

Данил Мельников*

ФЕНОМЕНАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ: ЯВЛЕННАЯ ДАННОСТЬ ИЛИ ИЛЛЮЗИЯ, ПОРОЖДЕННАЯ ПРИРОДОЙ?***

Получено: 21.08.2025. Рецензировано: 20.02.2026. Принято: 12.04.2026.

Аннотация: В статье рассматривается проблема несовместимости феноменального сознания с натуралистической онтологией. В первой части текста обсуждаются классические затруднения современной философии сознания и анализируется противоречивость компатибилистской позиции, признающей возможным согласовать реализм в отношении феноменального сознания с натурализмом. На основе натуралистической интерпретации аргумента Д. Юма о невозможности чудес и других доводов натуралистов демонстрируется методологическая неустойчивость выводов, которые можно сделать из анализа феноменальных интуиций. Во второй части рассматривается дискуссия вокруг метапроблемы сознания и, в частности, иллюзионистский подход, согласно которому феноменальное сознание объявляется результатом интроспективной иллюзии. Излагаются ключевые доводы иллюзионистов, ядром которых является тезис об интроспективном искажении, а также контраргументы реалистов. Показано, что главная уязвимость иллюзионизма кроется в радикализме эпистемических критериев, выдвигаемых иллюзионистами в отношении феноменального сознания. Тем не менее и эта критика иллюзионизма не может быть признана достигающей своей цели. В третьей части статьи демонстрируется, что иллюзионизм и реализм исходят из разных онтологических моделей — натуралистической и феноменалистической. Формулируется метатеоретический вопрос о том, какой должна быть теория сознания. В заключительной части статьи предлагается вариант переосмысления ранее анализируемой проблемы через разведение феноменалистической и натуралистической онтологий.

Ключевые слова: сознание, философия сознания, квалиа, иллюзионизм, натурализм, феноменалистическая онтология, философский зомби.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-247-279.

1.1. КОПАТИБИЛИСТСКАЯ ПОЗИЦИЯ В ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ

Одним из результатов философских дискуссий второй половины XX в. является вывод о том, что сознание¹ представляет особое затруднение

*Мельников Данил Романович, студент магистратуры, Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону), dame@sfedu.ru, ORCID: 0009-0003-8546-9042.

**© Мельников, Д. Р. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Термин «сознание» многозначен. В широком смысле он может обозначать способность к доступу и использованию информации в когнитивных и поведенческих процессах

для науки и потому рассматривается как аномальный феномен. Это связано прежде всего с тем, что научная методология преимущественно ориентирована на интерсубъективно проверяемое знание, тогда как сознание в своей непосредственной данности характеризуется приватностью и доступностью из перспективы первого лица. В результате между объективно фиксируемыми фактами, на которые опираются научные теории, и субъективными состояниями, составляющими содержание опыта, возникает эпистемический «разрыв» (Levine, 1983). Данный вызов продолжает формировать и стимулировать дискуссии о природе сознания, порождая противостояние разных подходов к решению проблемы, а также ставя под сомнение возможность позиции, которую можно назвать компатибилистской.

Компатибилизм в философии сознания вслед за Д. Перебумом (Перебум, 2015) определим как позицию, согласующую два тезиса:

- (1) феноменальные свойства таковы, какими они являются нам интроспективно;
- (2) все фундаментальные свойства этого мира таковы, какими их описывает современная физика.

В такой формулировке компатибилизм представляет собой теоретически привлекательную, но труднодостижимую позицию. Если допустить, что принцип каузальной замкнутости физического (утверждающий, что у каждого события есть достаточная физическая причина) и иные широко распространенные натуралистические положения достоверны, то феноменальные свойства должны быть фундированы физическими свойствами. В таком случае полная совокупность истинных утверждений о микромире должна однозначно определять набор истин о феноменальных состояниях. Однако если принять, что феноменальное сознание действительно обладает свойствами, обнаруживаемыми интроспективно, возникает проблема: субъективные переживания представляются качественно отличными от объективных физических процессов. Например, переживание боли или цветового восприятия кажутся нередуцируемыми к нейронной активности. Таким образом, налицо глубинное противоречие: тезис (2) вступает в конфликт с явленной данностью сознательного опыта. Противоречивость концептуальных оснований

(например, бодрствование, внимание или рациональный контроль). Однако в настоящем тексте он используется в более узком смысле — под «сознанием» понимается феноменальное сознание, то есть субъективные переживания, характеризующиеся тем, *каково это* — испытывать боль, видеть красный цвет или ощущать запах розы. Далее термин «сознание» и синонимичные ему выражения употребляются исключительно в этом смысле.

проблемы вынуждает обратиться к тезисам компатибилизма более внимательно и независимо друг от друга, то есть посмотреть на проблему с позиции инкомпатибилизма.

Тезис (1) кажется самоочевидным² и, более того, обосновывается центральными теоретическими конструктами современной философии сознания («разрыв в объяснении», «трудная проблема» сознания³). При этом в связи с утверждением об истинности тезиса (2) могут возникнуть вопросы, например такой: почему отказ от некоторых положений современной науки является проблематичным, если анализ феноменальных свойств вынуждает признать уникальность сознания среди других феноменов естественного мира? Ведь, в конце концов, для науки ситуация, когда ряд концептуальных допущений пересматриваются, является обыденной.

В общих чертах ответ на этот вопрос может быть дан с помощью вольной натуралистической интерпретации аргумента Д. Юма о невозможности чудес. Как доказывал Юм, чудесным можно считать лишь такое явление, которому противостоит единообразный опыт, и потому любые сведения о существовании чудес эпистемически ненадежны (Юм, Церетели, 1996: 98). Этот принцип допускает методологическое переосмысление применительно к проблеме сознания, ведь, как можно полагать, идеи Юма лежат в основании базовых принципов научного познания. Структурируя представления о мире, исследователи обобщают наиболее устойчивые эмпирические данные в виде теорий, позволяющих зафиксировать повсеместно выявляемые закономерности для предсказания будущего опыта. Так что концепции⁴, настаивающие на

²К подробному прояснению статуса этого тезиса (в том числе к его «очевидности») мы обратимся позднее.

³«Трудная проблема» сознания, сформулированная Д. Чалмерсом, заключается в вопросе о том, почему и как физические процессы в мозге сопровождаются субъективным опытом (Chalmers, 1995). Даже после объяснения всех объективных функциональных аспектов сознания остается открытым вопрос, почему эти процессы обладают субъективной стороной: тем, *каково это — быть* в соответствующем состоянии. В отличие от нее, «легкие проблемы» сознания считаются разрешимыми стандартными методами современной науки.

⁴Стоит обратить внимание на то, что в данном случае речь идет именно о концепциях, а не о свидетельствах опыта, как в случае с оригинальным аргументом Юма. Вряд ли кто станет подвергать сомнению, что если сознание существует, то оно является естественным феноменом и, конечно, не является чудом в том смысле, в каком этот термин употребляет Юм. В рассматриваемом контексте признание «чуждости» сознания равносильно признанию непригодности научных положений, принимаемых многими исследователями за базовые, а не за нарушения законов природы.

исключительности отдельных феноменов в отрыве от общей научной картины, вызывают сомнения в их содержательности, поскольку в границах, задаваемых теоретическим каркасом современной науки, они приобретают методологический статус, сходный с тем, что Юм приписывает свидетельствам о чудесах. Тогда если сознание — это единственная глобальная аномалия, плохо согласующаяся с постулатами современной научной картины мира, то с большей вероятностью «чуждость» рассматриваемого феномена указывает не на его уникальность и не на проблемы теоретического каркаса науки, а на отсутствие концептуальных и/или эмпирических данных, необходимых для построения когерентной теории, позволяющей исключить аномальность, объяснив мнимость ее оснований⁵.

Если принять во внимание этот аргумент, становится понятно, что «разрыв в объяснении» сам по себе не является доказательством принципиальной невозможности редуктивного объяснения сознания, а может лишь указывать на текущее состояние развития научного знания. В свою очередь, это позволяет подвергнуть сомнению обоснованность «панических» выводов, которые могут следовать из «разрыва в объяснении». Вместе с тем кажется неоспоримым, что сознание — это естественный феномен, которому должно быть найдено место в натуралистической онтологии. Тогда проблемы, связанные с натурализацией сознания, могут указывать либо на то, что натуралистическая установка в некоторых аспектах неточна, ведет к ложным следствиям или попросту не применима к проблеме сознания (но в любом случае не универсальна), либо на то, что «разрыв в объяснении» — эпистемический огрех, который может быть и будет устранен в пределах натуралистической онтологии по мере развития научного знания.

Возвращаясь к компатибилистской позиции, рисуем ситуацию, в которой мы оказались. С одной стороны, феноменальные интуиции и, как кажется многим исследователям, провал попыток редуктивного объяснения подталкивают нас к признанию аномальности сознания. С другой — натуралистическая установка, сформировавшаяся в результате прогресса в естествознании и в самих философских дискуссиях, ведет к противоположному выводу, отрицающему достоверную возможность

⁵При этом, безусловно, даже лучшие научные теории могут быть пересмотрены. Суть аргумента в другом: если научные положения теоретически пригодны для объяснения известных современной науке явлений, за единичным исключением, то универсальность этих положений — весомый довод, чтобы усомниться в содержательности исключения.

