: 14, р. 38–42; 15, р. 17–21; однако, ср. с этим: 16, р. 183].

⁵ В «Опыте о человеческом разумении» Локк лаконично пишет: «на ... *тождестве личности* основано всякое право и справедливость... наказаний...» [13, с. 394–396]. Разумность и пруденциальную оправданность такой морально-репрессивной идеи признавали даже противники Локка. Например, яростный критик Локкеанской личности выдающийся шотландский философ Томас Рид замечал в этой связи: «... тождество, которое мы приписываем телам... не является абсолютным (perfect identity): скорее это то, что для удобства речи мы называем тождеством. Оно допускает значительные

изменения в своем объекте... иногда даже полное его преобразование (total change)... Применительно к телам оно не имеет фиксированного характера и вопросы о тождестве тела — часто всего лишь споры о словах. Однако тождество, когда оно применяется к личности, не несет в себе никакой двусмысленности и не допускает никаких степеней... *Это — основа всех прав и обязанностей, а также любой ответственности; и такое понятие является строгим (fixed) и точным*» [17, р. 382; курсив мой. — Прим. А. Н.].

⁶ Такой необычайно яркий моральный акцент, казалось бы, в чисто метафизических вопросах, по мнению Джона Макки, позволяет говорить о том, что здесь мы имеем дело вовсе даже не с теорией личного тождества (theory of personal identity), а с чем-то таким, что можно было бы назвать «теорией присвоения действий» (theory of action appropriation) [16, р. 183].

⁷ Картезианская личность является суверенным владельцем собственного тела (ощущений) и своих переживаний (мыслей), как таковая она отлична от любых своих индивидуальных состояний (физических или ментальных) и не может к ним быть редуцирована [ср. с этим: 22, р. 18; также см.: 23, р. 13]. Идея тождества для подобной личности заключается в простом факте ее принадлежности к некой общей единой неизменной субстанциональной основе, ибо «тождество не может существовать с разнообразием субстанций» [24, р. 259]. В этом отношении «личности похожи на такие объекты, как золото... Не бывает никакого множества золот (Golds); есть только золото (gold). Золото здесь и золото там, разумеется, разные... экземпляры, или кусочки одного и того же золота, но это — не кусочки разных золот. Таким же образом, следует рассматривать и каждую личность — рассматривать как нечто такое, чего не может быть множество» [25, р. 159].

⁸ Локк различал понятия «быть тем же самым человеком, что и...» (being the same man as) и «быть той же самой личностью, что и...» (being the same person as), так как «человеческие существа» (men) обычно идентифицируются нами при помощи физического критерия, а «личности» (persons) — психологического [13, с. 384, 388–389, 392–393; ср. с этим: 26, р. 3; 27, р. 495].

⁹ В частности, Локк специально в этой связи оговаривает: «... то, что мы называем одним и тем же сознанием, не есть один и тот же отдельный акт...» [13, с. 390].

¹⁰ Здесь необходимо отдать должное интеллектуальной добросовестности Локка, он и сам лично это признавал: «Я признаю, что это [т.е. тождество личности. — Прим. А. Н.] было бы невозможно, если бы одно и то же сознание было одним и тем же индивидуальным действием» [13, с. 390].

¹¹ В «Опыте о человеческом разумении» Локк лаконично замечает: «... личность простирает себя за пределы настоящего существования, к прошлому только силой сознания; вследствие этого она беспокоится о прошлых действиях, становиться ответственной за них, признавая за свои и приписывая их себе совершенно на том же самом основании и по той же причине, что и настоящие действия» [13, с. 400].

¹² Новой оригинальной формой классической Локкеанской личности (тождество которой фиксируется обычной памятью) все чаще служит Нарративная личность (тождество которой основывается на автобиографическом повествовании, обобщающем и конденсирующем прошлый опыт и переживания) [ср. с этим: 30, р. 424, 435–436; 31, р. 3136; также см.: 32, с. 167–168; 33, с. 176]. Нарративный подход к личности открыто и активно практикуют такие исследователи, как Дэниел Деннет [34; 35], Мария Шехтман [18; 36; 37], Ким Эткинз [38] и многие другие.

