

АЛЕКСЕЙ ПАВЛОВ\*

## ПИТЕР ВАН ИНВАГЕН: ПРОБЛЕМЫ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО ОБЪЯСНЕНИЯ УЧЕНИЯ О ВСЕОБЩЕМ ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ\*\*

**Аннотация:** Настоящий текст — это комментарий к русскому переводу статьи Питера ван Инвагена «Возможность воскресения». Чаще всего, по мнению ван Инвагена, воскресение представляют так: Бог собирает атомы, составлявшие человеческие тела, и возвращает их на те места, которые они занимали по отношению друг к другу, когда эти люди еще были живы (квазиаристотелианское объяснение). Тем не менее, по убеждению мыслителя, если это объяснение истинно, то воскресенный человек не является тем же самым человеком, который умер за некоторое время до Судного дня. В поддержку своего тезиса ван Инваген приводит три аргумента. Во-первых, возможно уничтожение не только тела как составного целого, но и отдельных его элементов (скажем, как в случаях полного разложения и кремации). Во-вторых, даже если составные элементы тела уцелели, за время до второго пришествия Христа они могли бы стать составными элементами других живых существ. В-третьих, не следует также забывать о регулярном обновлении наших тел на клеточном уровне. В качестве предварительного решения ван Инваген предлагает теорию симулякра, в соответствии с которой Бог изымает труп человека и переносит его в другое место, подменяя последний видимым подобием; тем самым обеспечивается сохранность атомов, из которых при наступлении Судного дня будет восстановлена плоть усопшего. Обозначенные ван Инвагеном онтологические и теологические проблемы становятся катализатором дискуссии вокруг консистентности материалистического объяснения христианского учения о всеобщем воскресении мертвых. Собственные подходы к решению проблемы воскресения в разное время предложили Дин Циммерман (модель «падающего лифта»), Лин Вейкер (конституционализм) и Трентон Меррикс (тезис о взаимообусловленности убеждения в материальности личности и веры в воскресение плоти). В 1997 году ван Инваген в написанном им постскриптуме связал проблемы материалистического объяснения воскресения с отсутствием соответствующего терминологического аппарата, который может появиться в нашем распоряжении в недалеком будущем на фоне дальнейшего развития естественных наук и философии.

**Ключевые слова:** аналитическая теология, конституционализм, модель «падающего лифта», Питер ван Инваген, проблема воскресения, теория симулякра, христианский физикализм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-2-305-320.

\*Павлов Алексей Сергеевич, к. филос. н., младший научный сотрудник; Институт философии РАН (Москва), pavlov.alexu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4118-1827.

\*\*© Павлов, А. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Питер ван Инваген (1942) — американский философ, внесший неопценимый вклад в самые разнообразные области современной аналитической мысли: метафизику, философию сознания, теологию и др. Вниманию читателя предлагается перевод его статьи 1978 года «Возможность воскресения»<sup>1</sup>, послужившей отправной точкой для дискуссии вокруг совместимости христианского учения о воскресении мертвых и материалистического взгляда на природу человека. Задача настоящей статьи по преимуществу пропедевтическая — ввести того, кто будет читать перевод текста ван Инвагена, в историко-философский контекст увлекательной дискуссии, порожденной им. Для этого будут выявлены методологические основания аргументации ван Инвагена, эксплицированы его доводы и рассмотрена их рецензия в работах других аналитических авторов, в своих выводах также склоняющихся к материализму.

Сначала скажем несколько слов о самом христианском учении о воскресении мертвых. По всей видимости, это одно из тех убеждений, наряду с убеждениями в божественности Христа и Его искупительной жертве, которое составляло ядро христианского вероучения с самых ранних времен. Например, оно входит уже в т. н. прото-Символ ап. Павла<sup>2</sup>:

Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что *воскрес в третий день*, по Писанию, и что явился Кифе, потом — двенадцати (1 Кор. 15:3–5; курсив мой. — А. П.).

Возможно, церковь апостольского периода еще не имела отчетливо сформулированного учения о троичности Бога, но уже верила, что Христос воскрес «рано в первый день недели» (Мк. 16:9). Как бы то ни было, в Новом завете учение о всеобщем воскресении проговаривается совершенно отчетливо. Опровергая ересь саддукеев о том, что нет воскресения, Иисус замечает:

А о мертвых, что они воскреснут, разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых. Итак, вы весьма заблуждаетесь (Мк. 12:25–26; ср. Мф. 22:31–32, Лк. 20:37–38).

Павел, укоряя членов коринфской общины, отрицающих воскресение, говорит:

<sup>1</sup>Приводится по изданию: Inwagen, 2010.

<sup>2</sup>См. подробный анализ этих стихов: Эрман, Горячева, 2016: 90–93.

Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша (1 Кор. 15:12–14).