аномальностей. В таком положении легко прийти к пессимистическим выводам. Такое напряжение делает правдоподобным пессимистический вывод, выраженный в тезисе Д. Чалмерса о том, что в проблеме сознания «все решения плохи» (Чалмерс, Васильев, 2013: 207). Закономерно, что ведущие философы сознания констатируют существование кризиса в их области исследования (Васильев, 2023). Сложившееся положение дел может быть объяснено антиномичностью положений, образующих компатибилистскую позицию. В свою очередь, антиномичность, понимаемая как непримиримое столкновение двух обоснованных тезисов, вынуждает многих исследователей рассматривать проблему в виде инкомпатибилистской дилеммы: необходимо либо найти способ редукции/элиминации «проблемных» сущностей (пренебрегая феноменальными интуициями, но сохраняя натуралистическую онтологию), либо признать аномальность сознания как проистекающую из природы феномена и поэтому требующую особого (по меркам современной науки) объяснения.

Как можно выйти из этого концептуального тупика? В самом общем виде можно выделить три стратегии. Первая объединяет подходы, принимающие исходную постановку проблемы и отвечающие на нее в собственных терминах. В рамках этой линии возможны различные варианты. С одной стороны, это скептические позиции: в умеренной версии они указывают на неизбежную частичность любого объяснения и допускают, что по мере накопления знания проблема может получить дальнейшее прояснение (Prinz, 2017; Stoljar, 2006), тогда как в радикальной форме — мистерианстве К. Макгинна — утверждается тезис о когнитивной замкнутости, предполагающий принципиальную недоступность решения проблемы (Павлов, 2023; McGinn, 1989). С другой стороны, сюда относятся и позитивные стратегии, направленные на устранение «разрыва в объяснении» либо за счет пересмотра онтологических допущений (например, панпсихизм), либо посредством уточнения натуралистических моделей сознания, апеллирующих к его функциональным характеристикам (как это допускается, например, в различных версиях теорий высшего порядка). Несмотря на различие этих подходов, их объединяет стремление сохранить исходную рамку проблемы; однако именно в этом заключается их ограничение: скептические версии лишь фиксируют пределы объяснения, довольствуясь негативным ответом, тогда как конструктивные варианты в конечном счете воспроизводят те же трудности, поскольку не устраняют

антиномичность, лежащую в основании проблемы, а лишь предлагают различные способы ее воспроизведения⁶.

Вторая стратегия предполагает переоценку самого статуса проблемы: «трудная проблема» и «разрыв в объяснении» рассматриваются как псевдопроблемы или, по меньшей мере, как не обладающие тем уровнем теоретической загадочности, который им приписывается (Секацкая, 2015). Однако даже если согласиться с тем, что ключевые теоретические конструкты философии сознания не влекут за собой разрушительных метафизических волнений и их значимость преувеличена, при этом все равно остаются открытыми вопросы, связанные с глубинными представлениями о сознании как об уникальном феномене, радикально отличном от других феноменов естественного мира. Тогда выявленная ранее антиномичность тезисов компатибилистской позиции указывает на содержательность скрывающихся за ней положений и поэтому не может остаться без внимания, вынуждая обратиться к ее истокам.

И третий вариант поиска ответов напрямую связан с этими истоками и сосредоточен на анализе метапроблемы сознания — вопроса о том, почему проблема сознания для нас возникает и представляется «трудной» (Chalmers, 2018). Эта стратегия направлена на исследование естественных убеждений, благодаря которым мы интуитивно делаем заключение о существовании «разрыва». Анализ этих интуиций начинается с предельного вопроса о том, насколько сознание и приписываемые ему свойства реальны. Именно по третьему пути мы будем продвигаться в дальнейшем.

1.2. РЕАЛИЗМ И ИЛЛЮЗИОНИЗМ КАК ДВЕ РЕАКЦИИ НА МЕТАПРОБЛЕМУ СОЗНАНИЯ

В основе метапроблемы сознания лежит феноменальный отчет — суждения о ментальных состояниях, фиксирующие содержание и качественные характеристики опыта и формирующие интуиции, лежащие в основе «трудной проблемы» сознания. Например, размышления о несоответствии мысленного образа зеленой коровы нейрофизиологическим процессам и интересубъективно доступным объектам с большой вероятностью порождают суждения: «Я не понимаю, как приватный образ

⁶Так, различные версии панпсихизма, стремясь сохранить реальность феноменальных свойств, расширяют натуралистическую онтологию, приписывая им фундаментальный статус, однако тем самым сталкиваются с хорошо известной проблемой комбинации — объяснения того, каким образом элементарные (микро-)феноменальные свойства образуют единое, связанное сознательное переживание.

зеленой коровы связан с физическими процессами» или «Сознание невозможно представить физическим». Эти убеждения, выступающие в роли проблемных интуиций, формируют восприятие проблемы как «трудной».

В современной литературе сформировались две позиции в отношении метапроблемы сознания — реализм и иллюзионизм. Реализм интерпретирует проблемные интуиции как свидетельство онтологической аномальности сознания, требующее решения «трудной проблемы». Идя против интуиций, иллюзионизм отвергает их достоверность (Горбачев, 2025; Dennett, 2016; Frankish, 2016). Согласно сторонникам этой позиции, объяснять природу загадочности феноменальности — сродни поиску объяснения «магии» иллюциониста: убеждения о качественности, невыразимости и уникальности, приписываемые сознанию, — когнитивная ошибка, которая подобна трюку фокусника⁷. Для иллюциониста возникает лишь *проблема иллюзии*, главным образом сводящаяся к вопросу: почему возникает столь устойчивая иллюзия феноменального сознания?

Итак, иллюционисты считают ошибочным опираться на интуиции о реальности феноменального опыта до исчерпания возможностей его объяснения ресурсами, доступными современной науке. Однако, если ограничиться лишь этой общей установкой, позиция иллюционистов рискует показаться бессодержательной, так как ее базовый методологический призыв внешне мало отличается от установки на натурализацию сознания как таковой. Тем не менее далеко не все сторонники натурализма готовы согласиться с иллюционистами. Зададимся следующим вопросом: почему сознание представляется для современной науки аномальным? В качестве реакции на поставленный вопрос может быть дано как минимум три ответа. Во-первых, можно указать на уникальность сознания в сравнении с другими феноменами и заключить, что аномальность — следствие узкого понимания того, что принадлежит к домену естественных феноменов. Тогда проблема сознания может быть решена благодаря существенному пересмотру имеющихся базовых

⁷В литературе представлено несколько версий иллюзионизма, поэтому уточним, что этот вывод относится к его сильной версии. В данной работе допускается, что слабый иллюзионизм — позиция, признающая существование феноменального сознания, но допускающая иллюзорность ряда приписываемых ему свойств, — сталкивается с теми же проблемами, что и реалистские стратегии (Chalmers, 2018: 49–52; Frankish, 2016). Поэтому далее он рассматриваться не будет. При этом иллюционисты отрицают лишь существование феноменального сознания, не оспаривая наличие субъективного опыта и сознания доступа.

представлений о реальности и отведению ментальным свойствам особого статуса наряду с физическими свойствами. Во-вторых, можно показать иллюзорность самой аномальности, признавая реальность феномена: хотя нам кажется, что сознание — аномалия, тем не менее это не так и сознание может быть объяснено в физических терминах. В-третьих, можно отстаивать позицию, согласно которой причина аномальности заключается в иллюзорности самого феномена. Если следовать классификации иллюзиониста К. Франкиша, то первая опция — это радикальный реализм, вторая — консервативный реализм, а третья — иллюзионизм. Таким образом, несмотря на то что иллюзионисты используют преимущества натуралистической установки и свойственные этой установке требования объективности, простоты и экономности в объяснении, иллюзионизм — оригинальная позиция с самостоятельными аргументами.

Свою критику иллюзионисты направляют прежде всего против тезиса о прямом эпистемическом доступе и непогрешимости знания о сознании. Иллюзионисты считают, что у нас нет интерсубъективных способов проверки истинности интроспективного отчета, а значит, мы не можем сделать вывод, что интроспективное познание безошибочно. А если так, то феноменальное сознание и приписываемый ему аномальный статус могут быть производными от несовершенства познавательных способностей — плодом интроспективного искажения. Общую аргументацию иллюзионистов (ОАИ) можно представить так (в абдуктивном варианте).

- (1) Убеждения о феноменальном сознании основаны на интроспективных отчетах.
- (2) Интроспекция — репрезентационно опосредованный и потому допускающий возможность ошибки эпистемический источник, не имеющий независимых критериев верификации.
- (3) Если (2) верно, то интроспективные отчеты не являются эпистемически привилегированным основанием для постулирования феноменальных свойств в реалистском смысле.
- (4) Постулирование феноменальных свойств создает объяснительную аномалию в рамках натуралистической онтологии.
- (5) Гипотеза, согласно которой феноменальные свойства иллюзорны (а интроспективные отчеты объясняются когнитивными механизмами, порождающими иллюзию), устраняет эту аномалию и является более экономной, нежели реализм в отношении феноменальных свойств.

Таким образом,

- (6) для последовательного натуралиста иллюзионизм представляет собой наилучшее объяснение⁸.

1.3. КРИТИКА ИЛЛЮЗИОНИСТСКОГО ПОДХОДА К МЕТАПРОБЛЕМЕ СОЗНАНИЯ

Д. Чалмерс, ведущий представитель реализма, контратакует иллюзионизм, адаптируя аргумент Дж. Э. Мура: подобно тому как Мур доказывал существование внешнего мира через апелляцию к здравому смыслу, Чалмерс обосновывает реальность сознания отсылкой к непосредственной данности феноменального опыта. Муровский аргумент Чалмерса имеет следующий вид (Chalmers, 2018: 52).

- (1) Люди иногда чувствуют боль.
- (2) Если иллюзионизм верен, никто не чувствует боли.
- (3) Иллюзионизм ложен.

