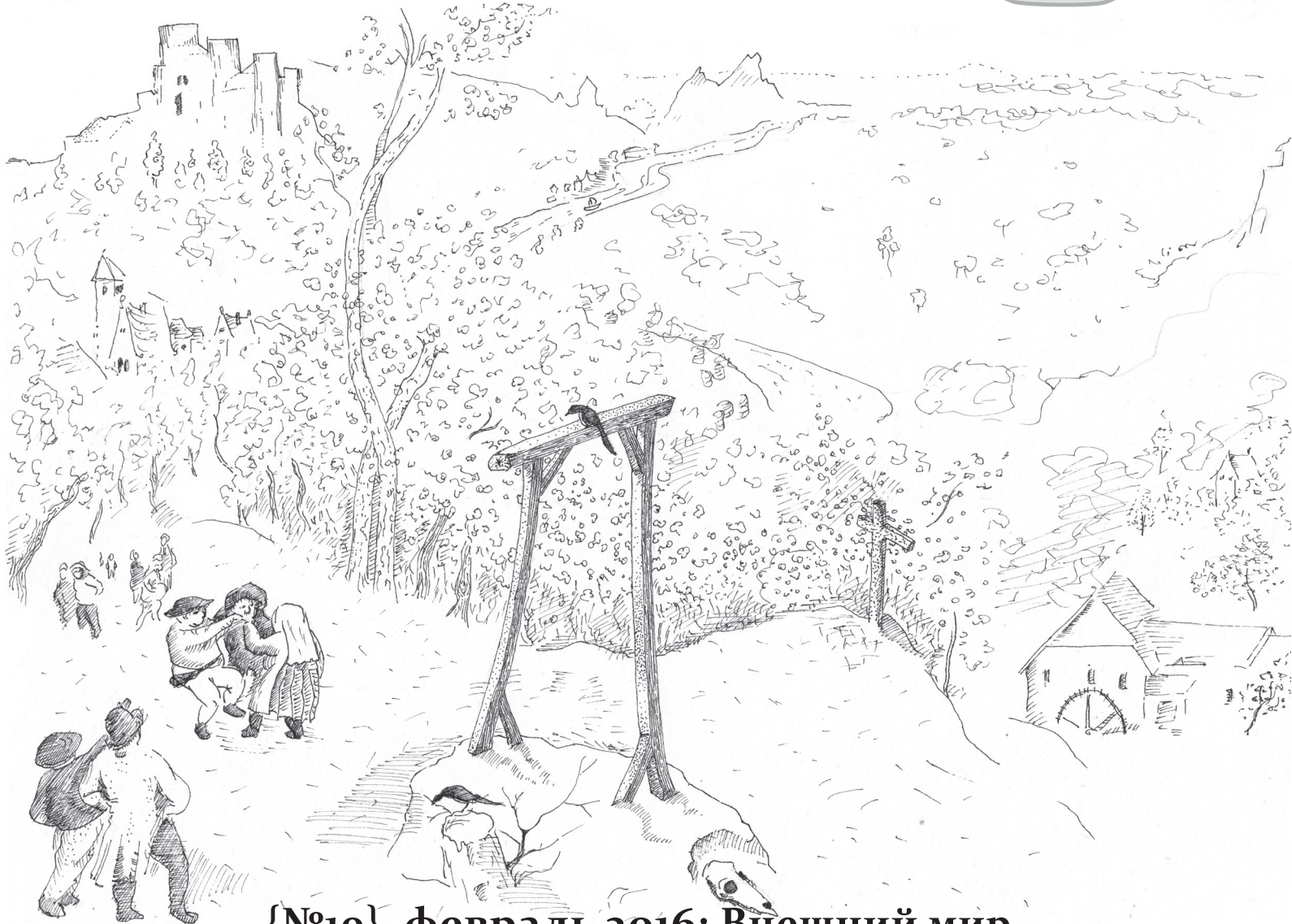


Финиковый Компот



16+



{№10}, февраль 2016: Внешний мир

Евгений Логинов. Редакторская.....	1
------------------------------------	---

ТЕМА НОМЕРА

Прологомены ко всякому будущему доказательству бытия внешнего мира.....	3
Артем Беседин. Я не обманщик!.....	9
Дмитрий Миронов. Каким должно быть доказательство внешнего мира?.....	12
Давид Апфельбаум. Как Б-г доказывает, что мир есть.....	14
Чэнь Вэйи. О корне проблемы существования внешнего мира.....	24
Наталья Сафронова. О солипсизме.....	18
Александр Мишура. Внешний мир без доказательства.....	21
Артемий Сафьян. Три кантовских аргумента.....	26
Дмитрий Волков, Олег Кулик. Ловил шарик — поймал мир.....	28
Артем Юнусов. Козлолень против бармаглота (Часть II)	32

ДИСКУССИЯ

Нина Пеньяфлор. Мистические анархисты. Перегрузка.....	41
Александр Беликов. Всем будущим «барным» теориям посвящается.....	45
Евгений Логинов. Чудовище Фрегенштейна и разрушители мифов.....	52

ИНТЕРВЬЮ

Майкл Данн. У нас все слишком хорошо получается.....	59
--	----

ПИСЬМА В РЕДАКЦИЮ

Кирилл Сапунов. О преподавании философии математикам.....	63
Иван Иванович. Увлекательность, а не стандарт.....	65

Редакторская

Иллюстрация Анастасии Паничкиной

В серьезных изданиях давно нет вступительных редакторских статей. Их заменили вводные от составителей: в этом номере будет то-то и то-то, данный феномен трактуется так-то и так-то, научная литература сообщает нам то-то, погода за бортом -50°C , полет нормальный. Но есть причина, почему мы не хотим делать ФК без редакторских.

Перечитал вступительные заметки в прошлых девяти номерах (да-да, у нас маленький юбилей) и понял, что есть кое-что, чего я не сказал про ФК, а хотел. Сначала намеревался написать, чем мы, ФК, отличаемся от других философских журналов (тем, что мы — семейный журнал, «нашего круга», «а вдруг еще кому-то интересно»). Потом — выговоренные случайно размышления о двух видах производителей (удовлетворяющих уже имеющиеся потребности и создающих новые), о глубокой связи дружбы и истины в жизни подлинного философа, о решениях и мнениях, тонкий баланс между которыми может дать нам силы твердо верить в шаткий облик демократии. Но потом понял, что об этом я либо уже писал, либо еще не готов написать. И это — страшная болезнь.