¹³ Память, однако, не очень надежный свидетель в таком важном вопросе, как тождество личности. Как быть с теми людьми, которые страдают ретроградной амнезией? Они действительно страдают расстройством памяти, которое полностью лишает таких людей всякой психологической связи с ними же самими в их собственном прошлом. Но разве

эти люди перестают быть теми, кто они есть, на том лишь простом основании, что они сами не помнят этого? Одним из первых, кто обратил внимание на данное обстоятельство, был Рид: «Локк... утверждает, что тождество личности заключается в сознании, — т.е. если вы сознаете, что сделали такую-то вещь ровно год тому назад, то сознание этого делает вас той самой личностью, которая это совершила. Но сознание того, что было в прошлом, есть не что иное, как воспоминание о том, что я это совершил. Тогда принцип Локка состоит в том, что *тождество заключается в воспоминании, и, следовательно, человек утрачивает тождество своей личности в отношении всего, о чем забывает*» [39, с. 24–25; перевод исправлен, курсив мой. — Прим. А. Н.; ср. с этим: 17, р. 396–397; 24, р. 258; также см.: 13, с. 388, 395; ср. с этим также замечание Марии Шехтман о том, что не всякое действие, о котором я «вспомнил», является моим собственным: 40, р. 12].

¹⁴ Форма вероятного морального интереса к будущему, которую способна была испытать Локкеанская личность, опять же, самым тесным образом связана с возможностью наказания. Не следует забывать, что хотя сам Локк и не был слишком религиозен, жить ему довелось в пропитанное христианскими страхами время; делом жизни истинного христианина было спасение бессмертной души, поэтому протекала она в условиях тревожного ожидания возможной расплаты в День Страшного Суда [например, см.: 13, с. 136–137; также см.: 14, р. 24; 21, р. 398–399].

¹⁵ Подобные примеры и мысленные эксперименты стали эффективными «помпами интуиции» для многих аналитических философов. Превосходные образцы таких «головоломок» можно найти, например, в исследованиях Бернарда Уильямса [41, р. 237–241], Сидни Шумейкера [42, р. 22], Дэвида Витгинса [43, р. 50–53], Джона Перри [44, р. 463], Джерома Шаффера [25, р. 152]. Особая ирония судьбы состоит в том, что своими размышлениями об отрезанном мизинце [13, с. 394], о «дневной» и «ночной» личностях братьев-близнецов Кастора и Поллукса [13, с. 160–161] Локк сам дал старт строительству всех этих невероятных парадоксов [ср. с этим мнение Парфита: 45, р. 120].

¹⁶ Из мысленного эксперимента с разделенным мозгом (the split-brain case) не следует, однако, делать опрометчивый вывод о том, что Парфит в той или иной форме принимает позиции радикального физикализма в отношении феномена сознания. Иначе, отвечая на вопрос о природе сознания в анкете на сайте philpapers.org, он не стал бы указывать — «склоняюсь, к антифизикализму» [47]. На самом деле он очень скептически относился к любым попыткам редукции сознания к физическим состояниям мозга (как принято, например, это делать в теории тождества сознания и мозга: 48; 49; 50). В «Reasons and Persons» Парфит, в частности, подробно рассматривает аргумент так называемого «Физического Спектра» (the Physical Spectrum) [46, р. 233–235] — серию операций, при которых часть моих нейронов заменяется физически идентичными аналогами. По мнению Парфита, независимо от того, сколько нейронов в итоге будет заменено таким образом (1 %, 5 %, 10 %, 30 %, 60 %, 99 % или даже все 100 %), я буду продолжать считать себя той же самой личностью, что и до всех этих операций. В нашем распоряжении просто нет никаких разумных способов определения, какой именно процент замены нейронов станет критическим для выживания моей прежней личности, а значит — тождество личности не может быть эквивалентно простому тождеству мозга [46, р. 235]. Поэтому выбор в пользу мозга (а не мизинца, волос или иных частей тела) для последующей трансплантации здесь вполне объясним обычным здравым смыслом, а также некоторыми современными медицинскими исследованиями, свидетельствующими, в частности, что именно кора головного мозга непосредственно вовлечена в производство основных психологических особенностей человека [ср. с этим: 25, р. 152; 51, с. 61].

¹⁷ Здесь, по мнению Парфита, мы имеем две отдельные и вполне достаточные причины для выживания, но сам факт их совместного наличия странным образом вынуждает нас признать обратное: «... я выживу, если мой мозг будет успешно трансплантирован. Люди действительно выживают, даже когда половина их мозга полностью разрушена. Кажется, что и я выжил бы, если бы одна половина моего мозга была успешно трансплантирована, в то время как другая — была бы разрушена. ... если это так, то как бы я мог не выжить, когда другая половина тоже оказалась успешно трансплантирована? Каким образом двойной успех может обернуться катастрофой?» [6, р. 5; а также см.: 46, р. 256].