Примечательно, что Чалмерс отвергает оригинальный аргумент Мура, считая, что в нем предвосхищаются основания (Chalmers, 2022: 79–80). При этом муровский аргумент, по мнению того же Чалмерса, достигает своих целей, поскольку посылка (1) является истинной *с очевидностью*, а «чувствует боль» из посылки (2) указывает на сознательный опыт,

⁸Можно предложить и другую реконструкцию ОАИ — формально более строгую (в дедуктивно прозрачной форме), но не фиксирующую ее абдуктивный характер, тем самым усиливая вывод.

- (1) Все непосредственные источники убеждений о феноменальном сознании являются интроспективными.
- (2) Интроспективные отчеты репрезентационно опосредованы.
- (3) Любой репрезентационно опосредованный источник допускает возможность ошибки.
- (4) Интроспективные отчеты не имеют независимых критериев верификации. Следовательно,
 - (5) интроспективные отчеты допускают возможность ошибки и не имеют независимых критериев верификации (*из 2, 3, 4*).
 - (6) Если все непосредственные источники убеждений о существовании некоторой сущности допускают возможность ошибки и не имеют независимых критериев верификации, то у нас нет привилегированного знания об этой сущности. Отсюда следует, что
 - (7) у нас нет привилегированного знания о феноменальном сознании (*из 1, 5, 6*).
 - (8) Если о сущности нет привилегированного знания, убеждение в существовании этой сущности может быть объяснено без обращения к ней, а постулирование этой сущности порождает аномалию, то сущность иллюзорна.
 - (9) Убеждение в существовании феноменального сознания может быть объяснено без обращения к нему, а постулирование феноменального сознания порождает аномалию. Следовательно,
 - (10) феноменальное сознание иллюзорно (*из 7, 8, 9*).

существование которого отрицают иллюзионисты. Если же следовать за иллюзионистской аргументацией, то довод Чалмерса *основан* на мифе, который предполагает, что «наш доступ к сознанию вообще ничем не опосредован. Сознательный опыт находится в центре нашего эпистемического универсума; мы имеем *прямой* доступ к нему» (Чалмерс, Васильев, 2013: 250). Тогда для признания муровского аргумента истинным требуется принятие спорной теории интроспекции, предполагающей прямой эпистемический доступ к сознанию. Однако иллюзионизм *основывается* на критике этого доступа. Таким образом, мы вернулись к тому, с чего начали — к стихийному выбору между интуициями: для реалиста существование сознания очевидно, для иллюзиониста — нет⁹.

Рассмотрение других возможностей критики иллюзионистской позиции начнем с некоторых предварительных комментариев. Критиковать иллюзионизм можно одним из двух способов: либо (а) привести доказательство того, что феноменальное сознание существует, либо (б) показать ложность и/или бессвязность аргументов иллюзионизма. Мы уже выяснили, что муровский аргумент — стратегия (а) — не достигает своих целей. Как отмечает А. В. Кузнецов, муровский аргумент является скорее демонстративным, поскольку феноменальное сознание — то, существование чего доказывается, — в данном случае предъясняется в качестве базового факта (Кузнецов, 2024: 33). Но демонстративный характер аргумента не влечет *ipso facto* ложности его выводов. Хотя рассматриваемый довод квалиа-реалистов не является действенным и решающим в современных дискуссиях, он может оказаться истинным, поскольку иллюзионистами лишь предлагается иная модель объяснения наблюдаемой аномалии. Тогда прояснить ситуацию поможет до сих пор отсутствующий элемент в собираемом пазле: критический анализ иллюзионистских аргументов самих по себе, что соответствует способу критики (б).

⁹ Анализ Е. В. Логинова выявляет дополнительные слабости муровского аргумента через сопоставление его с оригинальным аргументом Мура (Логинов, 2024). Как считает Логинов, последний опирается на «тезис независимости» — положение о том, что пространственные объекты существуют независимо от воспринимающего субъекта, — являющийся элементом здравого смысла и потому исходной философской установкой. Напротив, муровский аргумент предполагает «тезис качественности», согласно которому боль сопровождается характерным переживанием. Поскольку данный тезис не относится к установкам здравого смысла и требует философской концептуализации, его статус спорен. Следовательно, оригинальный аргумент Мура оказывается убедительнее его аналога.

Самый очевидный для реалиста способ критики ОАИ — отрицание посылки (2)¹⁰ через указание на то, что знание о феноменальном состоянии является непосредственным, а потому не допускает ошибок. Но при всей своей очевидности такой ход является полемически бесплодным. Как уже утверждалось при анализе муровского аргумента, делая такой ход, мы не опровергаем иллюзионизм, а лишь постулируем истинность альтернативной позиции. В качестве реакции на такую критику иллюзионисту достаточно продолжать настаивать на своем. Итак, самая очевидная критика — отнюдь не самая успешная. По-видимому, для реалиста самый действенный ход из оставшихся — не отрицать посылку (2), а указать на скептические следствия, к которым может вести ее применение в той форме, в какой это делают иллюзионисты. Такая линия критики позволяет показать (при успешности), что эпистемические стандарты, применяемые иллюзионистами к феноменальному сознанию, являются чрезмерно требовательными (Кузнецов, 2024; Brown, 2022; Горбачев, 2025: 195–211).

Рассмотрим возможный вариант такой стратегии критики на примере применения к восприятию и перцептивному реализму эпистемических критериев, выдвигаемых иллюзионистами в отношении феноменального сознания. Убеждения об объектах формируются на основе перцептивного опыта; при этом восприятие, как и интроспекция, является репрезентационно опосредованным и потому фаллибилистским источником. Оно не обладает критериями верификации, полностью независимыми от самой перцептивной практики: способы проверки перцептивных отчетов в конечном счете также опираются на восприятие. Более того, такие критерии, как интерсубъективная согласованность и прагматическая успешность, не являются эпистемически независимыми, поскольку устанавливаются на основании совокупности индивидуальных перцептивных отчетов и потому не устраняют принципиальной ограниченности самого источника. Наконец, для перцептивного опыта, как и для интроспекции, допускаются альтернативные объяснения, не апеллирующие к реальности соответствующих объектов. Таким образом, восприятие и интроспекция находятся в сходных эпистемических статусах: оба источника знания являются репрезентационно опосредованными, фаллибилистскими, лишенными полностью независимых критериев верификации и допускающими конкурирующие объяснительные модели.

¹⁰Как в абдуктивной, так и в дедуктивной версии изложения.

Поскольку рассмотренные критерии применимы как к интроспекции, так и к перцептивному опыту, сами по себе они не позволяют провести принципиальное различие между данными источниками знания. Поэтому, если наличие таких характеристик не считается достаточным основанием для вывода о систематической иллюзорности перцептивных репрезентаций, те же критерии сами по себе не являются достаточным основанием и для вывода о систематической иллюзорности интроспективных репрезентаций. Даже если допустить, что интроспекция менее надежна, чем восприятие, из этого не следует, что ее предмет не существует, ведь возможность ошибки не тождественна отсутствию референта. Значит, из общих эпистемических критериев, применяемых к интроспекции, не следует дисквалификация феноменального сознания, а переход от тезиса о ненадежности интроспекции к заключению об иллюзорности феноменального сознания требует дополнительного обоснования, выходящего за пределы указанных критериев.

Попытка избежать данной трудности может состоять в обосновании асимметрии между рассматриваемыми случаями: внешний мир признается существующим, поскольку перцептивный опыт, в отличие от феноменального, не является аномальным, то есть перцептивный реализм не симметричен посылке (4) ОАИ. Однако такой ответ предполагает уточнение самого понятия аномальности и критериев его применения. В рамках иллюзионистской аргументации аномальность, по-видимому, связывается с наличием «разрыва в объяснении» и несоответствием феноменальных свойств натуралистической онтологии. Тем не менее из факта существования объяснительной трудности не следует однозначно, что соответствующий феномен должен быть признан иллюзорным.

Объяснительное напряжение допускает по крайней мере две интерпретации: либо оно указывает на онтологическую избыточность постулируемых сущностей, либо свидетельствует о текущей ограниченности имеющихся теоретических ресурсов. Иллюзионизм предполагает первое толкование, однако не демонстрирует, почему второе должно быть отвергнуто. При отсутствии таких оснований «разрыв в объяснении» не может служить достаточным критерием аномальности в том смысле, который позволял бы переходить к признанию иллюзорности соответствующих феноменов, что в рамках натуралистической онтологии равносильно их элиминации.

Более того, если признать феноменальное сознание иллюзией на основании его аномальности, возникает очевидная, но, возможно, недооцененная по своей силе сложность: необходимо объяснить происхождение

и устойчивость самой иллюзии. В случае если такая иллюзия не имеет аналогов среди других когнитивных и перцептивных искажений — а именно такое заключение позволило бы иллюзионистам настаивать на невозможности распространения своих выводов за пределы феноменального сознания, поскольку в таком случае оно являлось бы действительной аномалией, — она приобретает статус уникального феномена, требующего особого объяснения. Тем самым проблема не устраняется, а трансформируется в иную, не менее, а возможно и более «трудную»: вместо объяснения феноменального сознания требуется объяснение уникальной иллюзии, систематически воспроизводящей убеждение в его существовании. Это, в свою очередь, ставит под сомнение тезис об объяснительной экономности иллюзионизма.

Таким образом, эпистемические критерии, лежащие в основе иллюзионистской аргументации, оказываются либо недостаточными для обоснования выводов об иллюзорности феноменального сознания, либо, при их последовательном применении, могут вести к чрезмерно радикальным следствиям, затрагивающим и другие области познания. В обоих случаях переход от возможности неточности интроспекции к иллюзорности феноменального сознания оказывается необоснованным без привлечения дополнительных предпосылок.