Студентами мы не любили преподавателей, которые часто говорили одно и то же. Представлялось (и мы без усталости повторяли это в разных компаниях), что у них в душе есть два пыльных мешка: в одном завалилось несколько цитат, в другом — дюжина тезисов. В ответах на любой вопрос и рассуждениях на какую угодно тему можно преуспеть, лишь слегка поднаторев в комбинировании на ощупь извлеченных из своих матерчатых утроб

фраз. Верхом изящества такие товарищи считают рассказанный к месту анекдотец. Легко догадаться, чем вызвана к жизни такая привычка — на это требуется потратить даже меньше усилий, чем на ее в себе воспитание. Дело в экономии времени и в осторожности: ученый всегда говорит только то, в чем он уверен, и в этом его отличие от шарлатана. Счастливое соотношение осторожной основательности и приносимой храбростью свежести обеспечивается ловкостью и, вероятно, талантом.

Не любили мы и принцев оригинальничания, одетых в мантии выставленного на показ социального равнодушия. Если верные себе преподаватели-магнитофоны дают студенту ясное понимание того, что от него требуется, и действительно учат чему-то конкретному, то принцы — птицы иного полета. Сегодня они могут панибратствовать и вместе с тобой смеяться над замшелостью какого-нибудь магнитофона, а завтра — отправить на пересдачу по какой-то маловразумительной причине. Самое неудачное, что может сделать управленец (а образование — это управление, а не услуга; во всяком случае, то образование, которое действительно меняет образ мысли), — задать неясные критерии проверки нечетко сформулированного задания. Один ныне известный прозаик так описывает преподавателя философии в своем дебютном романе: «Преподаватель был крепким, немного в теле парнем с уверенными нагловатыми глазами, он обладал совершенно необъятной эрудицией, был настолько переполнен знаниями, что лекции вел плохо. Стоило ему в рассказе отступить в причастный оборот — “...считавшийся до тех

пор...” или “встречавшийся ранее...”, — как он уходил от темы и возвращался к ней в лучшем случае через полчаса. Отличницы бросали авторучки, раздраженные непоследовательностью повествования; что касается редких учащихса мужского пола, то они снисходительно, — а на самом деле униженно — улыбались».

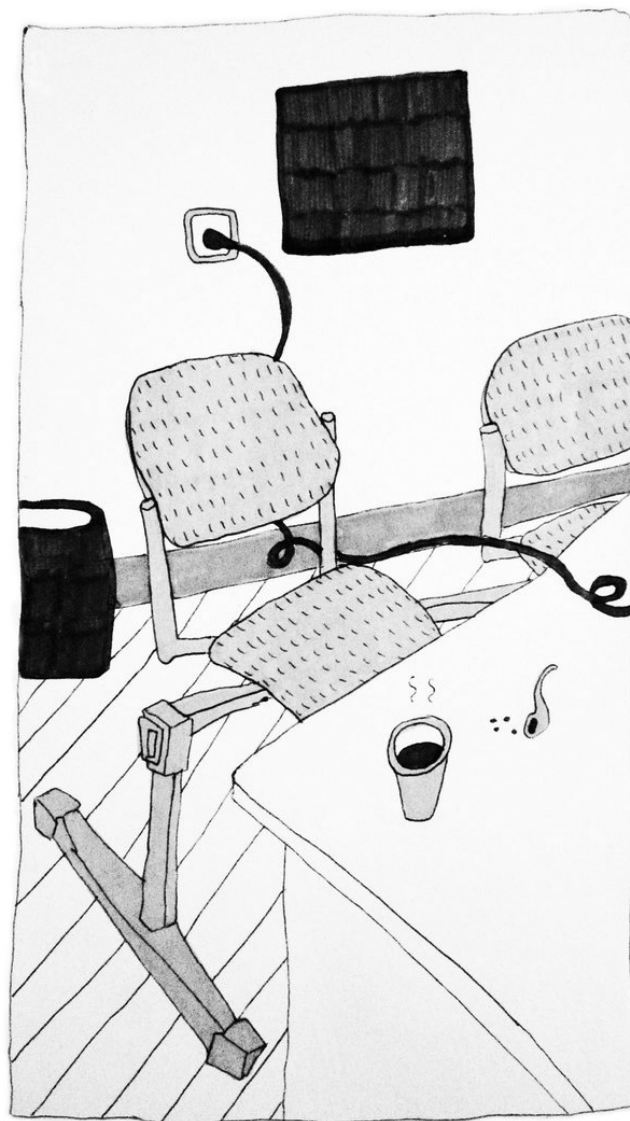
Но были те, чьи лекции мы записывали, заливали в треклисты и слушали по дороге от шершаво-белого общежития до пшенично-каштанового корпуса философского факультета МГУ. Чьи тексты мы ночами зачитывали друг другу в наших широкооконных комнатах. Чьи слова стали указателями на наших ментальных картах.

Теперь нам нужно самим читать лекции, вести исследования, писать статьи. Какими учеными и какими преподавателями мы хотим быть? Какими мы сможем стать? Пока что подготовка темы, продумывание возможных путей мысли без реализации какого-то из них до конца, удается нам куда лучше, чем позитивные результаты. Сможем ли мы учесть ошибки преподавателей и впитать мудрость наших учителей? Что делать с этой мудростью, ведь теперь совсем не годится жить чужим умом? Как написать не просто квалификационные работы, но будущие рудники цитат?

А что, если у нас не получится? Или в процессе выяснится, что мы — не хотим? Достаточно ли нам будет, скажем, вопроса: какими мы будем людьми? Сейчас он звучит гуманистической балалайкой — сможем ли мы научиться развлекаться, никому не чиня вреда на своем пути? Но достаточно ли этого? Какую форму социально приемлемого — обязательно ли? — эскапизма стоит предпочесть тогда?

Эти вопросы — не в плане возможно не лишенной красоты, но вычурной и артистичной позы. На данном этапе нашей жизни это важные вопросы, и вряд ли мы сможем быстро получить на них исчерпывающие ответы. Эти вопросы имеют отношение к философии, ведь поиск ответов на вопрос «кто мы есть?» может быть назван ее действительным делом. Но все же мы стараемся очень четко различать в философии то, что она значит для нас, и то, что она могла бы значить для всех. Первое важно, но важно и знать его место.

И это причина, по которой ФК выходит с редакторской статьей.



Евгений Логинов

Пролегомены ко всякому будущему доказательству бытия внешнего мира

Иллюстрации Анастасии Сукальской, Ксении Сайфулиной,
Маргариты Извариной и Ивана Фомина

...строго проведенный солипсизм
совпадает с чистым реализмом
Людвиг Витгенштейн

Философия — дама спокойная, к скандалам не склонная. Другое дело — ее кавалеры: им часто хочется посоветовать хорошего врача-владельца нервов. Но все же как минимум один скандал философия устроила: она решила выяснить, что же является истинным, а что — ложным. В поисках какого-то критерия, Философия разделила сущее на два полюса: сознание и бытие. С сознанием она связала достоверность, а с бытием — объективность. Но это еще более осложнило задачу обоснования знания, потому что теперь стало потребно доказательство существования бытия (или внешнего сознанию мира), чтобы субъективная достоверность сознания могла называться объективно значимой, или наукой. Тогда-то и разразился подлинный скандал. Сегодня эта проблема представляет собой узел самых разных вопросов: можно ли опровергнуть солипсизм, является ли идеализм совместимым

с нашими обыденными убеждениями, можно ли придумать ответ радикальному скептицизму, в каком смысле мы можем говорить о «внешнем» и «внутреннем», существует ли предельное обоснование знания, какую роль оно могло бы играть, если бы существовало, и даже можем ли мы жить в «Матрице»? Но началось все с Бога.