Есть также загадочный отрывок Мф. 27:52–53, сообщающий, что тотчас же после того, как Иисус испустил дух, «гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святыи град и явились многим».

Аналогичные места из Писания можно было бы приводить и дальше. В любом случае свое догматическое закрепление учение о воскресении мертвых получает в Символах веры, утвержденных на первых Вселенских соборах. Так, Апостольский Символ веры гласит: «Верую в воскресение тела». Никео-Цареградский Символ веры также формулирует настоящее учение в виде максимы: «Ожидаю воскресения мертвых и жизнь будущую». В свою очередь, Афанасьевский Символ веры, не получивший большого хода на христианском Востоке, но вошедший в состав богослужения католиков и протестантов, дает чуть более развернутую формулировку: «При Его пришествии все люди вновь воскреснут телесно и дадут отчет о своих деяниях». В связи с этим учение о воскресении мертвых является *locus classicus* если не для всех, то, по крайней мере, для подавляющего числа христианских конфессий и деноминаций.

Представляется, что суть настоящего учения можно было бы выразить в виде следующего тезиса: люди воскреснут во время второго пришествия Христа. Нетрудно заметить, что это далеко не самоочевидное суждение, поскольку при желании можно было бы задать вопрос к каждому его пункту. Далее мы так и поступим. Однако мы не будем касаться христианской эсхатологии, в частности проблемы того, что следует понимать под вторым пришествием Христа, и сосредоточимся на вопросах, прямо связанных с воскресением.

Во-первых, кого мы имеем в виду, когда говорим о людях: все человечество или только христиан, ведущих праведную, беспорочную жизнь? Позиция, предполагающая, что речь идет обо всем человечестве, может быть условно названа всеобщим резуррекционизмом; иная же позиция, которая подразумевает воскресение лишь праведно живших христиан, — селективным резуррекционизмом. Последняя, как подсказывает Джефф Грин (Green, 2022), также имеет свои подварианты, подразделяющиеся на аннигиляционизм и кондициональный иммортализм. Странники

сильного аннигиляционизма считают, что все, кто не верил во Христа, будут сразу уничтожены после Его второго пришествия, тогда как слабые аннигиляционисты полагают, что неверующие, воскреснув на некоторое время, сначала подвергнутся адским мучениям и затем будут стерты с лица земли. В свою очередь, согласно кондициональному иммортализму бессмертие не является сущностным свойством души, поскольку всецело обуславливается благодатью Бога.

Так или иначе, и аннигиляционизм, и кондициональный иммортализм представляются маргинальными позициями. По мнению Грина, их разделяют лишь адвентисты и незначительная часть епископальных христиан. Консенсусным все-таки является представление о том, что воскреснут все. При этом проблему воскресения здесь следует отделять от проблемы посмертного воздаяния, заслуживающей отдельной беседы<sup>3</sup>.

Далее, что ожидает человека в промежуток между его смертью и воскресением? Разные конфессии дают на это свой ответ. В православных церквях, как известно, пользуется популярностью (хотя и не имеет догматического закрепления) учение о мытарствах. В соответствии с ним после смерти душа в сопровождении двух ангелов проходит небесные мытарства — препятствия, чинимые на ее пути к Господу злокозненными бесами. Если душе — разумеется, не без адвокатуры ангелов — удастся доказать свою непорочность, то она переходит на следующий «уровень»; если не удастся, то она ссылается в геенну огненную<sup>4</sup>. Частичное решение данной проблемы есть и в католицизме. Это, несомненно, догмат о чистилище — месте, которое не имеет ничего общего ни с раем, ни с адом и в которое отправляются души верующих, недостаточно избавившихся от бремени грехов, а также учения о *Limbus Patrum* и *Limbus Infantum* как о прибежищах для душ ветхозаветных праведников и некрещеных младенцев. Опять-таки есть внеконфессиональная

<sup>3</sup>См., напр., перевод недавней монографии Д. Б. Харта, в которой отстаивается апокатастасическая теория посмертного воздаяния: Харт, Толстолуженко, 2021.

<sup>4</sup>По понятным причинам мы не будем сейчас задерживаться на подробном анализе этого учения. Скажем лишь, что оно явно предполагает дуалистический взгляд на природу человека: душа метафизически независима от ассоциированного с ней тела и может существовать после его смерти. Получается, история души подразделяется, по крайней мере, на время, когда она была ассоциирована с телом, и время, когда эта связь была нарушена (и, возможно, также на время, предшествующее ее установлению, — вспомните Оригена).

концепция сна души, согласно которой после смерти тела душа погружается в состояние сродни сну без сновидений, от которого ее пробудит Христос в момент Своего второго пришествия.