2.1. ЯВЛЕННЫЙ И НАУЧНЫЙ ОБРАЗЫ МИРА: О СООТНОШЕНИИ ФЕНОМЕНАЛИСТИЧЕСКОЙ И НАТУРАЛИСТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИЙ

Однако можно ли из изложенной критики с необходимостью вывести ложность иллюзионизма? Стремясь ответить на этот вопрос, зададимся более глубинным вопросом: почему дискуссия между иллюзионизмом и реализмом вообще возникает? На первый взгляд, ее можно было бы объяснить расхождениями в оценке отдельных аргументов или эмпирических данных. Однако, как показывает предшествующий анализ, даже при детальном рассмотрении этих аргументов стороны не приходят к согласию, а критика, направленная против оппонента, не приводит к окончательному разрешению спора.

Это обстоятельство указывает на то, что источник разногласия лежит глубже, чем различие в частных посылках или выводах. За рассматриваемой дискуссией скрывается метатеоретическая проблематика с разными взглядами на природу исследования и объяснения как такового. Если мы соглашаемся с позицией, согласно которой задача познания заключается в прояснении онтологических установок — универсальных

базовых убеждений, формирующихся дорефлексивно на основе структуры непосредственного опыта, — то закономерно, что исследователь, соглашающийся с таким взглядом на природу объяснения, будет принимать убеждение в реальности сознания за данность, которой должно быть найдено место в создаваемой теории. Если же мы допускаем, что суть познания заключается в постижении мира в его безлично-объективном виде, то субъективный компонент реальности может быть элиминирован из объяснения. И иллюзионизм предлагает изящную модель такой элиминации, которая, если довериться иллюзионисту, и не элиминация вовсе.

Иными словами, предположение, согласно которому реализм и иллюзионизм в своих базовых положениях исходят из разных метатеоретических стратегий, выглядит правдоподобным. Тогда для того, чтобы ответить на представленные ранее возражения реалиста, иллюзионисту достаточно в квайновской манере показать, что реалист в своей критике опирается на картезианскую фундаменталистскую эпистемологию, признающую знанием лишь то, что не может быть подвергнуто сомнению (либо дедуцировано из интуитивно постигаемых убеждений или непосредственно данных состояний). Иллюзионист же исходит из натуралистических оснований, согласно которым гарантом нашего знания являются лучшие научные теории, ведущие к признанию аномальности сознания: вследствие указанной аномальности оно должно быть рассмотрено как иллюзия, порожденная природой.

Анализируемые разногласия могут быть выражены через различие У. Селларсом явленного и научного образов мира (Sellars, 1991). Первый представляет реальность такой, какой она дана в опыте субъекта; второй — как систему объектов и процессов, описываемых в рамках научной картины мира. Именно на пересечении этих перспектив возникает проблема сознания как феномена, очевидного в рамках явленного образа, но приводящего к проблеме иллюзии в рамках научного. Таким образом, от метапроблемы сознания мы перешли к метатеоретическому вопросу об онтологических и эпистемологических основаниях теории сознания: *какой должна быть теория сознания?*

Возможны два варианта ответа на этот вопрос. Первый вариант является натуралистическим¹¹, один из вариантов развития которого

¹¹Следует подчеркнуть, что термин «натурализм» многозначен. В дальнейшем мы будем использовать термины «натурализм» и «натуралистическая онтология» в более узких значениях, которые будут уточнены ниже. Забегая вперед, отметим, что в контексте

приводит к критериям теории сознания, предлагаемым иллюзионистами. Второй вариант является феноменалистическим и основан на защите реализма здравого смысла и корректности базовых убеждений субъекта. Расхождение между этими стратегиями связано с различным пониманием границ рефлексивного исследования. Если сторонник феноменалистической ориентации полагает, что вещи могут быть постигнуты лишь как «концептуальны[е] предметны[е] коррелят[ы] наших подлинно универсальных онтологических установок» (Васильев, 2014: 23), то есть с учетом универсальных убеждений, укорененных в структуре опыта эпистемически ограниченного субъекта, то для сторонника натуралистической онтологии успех и объяснительная продуктивность науки, опирающейся на интерсубъективные и методологически автономные критерии, служат основанием считать, что при конфликте между онтологическими установками и требованиями теоретической интеграции приоритет должен отдаваться последним.

Итак, кажется правдоподобным, что критика иллюзионизма, как и защита реализма, упираются в порочный круг: каждая сторона апеллирует к своим базовым исследовательским установкам, которые другая сторона не разделяет. Это указывает на то, что конфликт лежит глубже — на уровне онтологических обязательств и задающих эти обязательства эпистемологических принципов. К их экспликации мы и приступаем.

2.2. НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

Многие современные философы полагают, что именно в границах натуралистической онтологии проблема сознания приобретает статус «трудной»¹². Цель данного параграфа — показать, *почему* это так, эксплицируя базовые принципы натуралистической онтологии, которые делают иллюзионизм не только возможным, но и одним из закономерных ответов на вызов проблемы сознания¹³.

противопоставления онтологий нас интересует понимание натурализма, соответствующее «сильному натурализму».

¹²См., напр.: Kim, 2003: 96.

¹³Следует отметить, что в дальнейшем принимается тезис, согласно которому иллюзионизм является наиболее последовательным натуралистическим подходом к проблеме сознания. Конечно, помимо иллюзионизма, в рамках натуралистической онтологии возможны и иные стратегии ответа на проблему. Однако целью настоящего анализа не является их сравнительная оценка. Важно лишь то, что при сохранении сильных натуралистических принципов — а именно один из вариантов их экспликации будет изложен далее — возникает устойчивое теоретическое давление, в рамках которого иллюзионизм оказывается не произвольной, а осмысленной реакцией на проблему.

Предварительный вариант ответа можно извлечь из анализа вариации аргумента Юма, изложенного в первой части текста. В методологическом плане этот аргумент, в духе приоритета устойчивого опыта над единичными аномалиями, позволяет сформулировать следующие тезисы: (1) «разрыв в объяснении» может быть интерпретирован как проблема, свидетельствующая о частичности имеющегося знания, но в строгом смысле не угрожающая базовым положениям современной научной картины мира; (2) подходы, радикально расходящиеся с устойчиво подтвержденными положениями современной науки, обладают пониженным эпистемическим приоритетом и требуют более сильного обоснования в сравнении с теориями, согласующимися с имеющимся корпусом теоретических и эмпирических данных. Однако эти выводы требуют осторожности хотя бы по той причине, что рассматриваемый аргумент является индуктивным, а значит, получаемые из него следствия не являются необходимыми. Тогда для их уточнения необходимо прояснить основания, делающие эти тезисы осмысленными и обоснованными.

Обратимся к предпосылкам аргумента. Прежде всего, аргумент исходит из натуралистической установки: описание пространственно-временной реальности, предлагаемое современной наукой, основано на устойчивых и воспроизводимых опытных данных, а также теоретических обобщениях с высокой предсказательной силой. Поскольку успешное предсказание будущего опыта указывает как минимум на инструментальную силу, а как максимум — на истинность теоретических положений, можно заключить, что научная методология, ориентированная на получение воспроизводимых и интерсубъективно верифицируемых данных, является эпистемически надежным способом познания реальности. В свою очередь, научные теории образуют интегрированную объяснительную практику, в рамках которой большинство наблюдаемых явлений получает систематическое объяснение через ограниченный набор свойств и закономерностей. При этом явления, играющие объяснительную роль, обладают примечательной особенностью — они являются каузально действенными и тем самым, по крайней мере косвенно, допускают эмпирическую фиксацию. Поясним это на примерах. Допустим, у нас есть две модели объяснения грома: первая, согласно которой гром возникает вследствие мощного электрического разряда, и вторая, добавляющая к первому уточнение о причине электрического разряда — гнев Зевса. Сегодня кажется очевидным, что второе объяснение следует признать неудовлетворительным. Но почему? И ответ может состоять в том, что постулирование сущности

«Зевс» в виде структурного элемента объяснения не вносит дополнительного каузального вклада по сравнению с физическим объяснением и потому является методологически избыточным. Соответственно, нам становится доступен рабочий критерий существования: отсутствие каузальной роли у рассматриваемого явления дает веские основания для его исключения из онтологии (или пересмотра его статуса). При этом сама по себе каузальная действенность в большинстве случаев не дана нам в непосредственном наблюдении как некий атрибут явления; она всегда устанавливается и обосновывается в границах определенной теоретической схемы. Иными словами, сущность признается каузально действенной лишь постольку, поскольку она фигурирует в качестве незаменимого элемента в рамках успешной научной теории, обладающей предсказательной и объяснительной силой. Следовательно, мы должны уточнить этот критерий: признание существования явления оправдано ровно в той мере, в какой это явление необходимо для объяснения феноменов в рамках современной науки, где его каузальный вклад получает эмпирическое и теоретическое обоснование.

Итак, именно наука является той путеводной нитью, позволяющей зафиксировать, что существует, а что — нет. Принятие этой установки позволяет отсеять те подходы, которые постулируют существование сверхъестественных сущностей — таких, чье действие не может быть вписано в каузальную структуру мира. В свою очередь, естественным следует считать то, что потенциально может быть зафиксировано в качестве каузально действенного; все, что не является естественным, оказывается за пределами натуралистической онтологии¹⁴. Вместе с тем наиболее успешные современные научные теории предполагают физическое объяснение или базируются на нем, что дает основания для более сильного утверждения, согласно которому естественные сущности в конечном счете являются физическими. А учитывая, что эти сущности

¹⁴Поскольку главной задачей этого раздела является экспликация принципов натуралистической онтологии — причем в том варианте, который ведет к иллюзионизму, — то мы не будем подробно останавливаться на различных способах классификации натурализма. Тем не менее упомянуть об этом стоит, так как термин очень туманен. Понимание натуралистической онтологии, изложенное до настоящей сноски, можно назвать «слабым натурализмом» или «натурализмом по умолчанию». Как можно заметить, слабый натурализм характеризуется прежде всего следующими тезисами:

- реальность исчерпывается естественными сущностями;
- единственным эпистемически надежным способом познания реальности является научный метод.