Задача артистов

В Средние века философия изучалась как на теологических факультетах, так и на факультетах искусств. *Artistae*, преподаватели факультетов искусств, занимались логикой и метафизикой, в том числе подробнейшим образом комментировали работы Аристотеля. Они обнаружили, что во многих местах христианское вероучение противоречит учению грека. Так, например, Аристотель доказывает, что все, что движется, движет что-то и само движимо чем-то. Это означает, что Бог в лучшем случае может быть назван первой причиной в этом ряду причин. Но если Он — только Первая причина, то Он не сможет далее вмешиваться в ход событий. Но как тогда быть

с Его всемогуществом, в котором *artista* не сомневались? Чтобы решить эту проблему, не уменьшая объяснительную силу каузальной модели, предложенной Аристотелем, и не обидеть теологию, философы создали различие между обустраивающим (*potentia ordinata*) и абсолютным (*potentia absoluta*) могуществами Бога. С помощью первого могущества Бог сотворил мир и установил в нем физические законы, коим Сам следует. Но иногда Он Своей волей приостанавливает действие этих законов (это люди называют чудом). Правда, абсолютное могущество ограничено законами логики, которыми даже Творец не может пренебрегать. Так, он не может создать камень черным и нечерным в один и тот же момент. Это решение может показаться излишне формальным, но именно оно открыло врата плодотворному мыслительному экспериментированию высокого и позднего Средневековья. Оно лежит в основе метода *secundum imaginationem* (согласно воображению), который активно развивался начиная с конца XIII века. Рассматривая какую-то ситуацию, мы допускаем, что нечто выпадает из общей каузальной истории (например, вода — не H_2O , а XYZ, как в эксперименте нашего современника Хилари Патнэма «Двойник Земли», который мы рассматривали в прошлом номере), а затем смотрим, что будет дальше, исходя из знаний законов физики и логики. Мы не можем снова предполагать действие *potentia absoluta* и не можем нарушать законы тождества и исключенного третьего. Целым рядом схоластов уже XVII века (Педро Уртадо де Мендоса, Томас Комптон Карлтон, Хосе де Агилар, Родриго де Арриага и многие другие) метод *secundum imaginationem* был использован для изучения вопроса, может ли Бог вложить в интеллект мысль, которая не была произведена этим интеллектом. Это легко допустить. Правда, это сильно удивит вас: вдруг подумалось, скажем, о Венере. Такая мысль не будет причинно связана с вашими прошлыми мыслями. А вот в бревно Бог мысль вложить не может, так как для мысли нужен подходящий носитель (нечто похожее имеет в виду Джон Серл, когда говорит о невозможности сильного искусственного интеллекта, о чем смотри ФК №8). А если Бог изменит бытие бревна на подходящее, то он вложит мысль уже не в бревно, а во что-то иное. Иначе нечто будет одновременно бревном и не-бревном, а это противоречие. Выходит, даже *potentia absoluta* не может сотворить Буратино без того, чтобы полностью не изменить природу полена. Если Бог может вложить мне в голову любую мысль, то почему он не может сделать этого для нескольких мыслей? То же справедливо и для чувств. Но тогда как мы можем быть уверены, что Бог не вложил нам в голову все имею-

щиеся там мысли и чувства, за которыми на самом деле не стоят внешние объекты? Это может заставить нас серьезно усомниться в наших знаниях о внешнем мире. Впрочем, не только возможность «пересадки» мыслей приводит к скептицизму. Так, философ конца XIII века Петр Иоанн Оливи попытался показать, что допущение любых способных к репрезентации (к отражению, как сказали бы советские философы) сущностей, стоящих между интеллектом и миром, приводит к скептицизму, ведь мы никогда не можем быть уверены, что какой-то одной идее или всей совокупности идей что-то соответствует.



Решение Декарта

Как выбраться из этой западни? Для этого нужно найти такую мысль, в которой даже Бог не может заставить нас усомниться. Ее и нашел Рене Декарт. Существует ли сомнение в тот момент, когда я сомневаюсь? Конечно. И ничто не может убедить меня в обратном. Значит, как минимум сомнение существует точно, и даже *potentia absoluta* ничего не может с этим сделать. Но сомнение есть модус мышления, а мышление всегда предполагает некое «Я». Я мыслю, значит, я существую. Однако я сомневаюсь, следовательно, сознаю, что мне чего-то не хватает, следовательно, у меня есть идея несовершенства. Но она логически предполагает идею совершенства. Может ли несовершенное мое Я порождать идею совершенства? Нет, так как причина должна содержать в себе больше или столько же реальности, сколько и ее действие. Это можно понять на примере механики: если не действуют другие силы, то камень будет лететь с тем ускорением, которое я

ему придал. Масса камня способна только уменьшить, но никак не увеличить его. Поэтому ничто несовершенное не может породить совершенство, а значит, ни я, ни внешний мир (о котором мы вообще еще ничего не знаем) не могут быть причинами этой идеи. Остается только один вариант — Бог. А если Бог существует и Он благ (а это часть идеи совершенства), то он нас не обманывает. Значит, за нашими идеями по большей части стоят реальные вещи.

Возражение Беркли

Все это хорошо, кроме, пожалуй, последнего шага. Благой Бог не стал бы обманывать нас относительно наших идей. Но должны ли для этого наши идеи отражать какие-то вещи? Разве недостаточно Бога, нас самих и наших идей? Именно так думал Джордж Беркли. Мы просто не можем представить себе «вещь саму по себе», ведь сам акт представления «привязывает» представленное к нам, делает его идеей, а не вещью. Можно сказать, что когда мы говорим о чем-то внешнем, то говорим о том общем, что мы можем абстрагировать из всех наших идей о внешнем мире. Но что это? Мы просто не можем себе это представить, как не можем представить себе никакого «человека» вообще или «треугольника» вообще, а всегда представляем конкретного человека и конкретный треугольник. Значит, никакого внешнего мира нет, и не надо, а существовать для чувственных вещей — значит быть воспринимаемыми. Каждый может испытать тут силу своего воображения и почувствовать убедительность слов Беркли.