¹⁸ Любые вопросы о личности как таковой (нравится нам это или нет) являются экзистенциальными (сущностными) вопросами, — вопросами, которые а priori не могут быть объектами конвенций [ср. с этим: 52, р. 180–183; 53, р. 9; яркий пример сугубо конвенционального взгляда на личность, например, см.: 54; также см.: 55]. Здесь нельзя сказать, например, что «Левша» (или «Правша») есть «почти та же самая личность, что и «Я», либо «та же самая личность, что и «Я», но только на 50 %», и даже — «не совсем та же самая личность, что и «Я»». Иными словами, моё личное тождество — не вопрос публичных конвенций для окружающих, а сугубо приватный вопрос о том, *кто же «Я» в действительности есть*.

¹⁹ Абсурдность сценария подобной «диффузной» личности («Я = Левша + Правша»), — личности, которая причудливым образом рассеяна по двум и более разным объектам, заключается в том, что здесь мы допускаем реальную возможность для одной и той же личности быть систематически не знакомой со своими же собственными переживаниями [ср. с этим: 6, р. 6–7; 43, р. 53; 44, р. 464]. Это выглядит довольно странным, поскольку обычно мы считаем, что личность так или иначе должна быть осведомлена о состояниях, в которых она находится. Если бы вы спросили меня, что находится передо мной прямо сейчас, я ответил бы, что в настоящий момент времени я смотрю на эти самые строки. Лично я знаю об этом моем состоянии, и мне не представляет никакого труда сказать вам, что здесь и сейчас со мной самим происходит. Однако именно такими простыми вопросами («Что ты сейчас делаешь?», «На что ты сейчас смотришь?», «Где сейчас находятся твои руки?» и т.д.) мы легко могли бы поставить «диффузную» личность в тупик. Предположим, что после успешной операции по трансплантации мозга «Левша» и «Правша» проходят курсы реабилитации в двух разных палатах. В настоящий момент времени «Левша» находится в палате № 9 и всеми силами пытается соблазнить хорошенькую медсестру, «Правша» же в палате № 4 с большим аппетитом поедает больничный обед. Вполне очевидно, что на вопросы «Чем они сейчас заняты?», «На что они сейчас смотрят?» и «Где сейчас находятся их руки?» они дали бы нам абсолютно разные ответы, поскольку «Левша» лично не был бы осведомлен о том, что сейчас делает «Правша», равно как и «Правша» совершенно не подозревал бы о том, в каком состоянии сейчас пребывает «Левша». *Здесь не было бы никого, кто мог бы быть лично осведомлен об аутентичных состояниях каждого из них*. Однако в метафизическом сценарии с «диффузной» личностью не всё так однозначно, как может показаться на первый взгляд. Нейрофизиологии известны случаи так называемого «расщепленного мозга» (split-brain cases), когда человек в результате рассечения мозолистого тела (части мозга, которая соединяет между собой его полушария) актуально формировал две абсолютно самостоятельные зоны ментального опыта. Например, если такого человека, когда он левым глазом видит лежащее на столе яблоко, спросить, что именно лежит перед ним на столе, он ответит, что там ничего нет, тем не менее он без всякого труда возьмет это яблоко в руки, если его об этом попросить [ср. с этим: 56, р. 724; 14, р. 4–5; 51, с. 60; 57, р. 399–400]. Кроме того, известны случаи и так называемого «диссоциативного расстройства личности» (multiple personality disorder), когда одно и то же человеческое тело

выступает носителем нескольких разных личностей, каждая из которых может даже и не подозревать о существовании остальных [58, р. 9–10; также см.: 59, р. 316]. Ярким и трагическим примером проявления подобного психического расстройства стало скандально известное уголовное дело Билли Миллигана [другие примеры см.: 59, р. 302–303], арестованного 27 октября 1977 года полицией штата Огайо по обвинению в совершении нескольких похищений и изнасилований, причастность к которым, несмотря на наличие прямых улик, он искренне отрицал, поскольку был не в состоянии припомнить ни одного обстоятельства совершенных им преступлений. В суде на основании своего диагноза Билли Миллиган был оправдан и, судя по всему, он не чувствовал никакой вины за преступления, совершенные кем-то другим в его собственном теле.

²⁰ Впрочем, непривычное понимание отнюдь не значит — метафизически невозможное. Дэвид Льюис, например, готов защищать так называемый «тезис множественного присутствия» (Multiple Occurancy Thesis). В своем анализе сценария с делением личности он исходит из иной базовой интуиции: самое главное в выживании — это выживание (what matters in survival is survival). Поэтому в результате деления никто не перестает существовать, просто два человека («Левша» и «Правша»), которые прежде были пространственно совпадающими и были в силу этого обстоятельства субъектами идентичных психических состояний («Я»), теперь становятся пространственно различающимися, независимыми владельцами своих собственных аутентичных переживаний [60, р. 61–65; ср. с этим также: 61, р. 313–315; кроме того, интересные замечания см.: 62, р. 299–300]. С метафизической точки зрения, дело с нами (нормальными людьми) обстоит так, как если бы мы все латентно страдали диссоциативным расстройством личности. Это обстоятельство чаще всего остается незамеченным и для окружающих, и для нас самих, поскольку обычно все «мои» личности очень похожи друг на друга («как горошины в одном стручке» [61, р. 314]) и ведут себя вполне предсказуемо в тех или иных житейских ситуациях. Наши тела — лишь своеобразные «коммунальные квартиры», в которых совместно проживают множество родственных личностей, деление же просто позволяет «отселить» одну из них в какое-то другое место.