вплетены в каузальную структуру реальности, принимается следующее допущение: в идеализированном завершении науки физическая картина мира окажется каузально замкнутой¹⁵ — то есть для каждого физического события существует достаточная физическая причина¹⁶. В таком случае постулирование нефизических каузально релевантных сущностей либо избыточно, либо теоретически неустойчиво, поскольку вступает в конфликт с успешной объяснительной практикой. А гипотезы, радикально расходящиеся с этим корпусом знаний, имеют низкую эпистемическую правдоподобность, поскольку для их принятия требуется достаточно сильное свидетельство, чтобы перевесить совокупность оснований, поддерживающих современную научную картину мира¹⁷.

¹⁵Это допущение, обычно называемое принципом каузальной замкнутости физического, получает косвенную поддержку из практики научного объяснения: успешные объяснительные модели систематически апеллируют к физическим причинам и не требуют обращения к нефизическим каузальным сущностям. Иными словами, данный тезис опирается на индуктивное обобщение опыта научного познания.

¹⁶Данную версию натуралистической онтологии уместно обозначить как «сильный натурализм» или, в более традиционном варианте, «физикализм». Физикализм, помимо тезисов слабого натурализма, в своем базовом виде характеризуется следующими положениями:

- естественные сущности либо являются физическими, либо необходимо зависимы от физического;
- физический мир каузально замкнут, то есть у каждого физического события есть достаточная физическая причина.

Зависимость явлений от физического, отраженная в первом тезисе, может быть задана с помощью супервентности или фундирования (*grounding*). Супервентность фиксирует модальную зависимость (невозможность различия высокоуровневых свойств без соответствующего отличия в физических свойствах (Чалмерс, Васильев, 2013: 54–62)), тогда как фундирование выражает более сильное отношение метафизического основания (*in situ* чезо) и потому в большей степени соответствует требованию объяснительной достаточности (Fine, 2022). В дальнейшем нас будет интересовать именно сильный натурализм.

¹⁷Привлечение байесовского анализа делает эти рассуждения формально более прозрачными. Пусть H — гипотеза о том, что феноменальное сознание является нефизической сущностью, а E — интроспективное свидетельство (например, феноменальный отчет). Априорная вероятность $P(H)$ — то есть вероятность H при условии фонового научного знания, но до учета E — оказывается низкой, поскольку H плохо согласуется с имеющимся знанием. Согласно теореме Байеса, апостериорная вероятность $P(H|E)$ определяется произведением априорной вероятности $P(H)$ на правдоподобие $P(E|H)$, деленным на $P(E)$; поэтому при низком $P(H)$ для того, чтобы $P(H|E)$ приняла достаточно высокое значение, свидетельство E должно обладать высоким отношением правдоподобия $P(E|H)/P(E|-H)$. Иными словами, высокая апостериорная вероятность при низкой априорной возможна лишь в том случае, если свидетельство E существенно более вероятно при H , чем при ее отрицании.

В отношении сознания применение этих принципов оказывается проблематичным и не дает однозначного результата. Соответственно, дискуссия порождается спорным эпистемическим статусом сознания: реалисты считают, что явленность феноменального опыта оказывается свидетельством, достаточным для признания его уникальности, а физикалисты — нет. Отрицательный ответ физикалистов, кроме уже упомянутых доводов, может быть подкреплён рассуждениями самих реалистов. Если философский зомби — физически и функционально идентичный двойник — возможен, то редуктивному объяснению поддаются не только когнитивные процессы, поведение агента, но и феноменальные убеждения. В таком случае убеждение в существовании сознания может быть *разоблачено*¹⁸, поскольку существует альтернативное объяснение, апеллирующее к стратегии вывода к лучшему объяснению, согласно которому феноменальные свойства интерпретируются как плод интроспективного искажения. Иными словами, иллюзионисты не только считают, что физикалистское объяснение более вероятно, чем известные альтернативы, — а потому рационально не отвергать физикализм до появления достаточно сильных свидетельств, ему противоречащих, — но и предлагают модель объяснения, в которой, по задумке, даже постановка проблемы согласуется с натуралистической онтологией.

Таким образом, экспликация принципов сильного натурализма показывает, что в его рамках проблема сознания приобретает «трудный» статус не случайно, а как следствие наложенных онтологических и методологических ограничений; иллюзионизм же возникает как стратегия минимизации онтологических обязательств.

¹⁸ Аргумент разоблачения можно изложить следующим образом.

(1) Если убеждение в существовании P может быть объяснено без обращения к P , то постулирование P не является необходимым для объяснения данного убеждения и включение P в онтологию необоснованно.

(2) Убеждение в существовании P может быть объяснено без обращения к P .

(3) Следовательно, постулирование P не является необходимым для объяснения данного убеждения, и включение P в онтологию необоснованно.

Разумеется, в такой общей формулировке аргумент сталкивается с очевидными возражениями: без дополнительных оговорок он угрожал бы разоблачением практически любой сущности. Его корректное применение требует, чтобы P не обладало независимыми свидетельствами в свою пользу, а его априорная вероятность, — оцениваемая относительно фонового знания, — была достаточно низкой. Именно эта ситуация, с точки зрения многих физикалистов, имеет место в случае аномального сознания. При отсутствии независимых свидетельств, способных компенсировать низкую правдоподобность, аргумент от разоблачения сохраняет свою силу.

2.3. ФЕНОМЕНАЛИСТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

В предыдущем разделе было показано, что в рамках сильного натурализма реалист не располагает достаточными основаниями для приписывания сознанию особого онтологического статуса. Однако это утверждение не является нейтральным: оно опирается на специфические эпистемические критерии, внутренние для натуралистической концептуальной схемы. В таком случае способ концептуализации реальности, предполагаемый натуралистами, не является единственно возможным. Альтернативную стратегию задает феноменалистическая онтология, исходящая из иных критериев существования и познания. Цель настоящего раздела — выяснить, почему многие философы считают саму явленность феноменального опыта достаточным свидетельством для признания его уникальности. В свою очередь, это приблизит нас к пониманию того, что делает реализм осмысленной позицией.

Показательным примером естественности рассматриваемой концептуальной схемы являются рассуждения Р. Декарта, в которых он демонстрирует, что отличительная черта состояний сознания — их явленность субъекту: даже если акт сомнения ведет к признанию ложности конкретных переживаний, феноменальная кажимость ощущений остается достоверной¹⁹. Взяв на вооружение это открытие Декарта, мы можем прийти к распространенному среди реалистов выводу: если для ментальных состояний существенно то, как они представлены в опыте с перспективы первого лица, то принципы натурализма, исходящие из установки на объективное описание и интересубъективные критерии верификации знания, оказываются недостаточными для полного объяснения внутренних состояний. Более того, поскольку явленность феноменальных переживаний обеспечивает их несомненность, то убеждение в существовании субъективного опыта может быть расценено как наиболее эпистемически надежное из всех имеющихся и тем самым препятствующее принятию радикальных скептических гипотез — в частности, абсолютного нигилизма, согласно которому ничего не существует²⁰ (Brown, 2022).

¹⁹Выражаясь словами Декарта, «достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваю» (Декарт, 1989–1994: 25).

²⁰К. Браун считает, что отказ от реализма в отношении феноменального сознания влечет за собой неприемлемый эпистемологический вывод — абсолютный нигилизм. Он предлагает следующий аргумент.

(1) Если иллюзионизм является возможно истинным, то наша эпистемическая ситуация совместима с возможной истинностью абсолютного нигилизма.

Итак, особенность феноменальных состояний позволяет выявить способ концептуализации реальности, который исходит из признания наличия особого эпистемического элемента — базовых убеждений. Их роль в объяснении знания и опыта станет яснее, если мы уточним само это понятие: базовыми можно считать убеждения, которые не поддаются сомнению и лежат в основе иных (второпорядковых) убеждений, делая систему убеждения, а также действия агента, осмысленными и обоснованными²¹. Например, базовым можно считать убеждение в том, что агент видит тот или иной объект. Пропозиция «Я вижу красную розу» не нуждается в опосредованном обосновании²² и не может быть осмысленно подвергнута сомнению, но ее принятие делает осмысленным и обоснованным, например, уход за садом (причем обосновывается как убеждение в необходимости ухода, так и полив цветов, то есть совершаемое действие). Конечно, как и любое убеждение, оно может оказаться ложным. Предположим, что я пишу этот текст в мире патнэмовских мозгов в бочке. Я могу допустить теоретическую возможность ложности моих убеждений и рассуждать о правдоподобности симуляции — и может даже так оказаться, что все, представляющееся мне очевидно истинным, является проделкой Злого Гения. Однако все же несомненно, что я вижу

(2) Наша эпистемическая ситуация несовместима с возможной истинностью абсолютного нигилизма.

(3) Следовательно, иллюзионизм не является возможно истинным.

О том, почему мы можем принять посылку (1), речь шла в предыдущем разделе, поэтому наибольший интерес вызывает посылка (2). Браун исходит из того, что существуют такие эпистемологические позиции, допущение которых подрывает саму возможность знания. Абсолютный нигилизм является именно такой позицией: если он эпистемически возможен, то мы не можем обоснованно утверждать, что существует хоть что-либо, включая наши собственные убеждения. Поэтому хороший эпистемолог может обоснованно сомневаться далеко не во всем, и этот предел сомнения пролегает гораздо раньше, чем мы доходим до абсолютного нигилизма. Если же мы переходим черту, то допускаем возможность истинности позиции, которая, с точки зрения Брауна, является абсурдной. Сомневаясь в существовании феноменального сознания, иллюционисты переходят такую черту, за которой уже невозможно заблокировать сценарий, где не существует вообще ничего. Поскольку эпистемическая возможность иллюзионизма влечет за собой эпистемическую возможность абсолютного нигилизма, а последняя ложна, мы можем обоснованно исключить иллюзионизм как эпистемически возможную позицию.