Теорема Канта

Кант тоже не мог представить «треугольник вообще» или «человека вообще». Но не считал, что из этого следует, что внешних сознанию вещей не существует. В конце концов, «материя», «треугольник», «человек» — это не конкретные вещи, а понятия, схемы, «правила сборки» конкретных треугольников, людей и вещей. Не соглашался Кант с Беркли и по поводу пространства. Великий ирландец полагал, что пространство — это отношение между идеями, и без идей нет никакого пространства, как и нет «человека вообще» без людей. Но на самом деле, считал Кант, пространство не есть эмпирическое понятие,

выводимое из опыта. Мы легко (и это отличает случай «пространства» от случая «человека вообще», который есть понятие, а не форма созерцания) можем представить себе пустое пространство, без вещей. Кроме того, если бы пространство было отношением идей, то мы имели бы много разных пространств, неподобных друг другу, а мы, как уже сказано, можем представить себе только одно отдельное от вещей пространство. И именно этим пространством занимается евклидова геометрия, которую мы считаем точной наукой, положения которой действительны без всякого отношения к опыту, и при этом они увеличивают наше знание. Все это указывает на то, что пространство есть необходимая форма внешних созерцаний, а Беркли не прав. Но все это не решает задачи, поставленной схоластами и Декартом.

Нельзя ли иначе, чем Декарт, перейти от достоверности сознания к доказательству внешнего мира? Хорошо бы при этом миновать Бога, так как Кант полагал, что он опроверг теоретические доказательства Его бытия. Кант



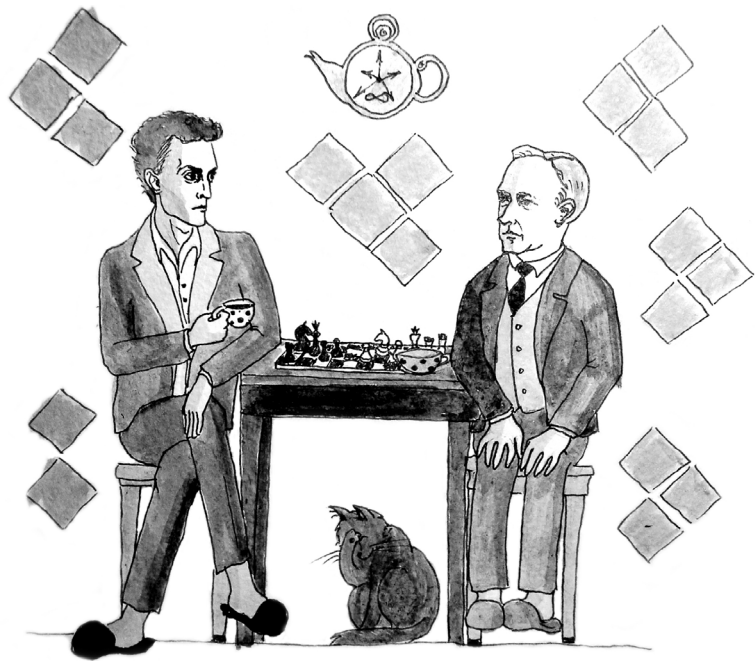
сформулировал свое решение проблемы внешнего мира в виде теоремы и назвал ее «Опровержение идеализма». Я сознаю себя существующим. Моя внутренняя жизнь — это структурированный поток различных идей. Но поток, как и любое изменение, требует какой-то точки отсчета. А значит, вне меня есть что-то неизменное, и это — вещи. Важно отметить, что эта теорема направлена исключительно на те вещи, которые могут стать предметами нашего опыта, на феномены, а не на вещи в себе.

Доказательство Мура

Предложенный Кантом аргумент многим не нравится. Он слишком зависит от неочевидно жесткого разделения на пространство и время, чувственность и рассудок, материю и форму и т.д. Можно ли провести подобное доказательство, не опираясь ни на другие кантовские идеи, ни на сомнительные доводы в пользу бытия Бога? «У меня сколько угодно таких доказательств!» — заявил в 1939 году кембриджский философ Джордж Эдвард Мур в лекции, обращенной к Британской академии и посвященной уходу этого знаменитого реалиста с поста профессора. Рассмотрим, рассуждает Мур, следующий довод. Я знаю, что у меня есть руки, что они находятся вне моего сознания и расположены в пространстве. Если я знаю X, то X существует. Следовательно, у меня есть руки. Следовательно, внешний мир существует. Это совершенно верное рассуждение, так как посылки в нем отличаются от заключения, при этом и то, и другое истинно. Значит, имеет место следование.

Есть множество трудностей в понимании такого аргумента, он и правда выглядит как какой-то трюк. Но мне кажется, что это самый тонкий из рассмотренных тут доводов. Возражают, например, так: каков статус посылки? Если посылка «существуют руки» и заключение «существуют руки», то никакого вывода нет, это просто тавтология. Если посылка — сами поднятые руки, то это не тавтология, но и не вывод, ведь речь идет не о суждении, а о положении дел, а из положений дел суждения не следуют. Но этот контрдовод основан на непонимании. Посылка у Мура — «Я знаю, что существуют руки», а заключение — «Существуют руки».

Иногда сетуют (например, Джон Серл в интервью, опубликованном в прошлом ФК), что Мур слишком сильно полагался на здравый смысл и обыденное словоупотребление, считая все, что они предоставляют, истинным.



Однако такую позицию просто невозможно подтвердить текстами Мура, скорее мы найдем множество подтверждений обратного.

Последователи Витгенштейна (коих немало на отечественных философских факультетах) считают, что Мур неверно употребляет слово «знаю». Его, говорят они, можно использовать тогда и только тогда, когда имеет смысл сомневаться. Знание есть там, где есть возможность усомниться. Но Мур в ответ согласится с тем, что он легко мог бы ошибаться. Вдруг это какой-то фокус (вроде иллюзии резиновой руки). Или, напротив, представим себе человека с синдромом чужой руки, который говорит: «это моя рука». Убежден, что он будет испытывать сильные сомнения, и все же будет прав.

Есть еще более тонкие аргументы, приводимые любителями философии Мартина Хайдеггера. В 1927 году этот именитый философ опубликовал трактат «Бытие и время», в котором среди прочего объявил, что скандал состоит не в том, что доказательства бытия внешнего мира еще не представлено или что представленные доказательства плохи, а в том, что такого рода доказательство еще кто-то требует. Все дело в том, что философы Нового времени, такие как Декарт, совершили ошибку, придумав «сознание» и «мир» как две отдельные сущности. Если мы верно, считает Хайдеггер, продумаем то, что скрывают за сло-

вом «сознание», то увидим, что речь идет о присутствии (Dasein), которое всегда уже находится в мире (ему же нужно где-то присутствовать). Впрочем, иногда говорят, что Мур согласился бы с этим рассуждением, просто выразил бы его на другом языке (так, теория истины раннего Мура и концепция истины как события Хайдеггера очень похожи). Однако не просто утверждать что-то определенное, когда речь идет о двух туманных философах, один из которых создал собственный язык, чтобы излагать свои соображения, а другой всю карьеру писал противоречащие друг другу статьи в журналы, словари и сборники. Но все же Хайдеггер не отрицает бытия вещей и не отрицает особого статуса присутствия. А Мур вовсе не считает, что сознание находится где-то за пределами мира.