²¹ Важным результатом перспективного анализа метафизических условий тождества личности, принимающего во внимание в основном лишь факты будущего, стало появление в современной биоэтике двух влиятельных парадигм, одна из которых расширяла морально-метафизический спектр, включая в него чисто гипотетических личностей (merely possible people) [например, см.: 63], другая же, — напротив, сужала этот спектр, исключая из него не только абстрактных личностей, но и многие актуальные альтернативы для вполне реальных людей [64].

²² В случаях деления P_{11} как личности действительно погибает, поскольку ни один из нетождественных друг другу экзистенциальных близнецов P_{12} и P'_{12} ($P_{12} \neq P'_{12}$) не может быть той же самой личностью, что и он сам ($P_{11} \neq P_{12}$, $P_{11} \neq P'_{12}$), в противном случае, это грубо нарушало бы принцип транзитивности всякого тождества. Впрочем, «смерть» личности в результате неосторожных попыток ее метафизического деления предсказывал еще Томас Рид: «Часть личности — это совершенный абсурд. <...> Ампутированный член не является частью личности, иначе он будет иметь право на часть своей собственности и будет нести ответственность за свою часть обязательств. Он будет иметь право на свою долю достоинств и недостатков личности, что явным образом абсурдно» [17, р. 278].

²³ Парфит отказывается признавать, что «субъектом переживаний является отдельно существующая сущность (separately existing entity), отличная от мозга и тела, а также от серий физических и ментальных событий» [46, р. 221]. Идея личности, впрочем, не обязательно должна включать в себя понятие тождества (условие ультимативности), иногда вполне

достаточно признания ее неустранимой приватности: «... быть мной (самим собой) не является феноменологическим качеством моих переживаний» [65, р. 37]. Моя идея о себе не поддается делимости, просто потому что все приватное (эмоции, страхи и надежды) как таковое — метафизически неделимо: «Если мне говорят, что мой мозг вот-вот расколется и что левая половина будет несчастна, а правая счастлива, нет никакой возможности понять какого рода ожидания в этой связи я должен испытывать» [65, р. 45].

²⁴ Приватность моей жизни сохраняется, согласно Парфиту, лишь в таком будущем, где не оказалось ни одного метафизического конкурента, способного предъявить равные права на присвоение моего опыта: *«Будущая личность будет мною, только если она связана R-отношением [психологической преемственности. — Прим. А. Н.] со мной таким, каков я есть сейчас, и никакая другая личность не связана со мной подобным образом»* [46, р. 262; курсив мой. — Прим. А. Н.].

²⁵ Если я твердо знаю, что в ближайшем будущем «... не будет никого, кто был бы мною. Естественно думать — что это важно» [46, р. 255].

²⁶ Многие критики Парфитианской личности, однако, не готовы примириться со столь радикальным выводом. В частности, Джером Шаффер с плохо скрываемым негодованием пишет: «Психическая преемственность важна лишь там, где сохраняется тождество, и никак иначе» [25, р. 157; также ср. с этим: 66, р. 109, 117].

²⁷ Однако забота Локкеанской личности о своих собственных удовольствиях и страданиях принимается здесь «абсолютно независимо от нравственных и правовых вопросов» [15, р. 24].

²⁸ Наша наивная вера, что *всякое* мое будущее — является *моим* будущим, по мнению Парфита, придает видимость разумности так называемому «Требованию равной заботы» (The Requirement of Equal Concern), которое гласит: «разумный человек должен быть одинаково озабочен всеми составляющими своего будущего» [46, р. 313]. Именно это требование служит моральным «сердцем» Локкеанской личности, которое питает наше слепое стремление обрести собственное тождество. Ведь нам кажется, что не быть эгоистом — не разумно, ибо «для каждого человека, есть одна предельно рациональная цель (supremely rational ultimate aim): чтобы его собственная жизнь складывалась для него как можно лучше» [46, р. 4].

²⁹ Наша особая забота о своем собственном будущем является, по словам Сьюзан Вольф, лишь составной частью более общего понятия эгоизма: «... интереса к благополучию конкретного человека, который является мной» [67, р. 706].