²¹Такой фундаменталистский концепт отстаивают многие как классические, так и современные философы. В таком случае даже экспликация понятия базового убеждения и того, зачем оно используется, позволит лучше понять, почему квалиа-реализм может казаться очевидно истинным или позицией по умолчанию.

²²Как считает Чалмерс, такие убеждения имеют *prima facie* обоснование, а связь между переживанием и подобным убеждением — не каузальная, а конститутивная (Chalmers, 2003).

этот текст. Таким образом, несомненность базовых убеждений позволяет им выступать в виде эпистемической основы, не делая при этом их априори истинными. Несмотря на возможность их ложности, базовым убеждениям мы склонны доверять, поскольку зачастую они успешно выполняют свою фундаментальную роль: на их основе выстраивается система убеждений, которая представляется когерентной.

Однако является ли убеждение в реальности феноменального переживания базовым? Ответ можно дать положительный — и аргумент Декарта служит тому подтверждением. Причем базовые убеждения о феноменальных состояниях отличаются особой эпистемической достоверностью: они не только несомненны, но еще и представляются перманентно истинными — в их случае различие между кажимостью и реальностью теряет смысл. Для восприятия внешнего объекта вопрос «каково это — видеть красное?» отличен от вопроса «действительно ли там красное?». Но для феноменального состояния «мне больно» эти вопросы совпадают: быть в состоянии боли — значит иметь переживание боли; здесь явление и его сущность неразделимы (Kierke, 1980: 146–149). Стремясь объяснить эту особенность, отличающую имманентные переживания от восприятия внешних объектов, многие философы постулируют наличие привилегированного эпистемического доступа субъекта к феноменальным состояниям, который делает возможным формирование базовых убеждений, обосновывающихся непосредственно.

При пояснении статуса базовых убеждений возникает еще один вопрос: как соотносятся базовые убеждения со здравым смыслом? Можем ли мы их отождествить? В данном случае ответ должен быть отрицательным. Хрестоматийным примером здравого смысла является пропозиция «Внешний мир существует». Но это убеждение, во-первых, может быть подвергнуто сомнению, а во-вторых, его можно обосновать, как, к примеру, это делал Мур — сославшись на пропозицию «Вот одна рука, вот — другая», за которой имплицитно содержится базовое убеждение «Я вижу руку». Тогда здравый смысл можно понимать как совокупность производных убеждений второго порядка, которые разделяются большинством людей ввиду их кажущейся очевидности, возникающей из устойчивой и непосредственной связи с базовыми убеждениями²³.

²³В отличие от базовых убеждений, убеждения здравого смысла допускают сомнение и дальнейшее обоснование, однако не сводятся к любым широко распространенным мнениям. Как выяснится далее, к ним относятся лишь те убеждения, которые сохраняют устойчивую связь с базовыми убеждениями, воспроизводятся в опыте и задают дорефлексивные ожидания относительно его структуры; теоретические обобщения и ис-

Однако почему обоснование, апеллирующее к базовым убеждениям, кажется очевидным? Ведь из убеждения о том, что передо мной находится некоторый объект, не следует с необходимостью вывод о существовании внешнего мира. Тем не менее подобные убеждения воспринимаются как устойчивые и надежные, несмотря на то что мыслимы (то есть концептуально и логически непротиворечивы) альтернативы, при которых соответствующие ожидания не оправдываются. Сторонник феноменалистической онтологии может объяснить это тем, что повторяемость базовых убеждений приводит к формированию дорефлексивных ожиданий относительно структуры будущего опыта (Васильев, 2014). Фиксируя устойчивые элементы опыта, субъект не только способен их воспроизводить, но и проецирует их на последующие ситуации. Так, исходя из регулярного подтверждения присутствия объекта в том месте, где он был оставлен, формируется ожидание его сохранения и в дальнейшем опыте. Таким образом, благодаря базовым убеждениям и их регулярному подтверждению в опыте формируются убеждения здравого смысла. В рамках феноменалистической онтологии именно такие убеждения выполняют роль онтологических установок, задающих основные ожидания относительно структуры реальности. В этом смысле онтологические установки не конституируют объекты опыта, а проясняют, как объекты должны вести себя в опыте.

Именно в таком ключе можно интерпретировать и муровский аргумент: его демонстративный характер опирается на апелляцию к тем устойчивым ожиданиям, которые формируются на основе базовых убеждений. Это позволяет вернуться к ранее сделанному замечанию о том, что, несмотря на свою полемическую ограниченность, данный аргумент не может быть просто отвергнут как ложный. Действительно, если предположение о том, что иллюзионизм и реализм непосредственно не противоречат друг другу, верно, то не удивительно, почему муровский аргумент так убедителен для реалистов, а возражения иллюзионистов против муровского аргумента сводятся прежде всего к апелляции к альтернативной модели объяснения. И пройденный нами путь позволяет понять, почему муровский аргумент является убедительным в пределах феноменалистической онтологии. Обратимся к версии муровского аргумента, которую предлагает Д. Столджар (Stoljar, 2021).

(1) Мне больно.

торически преходящие представления, не обладающие такой опорой, к здравому смыслу не относятся.

(2) Если мне больно, то иллюзионизм ложен.

(3) Иллюзионизм ложен.

Первая посылка — это пример базового убеждения о феноменальных состояниях, которое, в отличие от базовых убеждений о внешнем мире, представляется перманентно истинным. Именно ее статус, как мы выяснили, делает позицию реалиста осмысленной. Однако статус второй посылки спорен даже в пределах феноменалистической онтологии. Естественное возражение против второй посылки будет заключаться в том, что иллюзионист не отрицает наличие некоторого переживания: он не согласен лишь со статусом, которым квалиа-реалисты его наделяют. Действительно, если иллюзионист отрицает наличие того, что люди ощущают боль, то его позиция попросту абсурдна, поэтому аргумент нуждается в некотором уточнении. Рассмотрим следующий вариант аргумента.

(1) Я отличаю ноющую боль от пульсирующей.

(2) Если иллюзионизм верен, то я не могу отличить ноющую боль от пульсирующей.

(3) Иллюзионизм ложен.

Для начала проясним статус первой посылки: является ли ее содержание базовым убеждением? Ответ менее очевиден, чем в случае варианта Столджара, но все же он положительный, ведь у меня, например, может быть ноющая мигрень и пульсирующая боль в пальце после пореза. Этот вариант посылки удачен также тем, что он выражает иллюзионистскую интуицию: мы неизбежно концептуализируем переживаемые ментальные состояния. Но, несмотря на концептуализацию, я способен отличить одно состояние от другого благодаря сущностным свойствам переживаний, ведь эти различия зачастую фиксируются интроспективно без знания функциональных и физиологических особенностей устройства организма. В этом и заключается особенность данного варианта аргумента — в нем акцент делается на качественном многообразии опыта, которое иллюзионист должен отрицать.

Однако аргумент от этого не перестает быть демонстративным: он по-прежнему опирается на предпосылки, которых иллюзионист не примет²⁴. Что же в таком случае он дает, если изначальная цель — опровержение

²⁴В частности, иллюзионист, вероятно, не согласится с посылкой (2), отметив, что мы можем различать состояния боли — и действительно различаем их, — однако само это различие не требует постулирования особых феноменальных качеств: оно исчерпывающе объясняется различиями в каузальных, функциональных и нейрофизиологических характеристиках соответствующих состояний.

иллюзионизма — не достигается? Его демонстративная ценность в ином: он наглядно показывает, что феноменальное сознание выступает онтологическим обязательством феноменалистической онтологии. Иными словами, приняв даже некоторые установки этой концептуальной схемы, мы с неизбежностью оказываемся квалиа-реалистами.

Таким образом, в границах феноменалистической онтологии вопрос о существовании сознания не является открытым — он предрешен самой установкой на приоритет явленного опыта и эпистемическим статусом убеждений о феноменальном опыте. Это не опровергает иллюзионизм, но становится понятно, почему для многих философов явленность переживаний служит достаточным свидетельством их уникальности. В таком случае реализм оказывается не теоретически проблемной позицией, а естественным следствием прояснения ментальной географии.

3.1. МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ДУАЛИЗМ КАК СПОСОБ МЫСЛИТЬ ПРОБЛЕМУ СОЗНАНИЯ

Проведенный анализ показывает, что противостояние реализма и иллюзионизма не может быть разрешено на уровне отдельных аргументов или уточнения эмпирических данных. Причина этого состоит в более глубоком расхождении — в различии эпистемических и онтологических оснований, задающих несовпадающие критерии того, что нуждается в объяснении и что вообще может считаться релевантным объяснением. Соответствующие подходы не просто предлагают различные ответы на один и тот же вопрос, но исходят из конкурирующих метатеоретических установок: критерии, признаваемые достаточными в рамках одной концептуальной схемы, систематически отвергаются в рамках другой. В результате любая попытка опровергнуть иллюзионизм средствами феноменалистической онтологии (например, через апелляцию к непосредственной данности опыта), — равно как и попытка доказать иллюзорность феноменальности в рамках сильного натурализма, — оказывается методологически круговой: аргументация в каждом случае опирается на те самые принципы, которые и составляют предмет спора. Тем самым конфликт оказывается не столько онтологическим, сколько метатеоретическим.