Слово Стросона

Как мы уже видели на примере Мура, не все философы прислушались к предостережениям Хайдеггера, и новые доказательства продолжают изобретаться. Отличился на этом поприще крупный кантовед и создатель дескриптивной метафизики сэр Питер Стросон. Люди, которые желают «помирить» аналитических философов с автором «Бытия и времени», часто сравнивают Стросона и Хайдеггера как на почве их кантоведческих занятий, так и на материале созданных ими феноменологий. Их действительно кое-что объединяет: например, желание пройти между скептическими и антискептическими позициями, глубокая консервативность и желание провести ревизию во всем столетиями накопленном философском хозяйстве. Стросон даже иногда упоминает Хайдеггера (например, в книжке «Scepticism and Naturalism» ссылается именно на тот фрагмент, который мы обсуждали выше). Иногда даже говорят, что Стросон противопоставляет Хайдеггера и Мура, отдавая свои симпатии первому (впрочем, описание аргумента Мура у Стросона страдает некоторыми неточностями, в том числе и теми, о которых говорилось выше). Однако Стросон предлагает доказательство объективного внешнего мира и называет его трансцендентальным, т.е. объясняющим условие возможности опыта внешнего мира.

У нас есть довольно успешная коммуникация между людьми. Коммуникация эта имеет структуру, которую Стросон называет концептуальной схемой. Наша концептуальная схема такова, что включает в себя правильную идентификацию объектов, о которых мы говорим. А зна-

чит, внешние вещи существуют.

Проиллюстрируем это примером. Чтобы бармен понял ваше «вон тот виски, 100, без льда», нужно, чтобы в мире, общем для вас и бармена, существовали виски и лед. Беркли, правда, заверит нас, что виски не обязательно должен быть материальным объектом, он может быть идеей. Но если, как мы это уже сделали вместе с Кантом, поставить под сомнение теоретическую ценность теистического тезиса, то Беркли вряд ли сможет объяснить случай с виски так, как мы понимаем его в обыденной жизни (а это важно для Беркли, старавшегося всюду сохранить интуиции здравого смысла). В самом деле, существование виски зависит от вашего восприятия и восприятия бармена. Что гарантирует, что то, что вы спрашиваете, он вам и дает (а именно этого мы обычно желаем)? Бог. Но теперь допустим, что Бога нет или Он не обладает никаким восприятием. Это значит, что виски существуют как виски только в ваших с барменом головах. Но если вы отвлеклись, а бармен, как профессионал, налил не глядя и, налив, отвернулся, то в этот миг виски не существовал, и ничто не гарантирует, что в тот миг, когда вы откроете глаза, вы снова увидите тот же напиток. А именно о таком тождестве и говорит концептуальная схема, которая стоит за вашим с барменом разговором.

Выход Патнэма

Не менее заслуживающий рассмотрения аргумент был создан Хилари Патнэмом, другим аналитическим философом. Он рисует ситуацию, близкую к технологическим антиутопиям 90-х. Представьте, что все, что вас окружает, есть компьютерная симуляция. На самом деле (таково наше предположение) вы являетесь мозгами в бочке и всегда таковыми были. История Вселенной сложилась так, что в ней появился только компьютер с программой вроде «Матрицы», ваш мозг и провода, которые соединяют их. По проводам идут импульсы, идентичные тем, что ваш мозг мог бы получать, будь он на самом деле в теле. Так, когда вы, мозг в теле, видите кролика, мозг получает некий сигнал от органов чувств. В мире Патнэма компьютер посылает в вас, в мозги в бочке, идентичный сигнал, и вы думаете, что видите кролика. Психологическое и физическое состояния мозгов в бочке и мозгов в теле совершенно идентичны. И теперь допустим, что такой мозг в бочке, у которого есть точно такая же наука и философия, которые у него были бы, будь он мозгом в теле, говорит:

«Я — мозг в бочке». Что значит эта его фраза?

Тут Патнэм опирается на свою каузальную теорию референции (мы обсуждали ее в прошлом номере). Термин «мозг в бочке» отсылает (реферирует) к конкретному объекту в мире, и этот объект — мозг в бочке. За этой референцией должна стоять некая история и некое сообщество экспертов, которые обладают компетенцией решать, верно ли установлена референция или нет (это Патнэм называет лингвистическим разделением труда). От референции зависит истинность суждений. Но в нашем случае мозг в бочке никогда не видел себя как мозг в бочке, никогда не имел никаких ощущений того мира, в котором есть только он, провода и компьютер. Все, что он имел в качестве ощущения, — это симуляции, созданные компьютером. В лучшем случае, мы можем считать, что используемые им слова отсылают к его нейронным импульсам, но никак не к объектам «внешнего мира». Нет никакого экспертного сообщества, которое могло бы помочь мозгу в бочке. Поэтому он просто неверно устанавливает референцию, а значит, это суждение ложно даже несмотря на то, что он действительно является мозгом в бочке. Поэтому такая гипотеза будет ложна в любом случае. Даже если мы мозги в бочке, то никогда не сможем сделать истинное суждение об этом. Что и говорить — перспектива печальная, а «Матрица», оказывается, куда хитрее, чем это казалось самым искушенным фантастам.

Практика Ленина

Не могли мы совсем обойти стороной и старое марксистско-ленинское доказательство внешнего мира. Чтобы объяснить его, давайте посмотрим, какие позиции мы вообще можем занимать по отношению к внешнему миру. Мы можем быть идеалистами, скептиками или материалистами. Идеалистом быть нельзя, это противоречит данным науки, которая учит нас, что Земля и космос существовали и до появления первого существа, способного к восприятию. Если идеалист возразит, что наука имеет довольно опосредованное отношение к истине, что это просто полезная связь идей, то материалист ответит ему, что если на основании какой-то теории можно какой-то элемент природы искусственно создать в лаборатории, то в этой теории явно есть что-то истинное. Хорошо, идеалистом быть нельзя. Но, может быть, мы могли бы продолжать сомневаться? Наверное, могли бы — но зачем? вспомните, сначала мы хотели обосновать знание, найти

критерий различия истины и лжи и (благодаря Декарту) нашли его в сомнении. Но сомнение завело нас в тупик: строго придерживаясь его, мы не можем ни доказать существование Бога, ни доказать существование внешних вещей. Значит, либо подобный критерий вообще не может быть найден, и истина сольется с ложью, либо нужно отказаться от несомненности как критерия. Марксизм предлагает принять в качестве критерия истины успешную практику. Почему бы и нет, в самом деле?