Безусловно, проблема промежуточного состояния необычайно туманна и непроста — хотя бы потому, что Писание, как кажется, не дает нам ключика для однозначного ее разрешения. Тем не менее внимательный читатель мог бы заметить, что, коснувшись этой проблемы, мы обошли вниманием более фундаментальный в данном контексте вопрос: каким образом в Судный день будет произведено всеобщее воскресение мертвых? В чем состоит «механизм» воскресения? И как могло бы быть обеспечено тождество личности — а именно то, чтобы воскресенный был бы тем же самым человеком, который умер до Второго пришествия? Сделано это было преднамеренно, поскольку с этого момента и далее эти вопросы будут центральными предметами нашего рассмотрения.

Здесь можно было бы сразу заметить, что решение настоящих проблем во многом зависит от того, какой онтологической картины мира мы придерживаемся. Скажем, для субстанциального дуалиста проблема тождества в воскресении (перефразируя и калькируя англ. *identity over time*) вообще не стала бы камнем преткновения. Так, он полагает, что сознательные состояния принадлежат не физической субстанции, иначе называемой телом, а ментальной субстанции, иначе называемой душой. Отсюда следует, что тождество личности в воскресении оказывается возможным благодаря тому, что после гибели физического тела сознающая душа остается невредимой и, как следствие, не нарушается континуальность ее психологического опыта.

Другое дело — материализм. Если мы утверждаем, что душа метафизически зависима от тела (или говорим, что мы тождественны нашему телу), то перед нами встает необходимость в критерии тождества личности, т. е. объяснения того, как воскресенный мог бы быть тем же самым человеком, что и умерший. Ввиду того обстоятельства, что и ван Инваген, и отозвавшиеся на его статью философы (чьи идеи мы также обозрим) работают в каркасах различных материалистических онтологий, в центре нашего внимания будут находиться материалистические подходы к решению проблемы воскресения<sup>5</sup>.

<sup>5</sup>В этом смысле проблема воскресения напоминает проблему телепортации, часто обсуждаемую в современных дискуссиях по проблеме тождества личности, поскольку, как и телепортация, воскресение подразумевает определенное внешнее воздействие на человеческое тело, и потому необходимо, во-первых, показать, что именно происходит с телом, и, во-вторых, указать критерий выживания человеческой личности.

Итак, обратимся к содержанию статьи ван Инвагена. Чаще всего, по его словам, воскресение представляют как следующий процесс: Бог пересобирает тела из атомов, возвращая их на те места, которые они занимали по отношению друг к другу, когда люди, состоявшие из них, еще были живы. Звучит правдоподобно, но в действительности, как считает ван Инваген, с этим объяснением, называемым им квазиаристотелианским, не все так гладко, как может показаться на первый взгляд. Чтобы прояснить свою идею, философ использует мысленный эксперимент. Представим, будто некий монастырь объявил, что располагает рукописью, написанной рукой самого бл. Августина, и что она была сожжена арианами в 457 году, но чудесным образом Бог ее восстановил через год — в 458 году. Согласно позиции ван Инвагена, восстановленная рукопись — не та же самая, что и сожженная; и это так, несмотря на все заверения иноков в том, что это действительно та рукопись, которая помнит прикосновение руки епископа Гиппонского и которая в 457 году была вероломно уничтожена еретиками.

У некоторых читателей категоричность ван Инвагена могла бы вызвать недоумение: собственно, а что мешает Богу воссоздать сожженную рукопись, равно как и человеческое тело, из того, из чего эта вещь когда-то состояла, и при этом сделать так, чтобы это действительно была та же самая вещь? Этот вопрос снимается сам собой, если знать некоторые особенности инвагеновской онтологии, в частности его взгляды на проблемы тождества материальных объектов и личностей во времени. Так, в соответствии с картиной, рисуемой в монографии «Материальные объекты» (Inwagen, 1995), Вселенная состоит из элементарных объектов, образующих крупномасштабные объекты, вроде планет, столов и дорожных знаков. Отстаиваемая здесь теория личности отчетливо анималистская<sup>6</sup>: человеческая личность — это человеческое тело, взятое вкупе. При этом среди прочего ван Инваген выделяет такую сущность, как «жизнь», под которой понимается совокупность биологических процессов, поддерживающих существование организма как организма и характеризующихся самоорганизацией (или, как сказали бы У. Матурана и Ф. Варела (Матурана и Варела, Данилов, 2001), аутопоэзисом). Реконструируя инвагеновскую аргументацию, можно было бы сказать, что воскрешенный не будет тем же самым человеком, что и умерший,

<sup>6</sup>Inwagen, 1995. См. также работу одного из главных сторонников этой теории личности: Olson, 2007.

поскольку была нарушена каузальная цепочка событий, конституировавших непрерывное существование тела, и воскрешенный обладает уже другой «жизнью».