Вместе с тем признание различия критериев объяснения не требует считать соответствующие онтологические модели строго взаимоисключающими. Так, принцип каузальной замкнутости физического может приниматься не только сильным натуралистом, но и сторонником феноменалистической онтологии (Васильев, 2014); расхождения касаются

прежде всего того, что именно считать успешным объяснением и, соответственно, какие сущности должны быть включены в онтологию. В этом смысле различие между рассматриваемыми подходами может указывать не столько на необходимость окончательного выбора между альтернативными онтологиями, сколько на ограниченность каждой из них как частичной схемы концептуализации реальности. Тогда «трудность» проблемы сознания оказывается обусловлена не только пределами натуралистического объяснения, но и устойчивостью феноменальных убеждений, являющихся неотъемлемым элементом феноменалистической онтологии.

Эти выводы закономерно приводят к следующему вопросу: являются ли рассматриваемые онтологии когерентными²⁵ и может ли быть предложена такая онтологическая модель, которая лишена недостатков как реалистской, так иллюзионистской стратегии, при этом согласующая натурализм с феноменальными убеждениями? Именно от решения поставленного метатеоретического вопроса зависит содержание ответа на проблему «сознание-тело», что делает внутренние дискуссии между реалистами и иллюзионистами вторичными по сравнению с дискуссией о натуралистических и феноменалистических критериях предполагаемой теории сознания. Ответ на поставленный вопрос предполагает рассмотрение двух возможностей. Первая возможность состоит в том, что одна из онтологий обладает эпистемическим приоритетом и может

²⁵Анализ, проведенный ранее, нельзя назвать исчерпывающим — принципы феноменалистической онтологии (как, впрочем, и натуралистической) нуждаются в дальнейшей экспликации. Поэтому становится очевидной одна из главных задач излагаемого способа мыслить проблему — прояснение онтологических моделей и их возможностей. Одно из возможных возражений состоит в том, что феноменалистическая онтология не может рассматриваться как соперничающая с натуралистической, поскольку натурализм обладает эпистемическим приоритетом в силу успеха науки, тогда как статус феноменалистической онтологии как объяснительной практики остается спорным. В этом случае возникает вопрос о критериях ее легитимности. Как показывает анализ дискуссии между иллюзионистами и реалистами, апелляция к эмпирическим данным не позволяет разрешить спор о природе сознания, поскольку одни и те же данные допускают конкурирующие интерпретации. Соответственно, уместно предположить, что условием признания онтологии становится ее когерентность: если концептуальная схема внутренне непротиворечива и способна систематически описывать соответствующий класс феноменов, этого достаточно для ее эпистемической оправданности. Есть основания считать, что и феноменалистическая, и натуралистическая онтологии когерентны, а потому легитимны, что принимается в дальнейшем. В свою очередь, поскольку отсутствуют исчерпывающие основания для предпочтения одной из них, стратегия элиминации конкурирующей онтологической модели оказывается преждевременной.

служить основанием для редукции другой. Однако, как было показано выше, такая стратегия не является нейтральной по отношению к дискуссии. Редукция одной концептуальной схемы к другой не решает проблему, а лишь переопределяет ее условия, исключая те характеристики ментального, которые не могут быть выражены в терминах принимаемой онтологии. В противном случае не возникал бы «разрыв в объяснении» и, как следствие, сама проблема сознания не казалась бы такой загадочной. Вторая возможность заключается в построении синоптической онтологии, способной объединить элементы феноменистической и натуралистической перспектив. Тем не менее при отсутствии независимых оснований для такого синтеза данная стратегия остается лишь программным требованием, а сама возможность ее реализации не прояснена. В условиях, когда ни редукция, ни синтез не представляются обоснованными, лучший из оставшихся вариантов — метатеоретический дуализм, допускающий сосуществование феноменистической и натуралистической онтологий как соперничающих концептуальных схем²⁶. При таком взгляде на проблему антиномичность компатибилистской позиции снимается благодаря возможности отнесения образующих эту позицию тезисов к разным онтологическим моделям.

Безусловно, такой ход нельзя назвать решением в строгом смысле этого слова. Функция метатеоретического дуализма заключается в том, чтобы удержать в поле внимания антиномичность, коренящуюся не в содержании самих подходов, а в различии онтологических и эпистемологических оснований, из которых они вырастают. Сам факт рассматриваемой дискуссии указывает на нерасчлененность предпосылок, имплицитно принимающихся исследователями сознания. Тогда задача философского анализа — прояснение тех концептуальных схем, в границах которых эти позиции становятся осмысленными²⁷. Появ-

²⁶Метатеоретический дуализм, таким образом, следует из того, что:

- (1) реализм и иллюзионизм опираются на конкурирующие и несводимые друг к другу метатеоретические критерии;
- (2) эти критерии не располагают полностью нейтральным обоснованием вне соответствующей концептуальной схемы;
- (3) редукция одной схемы к другой не является нейтральной и ведет к изменению предмета объяснения, исключая феномены, не удовлетворяющие ее критериям;
- (4) построение синоптической онтологии, объединяющей обе перспективы, в настоящее время не имеет оснований.

²⁷Из этого следуют и нормативные ограничения: натуралистически ориентированное исследование может опираться на методологический иллюзионизм; в свою очередь, реалистическая позиция требует учета возможностей феноменистической онтологии и ее

ление способов редукции одной модели к другой или синоптической онтологии (если это возможно) могло бы устранить необходимость в таком дуализме. До тех пор метатеоретический дуализм остается не столько решением, сколько *способом мыслить проблему* и учитывать частичность знания с предельной ясностью. При этом, конечно, существует вероятность того, что обсуждаемая антиномичность — следствие эпистемических границ, преодолеть которые познающий агент принципиально не сможет. В таком случае (и только таком) метатеоретический дуализм стоит признать не только способом мыслить проблему сознания, но и окончательным решением. Тогда стремление понять субъективный феномен объективно следует расценить как догматическое, а все, что останется исследователям, — искать частичные ответы на двух доступных для концептуализации «слоях» описания: стороннику феноменалистической онтологии — прояснять противоречия коренных убеждений и выстраивать картину реальности, в которую мы должны верить, а натуралисту — исследовать скоррелированные с этими убеждениями закономерности. В общем, метатеоретический дуализм может оказаться как лестницей, позволяющей подняться до исчерпывающей теории сознания, так и конечным способом рассуждать о сознании.

3.2. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленные рассуждения не столько предлагают окончательное решение проблемы сознания, сколько указывают на необходимость прояснения границ осмысленного исследования в этой области. Мы располагаем значительным знанием о сознании, однако его пределы остаются неясными, и претензия на их полное преодоление рискует обернуться догматизмом, особенно в контексте умозрительного анализа.

пределов, задаваемых структурой опыта. Следует, однако, напомнить, что в данном случае имплицитно принимается тезис, согласно которому иллюзионизм является наиболее последовательным натуралистическим подходом к проблеме сознания. Вопрос о том, так ли это, требует отдельного рассмотрения и может быть решен в рамках анализа самой натуралистической онтологии. Если же окажется, что иллюзионизм не является таким подходом, то это само по себе не является основанием для допущения альтернативной онтологической модели (и тем самым метатеоретического плюрализма), поскольку в пределах натуралистической онтологии критерии объяснения должны быть едиными для всех теоретических подходов; аналогичным образом, в пределах феноменалистической онтологии должен быть предложен набор критериев, не допускающий их произвольной вариации. В этом смысле и различия в определениях феноменального сознания отражают принимаемые онтологические рамки и тем самым обусловлены критериями, задаваемыми в пределах соответствующей онтологии.

В этой связи обращение к метатеоретическому уровню оказывается не просто полезным, но необходимым: именно здесь проясняются критерии и границы теории сознания, а также условия осмысленности самой концептуальной схемы, в рамках которой она формулируется. Признание феноменилистической и натуралистической онтологий как содержательных и когерентных позволяет избежать преждевременной элиминации одной из них и сохранить пространство для теоретической работы. Возможно, дальнейшее развитие философии сознания связано не столько с окончательным решением проблемы, сколько с уточнением тех оснований, на которых она формулируется и обсуждается.

ЛИТЕРАТУРА

- Васильев В. В.* Сознание и вещи : очерк феноменилистической онтологии. — М. : Книжный дом «Либроком», 2014.
- Васильев В. В.* Есть ли кризис в аналитической философии сознания? // Сознание, тело, интеллект и язык в эпоху когнитивных технологий : тезисы докладов (МВIL-2023) / под ред. В. А. Лекторского. — Пятигорск : Издательство ПГУ, 2023. — С. 10–12.
- Горбачев М. Д.* Иллюзионистская теория сознания : границы и перспективы развития : дис. ... канд. филос. наук : 5.7.1 / Горбачев М. Д. — НИУ ВШЭ, 2025.
- Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / пер. с лат. С. Я. Шейман-Топштейн ; примеч. В. В. Соколова // Сочинения. В 2 т. / под ред. В. В. Соколова ; сост. В. В. Соколова. — М. : Мысль, 1989–1994. — С. 3–72.
- Кузнецов А. В.* Элиминация феноменального сознания и его возможность // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2024. — Т. 48, № 2. — С. 27–45.
- Логинов Е. В.* Опровергает ли муровский аргумент иллюзионизм? // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2024. — Т. 48, № 2. — С. 46–69.
- Павлов А. С.* «Новое мистерианство» Колина Макгинна : почему мы не можем решить проблему «сознание-тело»? — М. : Ленанд, 2023.
- Перебум Д.* Жизнь после свободы воли // Финиковый компот. — 2015. — № 9. — С. 57–60.
- Сечацкая М. А.* Почему разрыв в объяснении не является решающим аргументом против натурализма в философии сознания // Эпистемология и философия науки. — 2015. — Т. 44, № 2. — С. 125–135.
- Чалмерс Д.* Сознательный ум : в поисках фундаментальной теории / пер. с англ. В. В. Васильева. — М. : Книжный дом «Либроком», 2013.