³⁰ Такое, казалось бы, трагическое для моей жизни обстоятельство, тем не менее, открывает передо мной довольно радужные эмпирические горизонты для проявления сиюминутной гедонистической заботы о себе любимом. Например, для меня нынешнего было бы абсолютно бессмысленно заниматься накоплением каких-либо финансовых средств, имеющих своей целью сделать мою старость чуть более приятной, потому что в будущем просто не окажется никого, кто был бы мною нынешним, а стало быть, отказывать себе в удовольствиях здесь и сейчас было бы очевидным образом неразумным действием с моей стороны. Это не может быть аморальным, поскольку оно не будет ухудшать ничего положения [ср. с этим: 68, р. 118], ибо в будущем просто нет никого, кому я мог бы причинить реальный вред, чтобы я сам сейчас конкретно ни сделал [ср. с этим: 68, р. 122–123]. Подобные моральные измерения нашего настоящего по отношению к вероятным будущим фактам ломают привычные элементарные моральные интуиции. В частности, казалось бы, морально оправданное желание матери подождать подходящего момента, чтобы родить здорового ребенка, оказывается в действительности абсолютно неразумным. Таким своим действием она не улучшит его положение — ибо ребенок, который мог бы родиться больным, здесь просто вовсе не появится на свет [ср. с этим: 46, р. 363–364; 68, р. 121–122; 69, р. 69–70].

³¹ Парфит настаивает на том, что именно «вера в особенную природу тождества личности... .. заставляет людей самонадеянно полагать, что принцип личных интересов (the principle of self-interest) рационально более убедителен, чем любой другой моральный принцип» [6, р. 3].

³² Болезненный интерес и зачарованность феноменом заботы объяснимы, по-видимому, не только чисто профессиональными соображениями, но также и тем, что примеры ее подлинных проявлений были чрезвычайно значимыми фактами личной судьбы Дерекы Парфита. С детства он испытывал дефицит внимания и заботы со стороны своего отца, который впал в тяжелую депрессию из-за личных проблем и кризиса веры; со слов самого Парфита: «Перед своим отъездом... в США, я заметил слезы в глазах отца, когда он со мной прощался. <...> Это был единственный раз, когда ощутил чувство любви, которую мой отец... ко мне испытывал» [12]. Кроме того, Парфит страдал синдромом Аспергера (шизоидное расстройство детского возраста), для которого характерно отсутствие способностей к невербальной коммуникации и ограниченная эмпатия, что нередко становится источником трудностей в социализации и сложностей в личных отношениях [70].

³³ Психологическая преемственность, передаваемая как метафизическая эстафета от одной Парфитианской личности к другой, не должна пониматься как очередной объект сковывающей меня по рукам и ногам моральной ответственности; напротив, это — пруденциально и эмоционально оправданное для меня действие, как таковое оно ничего мне не запрещает и не предписывает. В отличие от Локкеанской личности, одержимой вопросами спасения собственного «Я» и идентичности, Парфитианская личность тоскует по недоступной для себя аутентичности в жизненных переживаниях, и в своих проявлениях заботы она стремится от нее избавиться. В «Reasons and Persons» можно найти, в частности, такой пассаж: «Почему я должен беспокоиться о том, что произойдет с людьми, которых я люблю? Тот факт, что я все равно буду продолжать их любить, не может быть резонансом для этого. <...> Мы по-прежнему не имеем ответа на этот вопрос... <...> Вполне может быть так, что мы ошибаемся, когда пытаемся сравнивать нашу тревогу по поводу собственного будущего с нашим беспокойством за тех, кого мы любим. Предположим, я узнаю, что кто-то, кого я люблю, скоро испытает сильную боль. Я буду очень сильно огорчен этой новостью. Возможно, даже сильнее, чем в случае, если бы узнал, что сам скоро перенесу подобную боль... Однако такое беспокойство имеет иное качество. Я не предчувствую боли, которая будет ощущаться кем-то, кого я люблю. <...> Возможно... мы должны перестать предчувствовать наши собственные будущие боли» [46, р. 312]. Парфит называет такое наше стремление «мягким требованием» (moderate claim) [46, р. 312], и, по мнению Эми Кайнда, его следует интерпретировать не иначе, как призыв к «свободному» (loose) ощущению себя [3, р. 538].

³⁴ Парфит недвусмысленно подчеркивает это важное обстоятельство: «... если мы изменим наше мнение о природе тождества личности, это может изменить наши убеждения о том, что рационально и морально оправданно, а что — нет» [46, р. 275].

³⁵ Томас Нагель однажды пророчески заметил: «Привычное упрощенное представление о человеке как об одной-единственной личности, вероятно, когда-нибудь станет странным» [57, р. 411].