Как бы то ни было, сам ван Инваген приводит в статье такие аргументы в поддержку своей позиции. Во-первых, возможно уничтожение не только тела как составного целого, но и отдельных его элементов (скажем, как в случаях полного разложения и кремации). Если это так, то непостижимо, как вообще могло бы «работать» квазиаристотелианское объяснение за отсутствием «кирпичиков» плоти<sup>7</sup>. Во-вторых, даже если эти «кирпичики» уцелели, за многие столетия или тысячелетия до второго пришествия Христа они могли бы стать составными элементами других живых существ. Наконец, в-третьих, не следует также забывать о регулярном обновлении наших тел на клеточном уровне. С точки зрения биологии и химии я в возрасте десяти лет — не тот же самый человек, что я по состоянию на сегодняшний день, и наоборот.

В качестве предварительного решения описанных затруднений ван Инваген предлагает теорию симулякра, в соответствии с которой Бог изымает труп человека и переносит его в другое место, подменяя последний неким видимым подобием; тем самым обеспечивается сохранность атомов, из которых при наступлении Судного дня будет восстановлена плоть усопшего. Проблема настоящей теории очевидна. Она совершенно неправдоподобна, звучит как набор неуклюжих гипотез *ad hoc*. В каком смысле Бог изымает трупы? Что это за локация физического мира или уровень бытия, которые могли бы служить местом передержки для тел всех когда-либо умерших людей? Каков онтологический статус симулякров — того, чем Бог подменяет трупы? А главное, зачем вообще Богу разыгрывать с нами такую жестокую шутку и вводить нас в заблуждение?

Дин Циммерман, взяв за основу теорию симулякра, попытался избежать тех трудностей, с которыми сталкивалась концепция ван Инвагена<sup>8</sup>. Предложенное им решение проблемы воскресения называется

<sup>7</sup>И это действительно ставит перед нами громадную проблему: все демонстрируемые в Новом завете случаи воскресения — как тела Самого Христа, так и тел обычных людей, вроде дочери сотника Иаира, сына Наинской вдовы (Лк. 7:11–16), Лазаря, юноши из Деян. 20:9–10 и др., — это случаи, не подразумевающие *полного* уничтожения тела в результате внешних воздействий или по прошествии долгого времени.

<sup>8</sup>Любопытно, что Циммерман, известный своей апологией субстанциального дуализма, в указанной работе разрабатывает сугубо материалистический подход к решению проблемы воскресения.

моделью «падающего лифта». Это необычное наименование отсылает к знаменитому клише из мультфильмов, когда в последние секунды до падения герою удается избежать верной гибели, оттолкнувшись в воздухе и подпрыгнув вверх. Согласно теории Циммермана, за мгновение до того, как человек умрет, Господь разделяет его тело, словно амебу, на два новых тела, одно из которых остается в настоящем, чтобы подвергнуться разложению и стать трупом, а другое — переносится в будущее, где удерживается до Судного дня. Посредством этой причудливой теории удавалось развеять все сомнения в том, что наблюдаемый труп — действительно труп, а не видимое подобие, и объяснить, как возможно воскресение с материалистической точки зрения.

Тем не менее, по убеждению Грина (Green, 2022), модель «падающего лифта» на самом деле скорее создает проблемы, нежели решает хоть какие-то из них. Прежде всего, она ведет к нарушению принципа «только  $x$  и  $y$ », согласно которому единственное, что имеет значение при рассмотрении вопроса о нумерическом тождестве  $x$  и  $y$ , — это их внутренние свойства и отношения между ними.

Грин пишет:

Рассмотрим случай, при котором происходит нарушение данного принципа и есть два человека «Джо» и «Фред», оба из которых состоят в имманентно-каузальной связи с предыдущей личностью «Марк». Поскольку каузальные связи между Джо и Марком и между Фредом и Марком — это каузальные связи того рода, о которых говорят сторонники теории Циммермана, сторонник данной концепции должен признать, что и Джо, и Фред нумерически тождественны Марку. Однако это невозможно! Джо и Фред нумерически тождественны друг другу, и это транзитивное отношение тождества. Стало быть, сторонник теории Циммермана должен настаивать на том, что есть некий другой — не связанный с Джо, Фредом и Марком — критерий, применимый для оценки тождества личности. Например, сторонник этой концепции мог бы сказать, что объект  $x$  нумерически тождественен предыдущему объекту  $y$ , если и только если  $x$  — это ближайший продолжатель (continuer)  $y$  в указанный момент времени. Таким образом, мы имеем нарушение принципа «только  $x$  и  $y$ » (ibid.).