- Юм Д. Исследование о человеческом познании / пер. с англ. С. И. Церетели // Сочинения. В 2 т. Т. 2. — 2-е изд. — М. : Мысль, 1996. — С. 3–314.
- Brown C. D. Why Illusionism about Consciousness is Unbelievable // Ratio. — 2022. — Vol. 35, no. 1. — P. 16–24.
- Chalmers D. J. Facing Up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. — 1995. — Vol. 2, no. 3. — P. 200–219.
- Chalmers D. J. The Content and Epistemology of Phenomenal Belief // Consciousness : New Philosophical Perspectives / ed. by Q. Smith, A. Jokic. — Oxford : Oxford University Press, 2003. — P. 220–272.
- Chalmers D. J. The Meta-Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. — 2018. — Vol. 25, no. 9/10. — P. 6–61.
- Chalmers D. J. Reality+ : Virtual Worlds and the Problems of Philosophy. — New York : W. W. Norton & Company, 2022.
- Dennett D. C. Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. — 2016. — Vol. 23, no. 11/12. — P. 65–72.
- Fine K. Guide to Ground // Metaphysical Grounding : Understanding the Structure of Reality / ed. by F. Correia, B. Schnieder. — Cambridge : Cambridge University Press, 2022. — P. 37–80.
- Frankish K. Illusionism as a Theory of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. — 2016. — Vol. 23, no. 11/12. — P. 11–39.
- Kim J. The American Origins of Philosophical Naturalism // Journal of Philosophical Research. — 2003. — Vol. 28. — P. 83–98.
- Kripke S. Naming and Necessity. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1980.
- Levine J. Materialism and Qualia : The Explanatory Gap // Pacific Philosophical Quarterly. — 1983. — Vol. 64, no. 4. — P. 354–361.
- McGinn C. Can We Solve Mind-Body Problem? // Mind. — 1989. — Vol. 98, no. 391. — P. 349–366.
- Prinz J. Against Illusionism // Illusionism as a Theory of Consciousness / ed. by K. Frankish. — Luton : Andrews (UK), 2017. — P. 232–245.
- Sellars W. S. Philosophy and the Scientific Image of Man // Science, Perception, and Reality. — Atascadero : Ridgeview Publishing Company, 1991. — P. 1–40.
- Stoljar D. Ignorance and Imagination : The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness. — New York : Oxford University Press, 2006.
- Stoljar D. Realism vs Equilibrism about Philosophy // Syzythesis. — 2021. — Vol. VIII. — P. 67–88.

Melnikov, D. R. 2026. "Fenomenal'noye soznaniye: yavlennaya dannost' ili illyuziya, porozhdennaya prirodoy? [Phenomenal Consciousness: A Manifest Givenness or an Illusion Engendered by Nature?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 247–279.

DANIL MELNIKOV

MA STUDENT IN PHILOSOPHY

SOUTHERN FEDERAL UNIVERSITY (ROSTOV-ON-DON, RUSSIA); ORCID: 0009-0003-8546-9042

PHENOMENAL CONSCIOUSNESS: A MANIFEST GIVENNESS OR AN ILLUSION ENGENDERED BY NATURE?

Submitted: Aug. 21, 2025. Reviewed: Feb. 20, 2026. Accepted: Apr. 12, 2026.

Abstract: In this paper I discuss the problem of the incompatibility of phenomenal consciousness with a naturalistic ontology. In the first part, I examine the classic challenges of contemporary philosophy of mind and analyze the internal contradictions of the compatibilist position, which holds that realism about phenomenal consciousness can be reconciled with naturalism. Drawing on a naturalistic interpretation of David Hume's argument on the impossibility of miracles and other naturalist considerations, I demonstrate the methodological instability of any conclusions derived from an analysis of phenomenal intuitions. In the second part, I survey the debate surrounding the meta-problem of consciousness, with particular attention to the illusionist approach that interprets phenomenal consciousness as the product of an introspective illusion. I present the key arguments of illusionists — centered on the thesis of introspective distortion — and the counterarguments of realists, showing that the primary vulnerability of illusionism lies in the radical epistemic standards its proponents impose on phenomenality. Nevertheless, this critique of illusionism also falls short of its intended goal. In the third part, I show that illusionism and realism presuppose different ontological models — naturalistic and phenomenalistic — and formulate the meta-theoretical question of what a theory of consciousness should be. In conclusion, I propose resolving the previously analyzed problem by disentangling phenomenalistic and naturalistic ontologies.

Keywords: Consciousness, Philosophy of Mind, Qualia, Illusionism, Naturalism, Phenomenalistic Ontology, Philosophical Zombie.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-247-279.

REFERENCES

- Brown, C. D. 2022. "Why Illusionism about Consciousness is Unbelievable." *Ratio* 35 (1): 16–24.
- Chalmers, D. 2013. *Soznayushchiy um [The Conscious Mind]: v poiskakh fundamental'noy teorii [In Search of a Fundamental Theory]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Vasil'yev. Moskva [Moscow]: Knizhnyy dom "Librokom".
- Chalmers, D. J. 1995. "Facing Up to the Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 2 (3): 200–219.
- . 2003. "The Content and Epistemology of Phenomenal Belief." In *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, ed. by Q. Smith and A. Jokic, 220–272. Oxford: Oxford University Press.
- . 2018. "The Meta-Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 25 (9–10): 6–61.

- . 2022. *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Dennett, D. C. 2016. "Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 23 (11/12): 65–72.
- Descartes, R. *Razmyshleniya o pervoy filosofii, v koikh dokazyvayet-sya sushchestvovaniye Boga i razlichiyе mezhdu chelovecheskoy dushoy i telom [Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur]* [in Russian]. In *Sochineniya [Works]*, ed. and annot. by V. V. Sokolov, comp. V. V. Sokolov, trans. from the Latin by C. Ya. Sheyman-Topshteyn, 3–72. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Fine, K. 2022. "Guide to Ground." In *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, ed. by F. Correia and B. Schnieder, 37–80. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankish, K. 2016. "Illusionism as a Theory of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 23 (11/12): 11–39.
- Gorbachev, M. D. 2025. "Illyuzionist-skaya teoriya soznaniya [The Illusionist Theory of Consciousness]: granitsy i perspektivy razvitiya [Boundaries and Prospects of Development]" [in Russian]. PhD diss., Higher School of Economics.
- Hume, D. "Issledovaniye o chelovecheskom poznanii [An Enquiry Concerning Human Understanding]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Collected Works]*, 2nd ed., trans. from the English by S. I. Tsereteli, 3–314. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Kim, J. 2003. "The American Origins of Philosophical Naturalism." *Journal of Philosophical Research* 28:83–98.
- Kripke, S. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Kuznetsov, A. V. 2024. "Eliminatsiya fenomenal'nogo soznaniya i yego vozmozhnost' [The Elimination of Phenomenal Consciousness and Its Possibility]" [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya [Lomonosov Philosophy Journal]* 48 (2): 27–45.
- Levine, J. 1983. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap." *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (4): 354–361.
- Loginov, Ye. V. 2024. "Oprovergayet li murovskiy argument illyuzionizm? [Does Moorean Argument Refute Illusionism?]" [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya [Lomonosov Philosophy Journal]* 48 (2): 46–69.
- McGinn, C. 1989. "Can We Solve Mind-Body Problem?" *Mind* 98 (391): 349–366.
- Pavlov, A. S. 2023. "Novoye misterianstvo" Kolina Makginna [Colin McGinn's "the New Mysticism"]": pochemu my ne mozhem reshit' problemu "soznaniye-telo"? [Why Can't We Solve the Mind-Body Problem?] [In Russian]. Moskva [Moscow]: Lenand.
- Perebum, D. 2015. "Zhizn' volii svobody voli [Life after Free Will]" [in Russian]. *Finikovyy kompot [Date Palm Compote]*, no. 9, 57–60.
- Prinz, J. 2017. "Against Illusionism." In *Illusionism as a Theory of Consciousness*, ed. by K. Frankish, 232–245. Luton: Andrews (UK).
- Sekatskaya, M. A. 2015. "Pochemu razryv v ob'yasnenii ne yavlyayet-sya reshayushchim argumentom protiv naturalizma v filosofii soznaniya [Why the Explanatory Gap is not a Decisive Argument against Naturalism in Philosophy of Mind]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 44 (2): 125–135.
- Sellars, W. S. 1991. "Philosophy and the Scientific Image of Man." In *Science, Perception, and Reality*, 1–40. Atascadero: Ridgeview Publishing Company.
- Stoljar, D. 2006. *Ignorance and Imagination: The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness*. New York: Oxford University Press.

- . 2021. "Realism vs Equilibrism about Philosophy." *Syzetesis* VIII:67–88.
- Vasil'yev, V. V. 2014. *Soznaniye i veshchi [Consciousness and Things]: ocherk fenomenalisticheskoy ontologii [An Essay on Phenomenological Ontology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Knizhnyy dom "Librokom".
- . 2023. "Yest' li krizis v analiticheskoy filosofii soznaniya? [Is There a Crisis in the Analytical Philosophy of Mind?]" [in Russian]. In *Soznaniye, telo, intellekt i yazyk v epokhu kognitivnykh tekhnologiy [Mind, Body, Intelligence and Language in the Process of Cognitive Technologies] : tezisy dokladov (MBIL-2023) [Theses of Reports (MBIL-2023)]*, ed. by V. A. Lektorskiy, 10–12. Pyatigorsk: Izdatel'stvo PGU [PSU Publishing House].