³⁶ Например, здесь ничто не мешало бы мне наказывать невинного [об этом и некоторых других «прелестях» жизни Парфитианской личности см.: 71].

³⁷ Впрочем, возможно в этом самом мире всё не так трагично, как кажется; по крайней мере, там я мог бы найти себе утешение в факте своей собственной смерти: «И хотя в грядущем еще будет много опыта, ни одно из таких переживаний не будет подлинно моим... < ...> ... там уже не будет никого, кто был бы мной. И вот теперь, когда я это ясно

и отчетливо понимаю, моя собственная смерть не видится мне чем-то плохим» [Parfit, 1984: p. 281].

³⁸ Проявляемая Парфитианской личностью (Parfitian Survivor) забота действительно абсолютно бескорыстна, она является безвозмездным даром. Такое понимание феномена заботы Парфитом причудливым образом сплетается с взглядами еще одного *enfant terrible* современной философии — Жака Деррида, очарованного опытом одаривания и крайне озабоченного поисками возможности отдавания «такого дара, который не был бы попросту заново вписан в круг обмена...» [72, с. 33]. Проявляя заботу о том, кто никогда не будет ею самой, — о том, кто не будет способен отплатить ей тем же самым, Парфитианская личность оказывается способной вывести свои добровольные дары из-под действия всепроникающей и все овеществляющей логики обмена.