С совершенно иной стороны к решению проблемы воскресения подходит Лин Бейкер (Baker, 2010), известная своей концепцией практического реализма (Baker, 2009) и контрафактической моделью причинности (Кузнецов, 2016). По ее мнению, человеческая личность — это биологическая сущность, характеризующаяся способностью обладать



интенциональными состояниями, переживаемыми в перспективе от первого лица. Из этого, в частности, следует, что один человек (назовем его Смит) отличается от другого (назовем его Боб) тем, что способен помыслить в перспективе от первого лица свое тело и не способен помыслить тело другого человека, и наоборот; тем самым человеческую личность «Смит» индивидуализирует наличие у нее интроспективного доступа к ассоциированному с ней телу и отсутствию такового у Боба и остальных человеческих личностей. Особенность подхода Бейкер заключается в том, что она не ставит знака равенства между человеческой личностью и личностью материальной: человеческие личности, уверена мыслительница, лишь конституируются материальными телами, но не редуцируются к ним. Также она отвергает тезис супервентности, постулирующий метафизическую зависимость высокоуровневых ментальных свойств от низкоуровневых физических свойств.

Бейкер пишет (Baker, 2009: 353):

Супервентность — это отношение между свойствами (или семействами свойств). [...] Свойство «быть человеческой личностью» не супервентно на внутренних физических свойствах тела. [...] То, что я отрицаю супервентность личности на теле, напротив, связано с тем фактом, что реляционные и интенциональные свойства требуются личности, дабы быть личностью, но не телу, дабы быть телом.

Если мы соглашаемся с этим положением, то решение проблемы воскресения, по мнению Бейкер, уже лежит у нас в кармане, поскольку на самом деле нумерическое тождество тела не является необходимым условием выживания личности. Последняя могла бы быть реализована и на базе другого (возможно, более совершенного, «духовного») тела. Тем более, как утверждает Бейкер, скорее всего, это и произойдет, если буквально понимать слова ап. Павла о том, что «сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15:44) и что «не все мы умрем, но все изменимся» (1 Кор. 15:51). Таким образом, Бейкер как будто удается убить сразу двух зайцев: с одной стороны, остаться на формально материалистических позициях и, с другой, обосновать выживание личности при нарушении нумерического тождества ассоциированного с ней тела.

Нетрудно заметить: то, что дает нам здесь покончить с проблемой воскресения, одновременно оказывается легкой мишенью для критики. Конституционализм Бейкер напоминает биологический натурализм Джона Сёрла (Searle, 2004), согласно которому ментальные состояния

вызываются и реализуются нейронными состояниями мозга, но не редуцируются к ним. Другими словами, Сёрл не спорит с тем, что сознание метафизически зависимо от мозга, но настаивает на том, что ментальные процессы онтологически не сводимы к физическим процессам: будучи реализованным электрохимической активностью мозга, сознание как бы образует новый уровень реальности, нередуцируемый к сумме его нейронных коррелятов. Проблема в том, что данная эмерджентная теория сознания, пусть в известной мере она и соответствует нашим убеждениям здравого смысла, как кажется, недостаточно проясняет природу сознания и его связь с мозгом — так сказать, оставляет чувство недосказанности. Точно так же, на наш взгляд, к эмерджентизму ведет и конституционалистская теория личности, развиваемая Бейкер<sup>9</sup>. И поскольку все эмерджентные модели объяснения испытывают трудности с подтверждением своей объяснительной полноты, предложенное ею решение явно не устроило бы большинство материалистически настроенных авторов. Другую любопытную проблему конституционализма Бейкер подмечает уже упомянутый выше Грин (Green, 2022):

Что случилось бы, если бы Бог пересобрал несколько тел, каждое из которых было бы подобно телу, которое Бог создал для Смита? Похоже, Бейкер сказала бы, что все они были бы тождественны Смиту, что абсурдно. Отвечая на это возражение, Бейкер заявляет, что мы должны положиться на благодать Бога и не допускать подобных ситуаций.

Еще один голос в дискуссии о возможности материалистического объяснения воскресения принадлежит Трентону Мерриксу. Ввиду того, что аргументация Меррикса по данной теме уже анализировалась в статье И. Г. Гаспарова (Гаспаров, 2017), далее мы ограничимся артикуляцией ее наиболее важных моментов.

Основная мысль Меррикса такова: несмотря на все трудности, нам не следует, подобно Бейкер, пытаться избежать постановки вопроса о критерии нумерического тождества тела. Как бы то ни было, к представлению о том, что существование нашей личности в определенном смысле зависимо от существования нашего тела, нас подводит сам

<sup>9</sup>Между Сёрлом и Бейкер есть еще одно любопытное сходство. Когда Сёрл представил свою теорию биологического натурализма, многие критики сочли ее латентным дуализмом свойств. Чтобы отвести эти подозрения, ему даже пришлось написать отдельную статью. Как представляется, в дуализме свойств при желании можно было бы заподозрить и Бейкер. Забавно, что она, будто бы упреждая подобные возражения, прямо заявляет, что не разделяет эту позицию. См.: Searle, 2002; Baker, 2009: 349–50.