Текст написан по результатам ФК-семинаров в 2015 году при участии Артема Юнусова, Андрея Мерцалова, Юлии Чугайновой, Евгения Логинова, Анны Давыдовой, Кирилла Крюкова, Александра Басова, Заура Кокоева и др. Мы также благодарим Г.В. Вдовину и А.П. Беседина за знания, которые мы приобрели на их занятиях.



Я не обманщик!

Статья Артёма Беседина

Иллюстрация Ксении Сайфулиной

[Я] проклинаю мир явлений,
Обманчивых, как слой румян.
Фауст

Фигура злокозненного гения — это, пожалуй, самый поэтический образ философии Декарта, за которым скрывается серьезная проблема скептицизма в отношении существования внешнего мира. Демон-обманщик, издевающийся над автором «*Meditationes de prima philosophia*», появляется уже в первом из размышлений. Решающий удар по злодею Декарт наносит в третьей части работы, где доказывается существование Бога, однако призрак злого обманщика не оставит философа и в последующих размышлениях. Во-первых, с устранением демона и доказательством бытия Бога проблема обмана не исчезает. Бог не может быть виновником обмана по определению, поэтому Декарт возлагает ответственность за ошибки на человека. Примечательно, что по-французски (перевод де Люина был прочитан и высоко оценен Декартом) фраза «я ошибаюсь» звучит как *je me trompe* — буквально «я обманываю себя», а злого гения де Люин называет *trompeur* — «обманщик». Человек обманывает сам себя, то есть ему отчасти отводится роль злокозненного гения. Во-вторых, в последний раз Декарт намекает на злого демона в шестом размышлении: там он пишет, что не существует какого бы то ни было посредника, вызывающего во мне идеи ощущений. Эти идеи приостекают от теле-

сных вещей, которым мы часто приписываем свойства, им не присущие. Например, мы считаем, что огонь горяч, тогда как огонь есть не что иное, как движение корпускул, описываемое геометрически, и которому не могут быть присущи свойства «быть горячим» или «быть холодным». Раньше мы могли думать, что злой гений смущает наш ум, но теперь демон изгнан, и мы сами становимся источниками самообмана. Человеку свойственно ошибаться, и, по Декарту, мы ошибаемся каждый день, всегда и всюду. Но человек — плохой кандидат на роль злого гения, поскольку мы не можем обманывать так, как может он.

Я не один

В первом размышлении Декарт сомневается почти во всем, кроме своего собственного существования и некоторой отличной от него вещи. То есть он не сомневается в существовании еще чего-то или кого-то, кроме него самого, тем самым не доходя в своем скептическом рассуждении до солипсизма. Этот кто-то, как можно легко догадаться, — это наш злой гений, появляющийся в последнем абзаце первого размышления. Недопущение возможности солипсизма означает, что Декарт с самого начала не сомневается в существовании чего-то внешнего как источника его идей ощущений. Назовем это минимальным пониманием внешнего мира.

Если солипсизм верен, то внешний мир не существует даже в минимальном понимании, он является нашим

самообманом. Отказываясь рассматривать солипсистскую альтернативу в начале работы, Декарт обращается к ней в шестом размышлении, опровергая ее на основаниях, не зависящих от достигнутых им в предшествующих размышлениях результатов. «[В]о мне самом, — пишет он, — может содержаться некая способность — пусть мне пока неведомая, — являющаяся виновницей указанных восприятий». Но Декарт не задерживается на этой гипотезе долго и не рассматривает ее всерьез, так как она противоречит одному из базовых принципов его философии — принципу отрицания слепой активности. Его изложение мы находим в переписке: «Я утверждаю, что мы обладаем идеями всего того, что содержится не только в разуме, но и в воле» (к Мерсену от 28 января 1641г.). Иначе говоря, мы не можем проявлять какую-либо активность (например, производить идеи), не зная об этом.

Тезис отрицания слепой активности, несмотря на всю его неочевидность, для Декарта непоколебим. Можно попытаться поставить его под сомнение, указав на тот факт, что многие действия человека не осознаются им. Но для Декарта это не означает, что они не зависят от воли. Например, такое рефлекторное движение как адаптация зрачка описывается Декартом следующим образом: «Заметьте, что подобное движение должно быть названо волевым, несмотря на то, что об этом не знают те, кто его делает; оно является зависимым и следует сознательному стремлению наблюдателя, желающего все как можно лучше рассмотреть» (Диоптрика, Гл. III). Другим контраргументом может быть аргумент от сна, используемый самим Декартом: во сне мы можем испытывать те же идеи, что и наяву в отсутствие их внешнего источника, при этом сновидение не зависит от моей воли. На это можно ответить, что, по Декарту, мы не являемся причинами своих сновидений: «[С]пящие часто видят (или думают, что видят) разные предметы, которые не находятся перед их глазами: какие-то испарения, воздействуя на мозг, раздражают его части, обычно служащие для зрения, точно также, как это делали бы предметы, если бы они существовали» (Диоптрика, гл. VI). Интересно, что от аргумента сна Декарт в конце «Размышлений» отказывается, хотя и на других основаниях.

Из тезиса отрицания слепой активности следует, что активная способность, производящая идеи, не может быть присуща мне самому, «ибо она не предполагает никакого умопостижения», а также «идеи эти производятся ею без моего участия и даже вопреки моей воле». Существует какой-то другой источник идей ощущений, а значит, солипсизм ложен. Следовательно, я не могу быть обман-

щиком, подобным злокозненному демону, так как я не произвожу идей ощущений и, судя по всему, не в состоянии этого делать.

Материя и вещи

Конечно, предлагая свои решения проблемы существования внешнего мира, философы не склонны ограничиваться его минимальным пониманием. Так и Декарт имеет в виду именно существование материальных вещей, которое доказывается им в шестом размышлении. Доказательство Декарта — это одно из самых спорных мест его «Размышлений». Главная его посылка состоит в том, что Бог не обманщик и он «наделил меня большой склонностью верить, что идеи эти проистекают от телесных вещей», а не вызываются в моем уме Богом непосредственно. Декарт заключает: «Итак, телесные вещи существуют. Правда, быть может, они существуют не вполне такими, какими воспринимают их мои чувства». Действительно, материальные вещи, существование которых доказывает Декарт, совсем не похожи на объекты, с которыми мы обычно имеем дело: они не имеют ни цвета, ни вкуса, ни запаха, к тому же их невозможно вообразить. Материя, из которой состоят эти вещи, не тверда, она напоминает по своим свойствам жидкость, а частицы материи, или корпускулы, — это совершеннейшая условность: «Так, например, песчинка, камень, скала и даже вся Земля могут с этой точки зрения рассматриваться как одна частица» (Мир, или трактат о свете, гл. III). Материальные вещи Декарта можно корректно описать только при помощи пространственных характеристик и свойств движения.