Библиографический список

1. Shoemaker S. Comments // Perception and Personal Identity: Proceedings of the 1967 Oberlin Colloquium in Philosophy / Ed. N. Care, R. Grimm. Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1969. P. 107–127.
2. Shoemaker S. Personal Identity: A Materialist's Account // Personal Identity: Great Debates in Philosophy / Ed. S. Shoemaker, R. Swinburne. Oxford: Blackwell, 1984. P. 67–132.
3. Kind A. The Metaphysics of Personal Identity and Our Special Concern for the Future // *Metaphilosophy*. 2004. Vol. 35, no. 4. P. 536–553. DOI: 10.1111/j.1467-9973.2004.00335.x.
4. Frankfurt H. Taking Ourselves Seriously and Getting It Right. Stanford: Stanford University Press, 2006. 116 p.
5. Lenman J. Naturalism without Tears // Essays on Derek Parfit's «On What Matters» / Ed. J. Suikkanen, J. Cottingham. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. P. 21–38.
6. Parfit D. Personal Identity // *The Philosophical Review*. 1971. Vol. 80, no. 1. P. 3–27. DOI: 10.2307/2184309.
7. Matthews D. The Whole Philosophy Community Is Mourning Derek Parfit. Here's Why He Mattered. URL: <https://www.vox.com/science-and-health/2017/1/3/14148208/derek-parfit-rip-obit> (дата обращения: 09.09.2018).
8. The Rolf Schock Prizes List. URL: <https://www.kva.se/en/priser/pristagare/derek-parfit-2> (дата обращения: 09.09.2018).
9. The British Academy Fellows List. URL: <https://www.thebritishacademy.ac.uk/users/mr-derek-parfit> (дата обращения: 09.09.2018).
10. O'Grady J. Derek Parfit Obituary // *The Guardian*. 2017. January 12th. URL: <https://www.theguardian.com/world/2017/jan/12/derek-parfit-obituary> (дата обращения: 09.09.2018).
11. Беляев М. А., Гаспаров И. Г. Вспоминая Дерека Парфита (11.12.1942–01.01.2017) // Вестник Воронежского государственного университета. Сер. Философия. 2017. № 1 (23). С. 165–172.
12. MacFarquhal L. How To Be Good. An Oxford Philosopher Thinks He Can Distill All Morality into a Formula. Is He Right? URL: <https://www.newyorker.com/magazine/2011/09/05/how-to-be-good> (дата обращения: 09.09.2018).
13. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения в 3-х т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. С. 78–620.
14. Noonan H. W. Personal Identity. London: Routledge, 2003. 236 p.
15. Strawson G. Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment. Princeton: Princeton University Press, 2011. 259 p.
16. Mackie J. L. Problems from Locke. Oxford: Clarendon Press, 1976. 248 p.
17. Reid T. Essays on the Intellectual Power of Man. Vol. 1. Dublin: Printed for L. White, 1976. 424 p.
18. Schechtman M. The Constitution of Selves. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 192 p.
19. Olson E. The Human Animal: Personal Identity Without Psychology. Oxford: Oxford University Press, 1997. 200 p.
20. Sider T. Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time. Oxford: Clarendon Press, 2001. 255 p.
21. Weinberg S. Locke on Personal Identity // *Philosophy Compass*. 2011. Vol. 6, no. 6. P. 398–407. DOI: 10.1111/j.1747-9991.2011.00402.x.
22. Cassam Q. Parfit on Persons // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1993. Vol. 93. P. 17–37. DOI: 10.1093/aristotelian/93.1.17.
23. Holbrook D. Descartes on Persons // *The Personalist Forum*. 1992. Vol. 8, no. 1. P. 9–14.
24. Butler J. Of Personal Identity // *The Analogy of Religion*. London: Dent & Sons LTD, 1927. P. 257–263.
25. Shaffer J. A. Personal Identity: The Implications of Brain Bisection and Brain Transplants // *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*. 1977. Vol. 2, no. 2. P. 147–161. DOI: 10.1093/jmp/2.2.147.
26. Rovane C. The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics. Princeton: Princeton University Press, 1998. 260 p.
27. Eklund M. Personal Identity, Concerns, and Indeterminacy // *The Monist*. 2004. Vol. 87, no. 4. P. 489–511. DOI: 10.5840/monist200487425.
28. Grice H. P. Personal Identity // *Mind*. 1941. Vol. L, no. 200. P. 330–350. DOI: 10.1093/mind/L.200.330.
29. Quinton A. The Soul // *The Journal of Philosophy*. 1962. Vol. 59, no. 15. P. 393–409. DOI: 10.2307/2022957.
30. Wilson R., Lenart B. Extended Mind and Identity // *Handbook of Neuroethics* / Ed. J. Clausen, N. Levy. Dordrecht: Springer, 2014. P. 423–439.
31. Heersmink R. Distributed Selves: Personal Identity and Extended Memory Systems // *Synthese*. 2017. Vol. 194, no. 8. P. 3135–3151. DOI: 10.1007/s11229-016-1102-4.
32. Волков А. Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности // *Философский журнал*. 2018. Т. 11, № 3. С. 166–175. DOI: 10.21146/2072-0726-2018-11-3-166-175.
33. Секацкая М. А. Нарративный подход и проблема двойников // *Философский журнал*. 2018. Т. 11, № 3. С. 176–179. DOI: 10.21146/2072-0726-2018-11-3-176-179.
34. Dennett D. The Self as a Center of Narrative Gravity // *Self and Consciousness: Multiple Perspectives* / Ed. F. Kessel, P. Cole, D. Johnson. Hillsdale: Erlbaum Associates, 1992. P. 103–115.
35. Деннет А. Почему каждый из нас является новеллистом // *Вопросы философии*. 2003. № 3. С. 121–130.
36. Schechtman M. The Truth about Memory // *Philosophical Psychology*. 1994. Vol. 7, no. 1. P. 3–18. DOI: 10.1080/09515089408573107.
37. Schechtman M. Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life. Oxford: Oxford University Press, 2014. 224 p. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199684878.001.0001.
38. Atkins K. Narrative Identity and Moral Identity: A Practical Perspective. NY: Routledge, 2008. 214 p.
39. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб.: Наука, 2002. 432 с.
40. Schechtman M. Personal Identity and the Past // *Philosophy, Psychiatry, Psychology*. 2005. Vol. 12, no. 1. P. 9–22. DOI: 10.1353/ppp.2005.0032.
41. Williams B. A. O. Personal Identity and Individuation // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1957. Vol. 57, Issue 1. P. 229–252. DOI: 10.1093/aristotelian/57.1.229.
42. Shoemaker S. Self-knowledge and Self-identity. Ithaca: Cornell University Press, 1963. 276 p. ISBN 9780801403835; 978-0801403835.
43. Wiggins D. Identity and Spatio-Temporal Continuity. Oxford: Basil Blackwell, 1967. 84 p. DOI: 10.2307/2270706.
44. Perry J. Can the Self Divide? // *The Journal of Philosophy*. 1972. Vol. 69, Issue 16. P. 463–488. DOI: 10.2307/2025324.
45. Parfit D. An Interview with Derek Parfit // *Cogito*. 1995. Vol. 9, Issue 2. P. 115–125. DOI: 10.5840/cogito19959220.
46. Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press, 1984. 560 p. ISBN 9780198249085.