христианский догмат о всеобщем воскресении, подразумевающий, что в Судный день мы предстанем перед Христом не только в духе, но и в плоти. И наоборот, к вере в то, что мы воскреснем в теле, нас ведет убеждение в том, что мы и есть наше тело, а стало быть, невозможно воскресить личность, не воскресив тело, т. е. то, чем — или, по крайней мере, частью чего — она была. Таким образом, по Мерриксу, убеждение в том, что личность — это то же самое, что и тело, и христианское учение о воскресении во плоти взаимообуславливают друг друга.

Теперь, принимая во внимание рассмотренные выше позиции, очертим примерный пул возможных моделей объяснения всеобщего воскресения мертвых. Наиболее радикальная из них (назовем ее гностическим дуализмом) могла бы утверждать, что люди не воскреснут в телах, поскольку душа метафизически независима от тела и необходимости в воскресении тела нет. Ясно, что эта теория, несмотря на свою кажущуюся складность, неприемлема для нас просто из принципа, поскольку идет вразрез с христианским догматическим богословием и, в частности, отрицает воскресение мертвых.

Куда больше в этом смысле нас могла бы удовлетворить теория, которую можно было бы назвать композитизмом (от англ. *composite* — «составное целое»): люди воскреснут в телах, поскольку человек (или человеческая личность) — это не просто душа, но единство души и тела. Достоинство композитизма заключается в том, что он соответствует христианскому догматическому богословию и освещен авторитетом святоотеческой мысли: в частности, такое понимание природы человека восходит к Иустину Философу<sup>10</sup>. В то же время, будучи тезисом о составе человеческой природы, композитизм не уточняет характер отношений между душой и телом. И здесь возможны разные варианты.

Так, можно было бы сформулировать дуалистический композитизм, т. е. конъюнкцию тезисов: (I) человек — это единство души и тела & (II) душа метафизически независима от тела. Как представляется, такая позиция могла бы быть приемлема для большинства верующих — разумеется, если они не являются такими же материалистами, как ван Инваген.

<sup>10</sup>По крайней мере, если верить, что сохранившийся отрывок трактата о природе человека и воскресении действительно принадлежит его перу. См.: Иустин Философ, 1995.

Или мы могли бы вслед за Бейкер<sup>11</sup> сказать, что человеческая личность онтологически не редуцируема к физическим процессам человеческого тела. В этом случае мы получили бы эмерджентный композитизм, т. е. конъюнкцию тезисов: (I) человек — это единство души и тела & (II) душа конституируется телом, но онтологически не редуцируема к нему.

Опять-таки можно не отклоняться от материалистического объяснения души и предложить материалистический композитизм, т. е. конъюнкцию тезисов: (I) человек — это единство души и тела & (II) человеческая душа по своей природе материальна<sup>12</sup>.

Что же до позиции Меррикса, то мы могли бы обозначить ее как депендентизм (от англ. *dependence* — «зависимость») — тезис о том, что люди воскреснут в телах, поскольку душа метафизически зависима от тела (и нумерическое тождество тела имеет значение).

Предложенная классификация в известной мере условна, но позволяет оценить диапазон подходов к решению проблемы воскресения, разработанных за последние десятилетия в аналитической теологии. Понятно, что она, равно как и сама дискуссия вокруг материалистического объяснения воскресения, далека от завершения — не только в силу непонятности самого «механизма» воскресения, но и в силу недостаточной проясненности таких более базовых философских понятий, как «объект», «личность», «сознание», «душа» и т. д. Любопытно, что указанный эпистемологический аспект настоящей проблемы впоследствии осознается и самим ван Инвагеном. В 1997 году он пишет постскрипtum<sup>13</sup>, в котором, заметно смягчая риторику, отказывается от своего прежнего прямолинейного тезиса о невозможности материалистического объяснения всеобщего воскресения мертвых. Быть может, как допускает мыслитель, все дело — в ограниченности нашего нынешнего терминологического аппарата и «механизм» воскресения когда-нибудь откроется (или, по крайней мере, станет чуть более понятным) нашему уму так же, как когда-то ему открылись концепции современной

<sup>11</sup>Хотя сама Бейкер подчеркивает, что ей чужд взгляд на человеческую природу как на единство души и тела.

<sup>12</sup>Ввиду того, что взгляды ван Инвагена по вопросам личности, сознания и души весьма запутанны и с трудом поддаются однозначной характеристике, непонятно, устроила бы его такая формулировка.

<sup>13</sup>Перевод постскриптума также представлен вниманию читателя далее.

радиофизики. В этом пункте ван Инваген как будто рассуждает в духе Колина Макгинна<sup>14</sup> — правда, не заходит в своих выводах так же далеко, как знаменитый мистерианец.