Отсюда легко заключить, что мы постоянно ошибаемся, приписывая вещам такие свойства, как цвет, звук, теплота или твердость. Похоже, к такому выводу склоняется и сам Декарт, указывая на нашу «привычку к легковесному суждению» как на источник этой ошибки. Однако другие тексты говорят о более утонченной позиции Декарта. Обратимся к «Ответам на первые возражения»: «[И]дея солнца есть не что иное, как само солнце, существующее в нашем интеллекте, причем не формально, как в небе, но объективно, т.е. так, как обычно присутствуют в интеллекте объекты». Различие между формальным и объективным бытием малопонятно современному читателю. Вкратце формальное бытие можно охарактеризовать как бытие вещи самой по себе, а объективное — как бытие вещи в идее. Это различие наиболее важно для декартов-

ского доказательства бытия Бога, в котором он переходит от объективного бытия всеовершенного существа в идею к необходимости его существования формально или по преимуществу как причины этой идеи.

Остановимся на примере с солнцем. Используя различие между его формальным и объективным бытием, мы можем заключить, что формально солнце может быть кооректно описано только при помощи «чистой математики» — идеальной всеобщей науки Декарта. В то же время, для описания солнца с точки зрения его объективного бытия вполне подходят термины «яркое» и «желтое», то есть слова, описывающие чувственные идеи. Но это рассуждение может показаться тривиальным: Декарт же не говорит, что мы совершаем ошибку, когда воспринимаем идеи яркого и желтого и считаем их яркими и желтыми. Его мысль состоит в том, что ошибочно приписывать яркость и желтизну материальной вещи с формальной точки зрения, то есть самой по себе.

Однако я попытаюсь показать, что это не так. Рассмотрим приведенное возражение: утверждается, что о вещи, взятой в ее объективном бытии, можно корректно сказать, что она желта, однако то же самое нельзя сказать о ней как о бытийствующей формально. Это означает, что нечто (желтизна) может иметь объективное бытие без формального. Но если бы это допущение было верно для Декарта, то не работало бы его доказательство бытия Бога из третьего размышления: действительно, тогда бы переход от объективного бытия в идею к формальному бытию ее причины был бы необоснован. Следовательно, все, что существует в идее, должно также иметь некоторое формальное бытие. Цвета с формальной точки зрения «являются не чем иным, как разными способами, с помощью которых тела воспринимают свет и отражают его к нашим глазам» (Диоптрика, гл. I). Таким образом, желтизна солнца представляет собой специфический способ передачи света нашим глазам, она присуща самому солнцу.

Несмотря на свой критический настрой в отношении чувств, Декарт признает их «точными мерилami для незамедлительного распознавания сущности находящихся вне нас тел, хотя эти мерилa очень туманны и смутны». Он оговаривается, что природа человека «не может иногда не обманывать», и случается так, что мы испытываем идеи чувств в отсутствие их обычных источников. Однако такие случаи могут быть распознаны нами, и обычно наша природа нас не обманывает. Выходит, мы не ошибаемся, говоря, что трава зелена, солнце ярко, а сахар сладок. В этом отношении мы не обманщики.

Errare humanum est

Показав, что человек не обманщик (по крайней мере, в некоторых аспектах), мы должны признать, что он, тем не менее, постоянно совершает ошибки. По Декарту, мы совершаем ошибку всякий раз, когда выносим суждение, не имея на то достаточных оснований. И делаем мы это гораздо чаще, чем нам это кажется. Возьмем один из примеров Декарта: «[Я] всегда говорю по привычке, будто вижу людей, переходящих улицу... а между тем я вижу всего лишь шляпы и плащи, в которые с таким же успехом могут быть облачены автоматы. Однако я выношу суждение, что вижу людей». Представим, будто я говорю, что это люди идут по улице, и оказываюсь неправ: на деле это — одетые автоматы. В этом случае я определенно совершаю ошибку. Однако ошибусь ли я, если окажусь прав? Декарт отвечает нам: «[Е]сли бы я отклонился в сторону лжи, я бы ошибся; а если бы подался в противоположном направлении, я случайно натолкнулся бы на истину, однако не избавился бы от чувства вины... В этом неправильном использовании свободы воли содержится отрицание, образующее форму ошибки: оно содержится, говорю я, в самом действии». Если я угадаю, что по улице идут люди, я все равно совершу ошибку по форме и, по Декарту, из-за этого буду испытывать некоторый дискомфорт. Это ли не выражение предельной интеллектуальной честности Декарта, который, не удовлетворяясь вероятными предположениями о существовании внешнего мира, искал его доказательства?



Каким должно быть доказательство внешнего мира?

Статья Дмитрия Миронова

Если мы собираемся предложить доказательство внешнего мира Декарту (как тому скептику, который может требовать от нас такое доказательство), то нам изначально следует исходить из того, что Декарт не знает чего-либо такого, о чем не можем знать мы. Мы знаем, чего он хочет. Декарт хочет знать, видит ли он мир таким, каков этот мир есть, или ему все только снится. Видеть сны и просто видеть нечто — понятная для Декарта дистинкция. Декарт знает, что если он видит сон, то он не видит мир. Мир снов — это как бы мир, почти такой же мир, какой Декарт видит, когда не спит. Как соотносятся два мира: тот, который видят во сне, и тот, который видят наяву? Кажется, что, когда Декарт спит и видит сны, он все же знает, что он существует, точно так же существует, как он существовал бы, если бы не спал и видел мир. Видит ли Декарт сны, или он видит сам мир, Декарт все же знает, что он существует, и в этом отношении видение снов и видение мира не различаются. При этом Декарт также знает, что если он видит сны, то он не видит мир, а если он видит мир, то он явно не спит. О мире Декарт знает, что это — не то, что он видит во снах.

А что еще Декарт знает о мире? Декарт знает, что мир

создан: мир снов — самим Декартом, мир как таковой (тот, который Декарт видит, когда не спит) — Богом. И если Декарт для мира снов есть то же, что и Бог для мира как такового, то у Декарта должны быть все привилегии в отношении к «своему» миру (снов, грез и др.), какие есть у Бога в отношении к Своему миру. А в отношении к миру, который не есть декартовский, кажется, у Декарта нет никаких привилегий.

Здесь мы подходим к самому главному. Доказательство внешнего мира напоминает борьбу с привилегиями: мы не хотим лишить Декарта права на его мир, но мы хотим сказать Декарту, что у него нет особых привилегий в отношении к «его» миру. Как это сделать? Мы хотим напомнить Декарту, что он не одинок, что мир, который он видит во снах, не столь уж радикально отличается от того мира, который мы все видим во снах. Мы также хотим напомнить Декарту о том, что он и сам хорошо знает: мир есть не только для Декарта, но и для тебя, для меня и для всех нас. Мир, который есть для Декарта, не столь инаков, чтобы не соотноситься с миром, который есть для каждого из нас.