47. Derek Parfit Profile // PhilPapers. URL: <https://philpapers.org/profile/10297/myview.html> (дата обращения: 09.09.2018).
48. Place U. T. Is Consciousness a Brain Process? // *British Journal of Psychology*. 1956. Vol. 47, Issue 1. P. 44–50. DOI: 10.1111/j.2044-8295.1956.tb00560.x.
49. Feigl H. The «Mental» and the «Physical» // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 1958. Vol. 2. P. 320–497.
50. Smart J. J. C. Sensations and Brain Processes // *The Philosophical Review*. 1959. Vol. 68, no. 2. P. 141–156. DOI: 10.2307/2182164.
51. Чирва Д. В. Одинокое животное. Биологический подход к тождеству личности // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия, политология, социология, психология, право*. 2012. № 4. С. 60–64.
52. Merricks T. Realism About Personal Identity Over Time // *Philosophical Perspectives*. 2002. Vol. 35, Issue s15. P. 173–187. DOI: 10.1111/0029-4624.35.s15.9.
53. Gasser G., Stefen M. Introduction // *Personal Identity: Complex or Simple*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 1–17. ISBN 9781107538924; 978-1107538924.
54. Nozick R. The Identity of the Self // *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981. P. 27–114.
55. Braddon-Mitchell D., Miller K. How to be a Conventional Person // *The Monist*. 2004. Vol. 87, Issue 4. P. 457–474. DOI: 10.5840/monist200487423.
56. Sperry R. W. Hemisphere disconnection and unity in conscious awareness // *American Psychologist*. 1968. Vol. 23 (10). P. 723–733. DOI: 10.1037/h0026839.
57. Nagel T. Brain bisection and the unity of consciousness // *Synthese*. 1971. Vol. 22, Issue 3-4. P. 396–413. DOI: 10.1007/bf00413435.
58. Gunnarsson L. *Philosophy of Personal Identity and Multiple Personality*. (Routledge Studies in Contemporary Philosophy). 1st ed. London: Routledge, 2009. 242 p. ISBN 9780415800174; 978-0415800174.
59. Sinnott-Armstrong W., Behnke S. Responsibility in Cases of Multiple Personality Disorder // *Philosophical Perspectives*. 2000. Vol. 34, Issue s14. P. 301–323. DOI: 10.1111/0029-4624.34.s14.16.
60. Lewis D. Survival and Identity // *Philosophical Papers*. Vol. 1. NY: Oxford University Press, 1983. P. 55–77.
61. Robinson D. Can Amoebae Divide Without Multiplying? // *Australian Journal of Philosophy*. 1985. Vol. 63, no. 3. P. 299–319. DOI: 10.1080/00048408512341901.
62. Brueckner A. Branching in the Psychological Approach to Personal Identity // *Analysis*. 2005. Vol. 65, no. 4. P. 294–301. DOI: 10.1093/analys/65.4.294.
63. Hare C. Voices From Another World: Must We Respect the Interests of People Who Do Not, and Will Never, Exist? // *Ethics*. 2007. Vol. 117, no. 3. P. 498–523. DOI: 10.1086/512172.
64. Velleman D. The Identity Problem // *Philosophy & Public Affairs*. 2008. Vol. 36, no. 3. P. 221–244. DOI: 10.1111/j.1088-4963.2008.00139_1.x.
65. Nagel T. *The View from Nowhere*. NY: Oxford University Press, 1986. 244 p.
66. Madell G. C. *The Identity of the Self*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981. 148 p.
67. Wolf S. Self-Interest and Interest in Selves // *Ethics*. 1986. Vol. 96, no. 4. P. 704–720. DOI: 10.1086/292796.
68. Parfit D. Future People, the Non-Identity Problem, and Person-Affecting Principles // *Philosophy & Public Affairs*. 2017. Vol. 45, no. 2. P. 118–157. DOI: 10.1111/papa.12088.
69. Parfit D. On Doing the Best for Our Children // *Population and Political Theory* / Ed. J. S. Fishkin, R. E. Goodin. Oxford: Wiley Blackwell, 2010. P. 68–80. ISBN 978-1-444-33038-0.
70. Edmonds D. Reason and Romance: The World's Most Cerebral Marriage. URL: <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/reason-and-romance-the-worlds-most-cerebral-marriage> (дата обращения: 09.09.2018).
71. Fields L. Parfit on Personal Identity and Desert // *The Philosophical Quarterly*. 1987. Vol. 37, no. 149. P. 432–441. DOI: 10.2307/2219573.
72. Рыклин М. Деконструкция и деструкция: Беседы с философами. М.: Логос, 2002. 270 с. ISBN 5-8163-0034-2.

НЕХАЕВ Андрей Викторович, доктор философских наук, профессор кафедры «Философия и социальные коммуникации» Омского государственного технического университета; профессор кафедры «Философия» Тюменского государственного университета; научный сотрудник Лаборатории логики-философских исследований Томского научного центра СО РАН.
SPIN-код: 5844-9381
AuthorID (РИНЦ): 394939.
Адрес для переписки: A_V_Nehaev@rambler.ru

Для цитирования

Нехаев А. В. Дерек Парфит: забота ни о ком, как о себе самом // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2018. № 4. С. 49–59. DOI: 10.25206/2542-0488-2018-4-49-59.

Статья поступила в редакцию 03.11.2018 г.
© А. В. Нехаев