В качестве заключения оговорим некоторые компромиссы, на которые пришлось пойти при подготовке настоящего перевода. Несомненно, одно из наиболее часто употребляемых в этом тексте слов — английское *story*, обычно переводимое на русский язык как «рассказ» или «история». Его ван Инваген использует в разных контекстах, говоря о квазиаристотелианском объяснении («quasi-Aristotelian story»), теоретической представимости в целом («to tell a story»), умозрительных гипотезах, предшествующих полноценным естественнонаучным объяснениям («just-so-stories») и т. д. Из-за этого возникает огромный соблазн попытаться перевести его как-то единообразно и общо. Например, как «предание» — тем более, что этот вариант имеет отчетливо библейские коннотации. Тем не менее в целях исключения неясностей было решено переводить «story» — по крайней мере там, где это можно сделать без потери смысла, — в зависимости от контекста: как «объяснение», «ситуация» и «просто-гипотеза» соответственно.

Что ж, кажется, читатель введен в историко-философский контекст сполна и все предварительные замечания оговорены. Теперь нам не остается ничего другого, кроме как передать слово самому автору. Не будем же медлить!

#### ЛИТЕРАТУРА

- Гаспаров И. Г.* Тожество личности и воскрешение мертвых // Вестник ПСТГУ. Серия 1 : Богословие. Философия. Религиоведение. — 2017. — № 70. — С. 47–62.
- Иустин Философ.* Отрывок о воскресении : пер. с древнегреч. // Св. Иустин философ и мученик. Творения : пер. с древнегреч. / под ред. П. Преображенского. — М. : Благовест, 1995. — С. 469–484.
- Кузнецов А. В.* Проблема ментальной каузальности в аналитической философии сознания : дис. ... канд. фил. наук : 09.00.03 / Кузнецов А. В. — МГУ, 2016.
- Матурана У., Варела Ф.* Древо познания : биологические корни человеческого понимания / пер. с исп. Ю. А. Данилова. — М. : Прогресс-Традиция, 2001.
- Павлов А. С.* Метафилософский пессимизм К. Макгинна // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия : Философия. Психология. Педагогика. — 2021. — Т. 21, № 1. — С. 39–42.

<sup>14</sup>См. мою статью: Павлов, 2021.

- Харт Д. Б.* Чтобы все спаслись. Рад, ад и всеобщее спасение / пер. с англ. М. Толстолуженко. — М. : Эксмо, 2021.
- Эрман Б.* Как Иисус стал Богом / пер. с англ. С. Горячевой. — М. : Эксмо, 2016.
- Baker L. R.* *The Metaphysics of Everyday Life : An Essay in Practical Realism* (Cambridge Studies in Philosophy). — Cambridge : Cambridge University Press, 2009. — (Cambridge Studies in Philosophy ; )
- Baker L. R.* *Need a Christian to Be a Mind/Body Dualist? // Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume II : Providence, Scripture, and Resurrection / ed. by M. C. Rea.* — Oxford : Oxford University Press, 2010. — P. 347–363.
- Green J.* *Resurrection / ed. by J. Fieser, B. Dowden.* — URL: <https://iep.utm.edu/resurrec/> (visited on Oct. 18, 2022).
- Inwagen P. Van.* *Material Beings.* — New York : Cornell University Press, 1995.
- Inwagen P. Van.* *The Possibility of Resurrection // Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume II : Providence, Scripture, and Resurrection / ed. by M. C. Rea.* — Oxford : Oxford University Press, 2010. — P. 321–327.
- Olson E. T.* *What Are We? A Study in Personal Ontology.* — New York : Oxford University Press, 2007.
- Searle J. R.* *Why I Am Not a Property Dualist // Journal of Consciousness Studies.* — 2002. — Vol. 12, no. 9. — P. 57–64.
- Searle J. R.* *Biological Naturalism // The Blackwell Companion to Consciousness / ed. by M. Velmans, S. Schneider.* — Malden, MA : Blackwell Publishing, 2004. — P. 325–334.

---

Pavlov, A. S. 2023. “Piter van Inwagen: problemy materialisticheskogo ob’yasneniya ucheniya o vseobshchem voskresenii mertvykh [Peter van Inwagen: Problems of Materialistic Explanation of Doctrine of Resurrection of the Dead]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 7 (2), 305–320.

---

ALEKSEY PAVLOV

PHD IN PHILOSOPHY

INSTITUTE OF PHILOSOPHY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-4118-1827

PETER VAN INWAGEN:  
 PROBLEMS OF MATERIALISTIC EXPLANATION OF DOCTRINE  
 OF RESURRECTION OF THE DEAD

**Abstract:** This article is a commentary on the Russian translation of Peter van Inwagen’s paper, *The Possibility of Resurrection*. Usually, the resurrection, van Inwagen thinks, is presented as the process in which God collects atoms that made up human bodies and restores them to places that occupied each other at a time when these people were still alive (“quasi-Aristotelian story”). However, van Inwagen holds that if this explanation is true, then

resurrected man is not the same man that has died since some time before the Day of the Lord. In defense of this thesis, the philosopher presents three arguments. Firstly, it is possible to destroy not only the body as a composite whole but its particular elements as well (for example, as in the cases of complete decomposition or cremation). Secondly, even if the body's elements survived during the time before the Second Coming of Christ, they could become elements of the bodies of other living beings. Thirdly, one should not forget about the regular renewal of our bodies at the cellular level. As a preliminary solution, van Inwagen offers the Theory of Simulacra, according to which God "removes" the human corpse and transfers it to another place, replacing the latter with some visual appearance; this ensures the preservation of atoms from which, upon the offset of the Judgment Day, the flesh of deceased will be restored. The ontological and theological problems articulated by van Inwagen cause the discussion around the consistency of the materialistic explanation of the Christian doctrine of the Resurrection of the Dead. The different approaches to solving the Problem of Resurrection at different times were proposed by Dean Zimmerman (the "Falling Elevator" model), Lynn Baker (constitutionalism), Trenton Merricks (thesis of the interdependence of belief about the materiality of the human person, and faith in the resurrection in the flesh). In 1997, van Inwagen wrote post scriptum, in which he linked problems with the materialistic explanation of resurrection with the lack of a certain conceptual apparatus, which may appear at our disposal shortly against the backdrop of the further development of natural sciences and philosophy.

**Keywords:** Analytic Theology, Constitutionalism, the "Falling Elevator" Model, Peter van Inwagen, Resurrection Problem, Simulacra Theory, Christian Physicalism.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2023-2-305-320.

#### REFERENCES

- Baker, L. R. 2009. *The Metaphysics of Everyday Life: An Essay in Practical Realism (Cambridge Studies in Philosophy)*. Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2010. "Need a Christian to Be a Mind/Body Dualist?" In *Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume II: Providence, Scripture, and Resurrection*, ed. by M. C. Rea, 347–363. Oxford: Oxford University Press.
- Ehrman, B. 2016. *Kak Isus stal Bogom [How Jesus Became God]* [in Russian]. Trans. from the English by S. Goryacheva. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Gasparov, I. G. 2017. "Tozhdestvo lichnosti i voskresheniye mertvykh [The Personal Identity and the Resurrection of the Dead]" [in Russian]. *Vestnik PSTGU. Seriya 1 [Bulletin of the Saint Tikhon's Orthodox University. Series 1]: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye [Theology. Philosophy. Religious Studies]*, no. 70, 47–62.
- Green, J. "Resurrection." Ed. by J. Fieser and B. Dowden. Accessed Oct. 18, 2022. <https://iep.utm.edu/resurrec/>.
- Hart, D. B. 2021. *Chtoby vse spaslis'. Rad, ad i vseobshcheye spaseniye [That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation]* [in Russian]. Trans. from the English by M. Tolstoluzhenko. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Inwagen, P. Van. 1995. *Material Beings*. New York: Cornell University Press.
- . 2010. "The Possibility of Resurrection." In *Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume II: Providence, Scripture, and Resurrection*, ed. by M. C. Rea, 321–327. Oxford: Oxford University Press.
- Iustinus Martyr. 1995. "Otryvok o voskresenii [Fragment on Resurrection]" [in Russian]. In *Sv. Iustin filosof i muchenik. Tvoreniya [St. Justin Philosopher and Martyr. Works]*, ed. by P. Preobrazhenskogo, 469–484. Moskva [Moscow]: Blagovest.

- Kuznetsov, A. V. 2016. "Problema mental'noy kauzal'nosti v analiticheskoy filosofii soznaniya [Problem of Mental Causality in the Analytic Philosophy of Mind]" [in Russian]. PhD diss., Moscow State University.
- Maturana, H. R., and F. J. Varela. 2001. *Drevo poznaniya [El Arbol del Conocimiento]: biologicheskiye korni chelovecheskogo ponimaniya [Las Bases Biologicas del Conocer Humano]* [in Russian]. Trans. from the Spanish by Yu. A. Danilov. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.
- Olson, E. T. 2007. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. New York: Oxford University Press.
- Pavlov, A. S. 2021. "Metafilosofskiy pessimizm K. Makginna [The Metaphilosophical Pessimism of Colin McGinn]" [in Russian]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya [Bulletin of Saratov University. New Series]: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika [Philosophy. Psychology. Pedagogy]* 21 (1): 39–42.
- Rea, M. C., ed. 2010. *Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume II: Providence, Scripture, and Resurrection*. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J. R. 2002. "Why I Am Not a Property Dualist." *Journal of Consciousness Studies* 12 (9): 57–64.
- . 2004. "Biological Naturalism." In *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. by M. Velmans and S. Schneider, 325–334. Malden, MA: Blackwell Publishing.