Мы не хотим сказать тем самым, что мир «ничейный», что он ни для кого: мир есть для каждого из нас. Мир,

который мы видим во снах, есть все же наш, доступный каждому из нас, мир; в снах Декарта нет ничего такого, чем нельзя было бы пренебречь и в силу чего нельзя было бы сказать: каждый из нас мог бы видеть такой же сон.

И, конечно, борьба с привилегиями не может быть односторонней: мы не даем «внутреннему» быть чем-то особенным в отношении к «внешнему»; но ровно так же мы не должны позволять «внешнему» быть чем-то особенным в отношении к «внутреннему». Мир, который только мой, и мир, который «ничейный», одинаково не тот мир, который есть для каждого из нас. Мир сам по себе, безотносительный к нам, мир, которому нет дела до нас, не обязан быть нашим миром — почему вообще такой мир должен нас заботить?

Итак, доказательство внешнего мира не доказывает, что есть мир сам по себе, и не уничтожает мир, который есть для меня; оно доказывает, что мир сам по себе и мир для меня всегда суть мир для каждого из нас, и каждый из нас обладает равными правами на наш мир.

Пояснение

Барри Страуд полагает, что в борьбе со скептицизмом должны помочь Дэвидсон и его рассуждения о радикальной интерпретации. Согласно Страуду, скептицизм сталкивается с такой дилеммой: «Поиск реальности начинается с вопроса о том, действительно ли вещи таковы, какими их представляют нам наши убеждения, так что, кажется, этот поиск требует определенной отрешенности от всех убеждений о вещах в мире. Но если признание психологических фактов, которые предполагается объяснить, требует убеждений о вещах в мире, то “разоблачающий” проект будет требовать и отрешенности, и погруженности в одни и те же убеждения в одно и то же время»¹.

Я решил по-своему продолжить размышления Страуда.

Итак, скептик должен выдержать свою позицию до конца, ему надо постоянно отличать свою «точку зрения» от разоблачаемой или скептически подрываемой «точки зрения». Скептик должен показать, что наше убеждение о внешнем мире неверно, что здесь мы заблуждаемся.

Зададим себе вопрос: что в обычном случае предполагает

квалификация кого-то как заблуждающегося? Предполагает то, что способный к такой квалификации умеет определять убеждения так квалифицируемого и, далее, может объяснить, каким путем возникло заблуждение. А это, в свою очередь, предполагает, что способный к такой квалификации умеет определять некоторые убеждения так квалифицируемого как источники заблуждения и что некоторые убеждения должны быть общими для квалифицирующего и квалифицируемого. В разбираемом случае скептик должен квалифицировать наше убеждение в том, что есть внешний мир, как заблуждение. Если такая квалификация, предлагаемая скептиком, имеет обычный характер, то, согласно условиям, у самого скептика должны быть убеждения, общие с нами.

Если скептик не принимает нашу веру во внешний мир, то нельзя ли предположить, что скептик принимает нашу веру во внутренний мир? Есть ли у нас какие-то убеждения относительно внутреннего мира? У нас есть такие убеждения: нам сложно передать, что происходит в нашем внутреннем мире, и у нас «особый» доступ к этому миру. И, кажется, мы, в противоположность этому, убеждены в том, что у всех нас есть «общий» доступ к внешнему миру.

Разделяет ли это последнее убеждение вместе с нами и скептик? Если «да», то тогда у скептика есть убеждение в «мире для каждого из нас», и наша задача как противников скептика будет состоять в том, чтобы показать ему: наличие «особого» внутреннего мира вполне совместимо с наличием «общего» внешнего мира, и нет такого «внутреннего», которое не было бы связано со своим «внешним». А если «нет»? Тогда для скептика нет и «общего», доступного для каждого, мира, а есть только «особые» миры. Может ли скептик что-либо узнать о другом, не-своем, мире? Может ли он знать о том, что есть какие-то убеждения, общие для скептика и этого другого? Если наш скептик будет до конца выдерживать свою позицию, то ему надо будет сказать, что он не знает, какие убеждения оказываются общими для него и для другого. И тогда «борьба» скептика с заблуждениями утрачивает обычный смысл. В таком случае, какого рода разоблачением будет заниматься скептик? Скорее он просто будет стремиться выдержать свою позицию до конца, будет настаивать, что он знает нечто такое, о чем не можем (видимо, никогда) знать мы. Требовать такую привилегию для себя скептик может. Но должны ли мы соглашаться с такой привилегией?

Собственно поэтому «доказательство внешнего мира напоминает борьбу с привилегиями».

1. Stroud B. The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Colour, New York, Oxford: Oxford University Press, 2000, P. 149; о Дэвидсоне см. стр. 150 и далее.

Как Б-г доказывает, что мир есть

Статья Давида Апфельбаума

Иллюстрации Анастасии Давыдовой

Каждый человек на бытовом уровне считает очевидным существование внешнего мира. Или думает, что считает. Однако стоит задуматься и осознать, насколько слабы наши аргументы в пользу его бытия и насколько не доказано, что существует мироздание вне нашего сознания. «Что, если мне всё это снится?» — «А может, это лишь видение?» — нашептывает нам чёртик-солипсист. И не только нам и нашим современникам. Ещё в Древнем Израиле люди задавались этим вопросом. А когда не находили на него ответа — приходили в уныние Коэлета-Экклезиаста: «суета сует и всё суета».

Но порой ответ находился. Уже тогда существовало несколько решений этой проблемы, которые можно реконструировать, исходя из ТаНаХа (Еврейской Библии). Согласно этому корпусу текстов, мир безусловно тварен, т.е. имеет начало во времени и причину своего бытия в Б-ге. Книга Бытия начинается со слов: «*Брейшит бара элоким эт а-шаммаим вэ-эт а-арец*», т.е. «В начале Б-г сотворил небо и землю». Многие библеисты, а до них — классические еврейские комментаторы, рекомендуют нам понимать «небо и землю» как идиому, означающую мир в целом. Древнееврейские пророки, начиная с Моше (Моисея), неоднократно призывали небо и землю в свидетели своих

слов: «В свидетели призываю на вас ныне небо и землю» (Дварим/Втор., 30:19); «Внемлите, небеса, и говорить буду; и услышь, земля, речи уст моих» (Дварим/Втор., 32:1); «Слушайте, небеса, и внимай, земля» (Йешайя/Ис., 1:2) и т.д. Вряд ли можно призывать в свидетели того, чьё существование сомнительно, особенно в свидетельстве об Откровении, которое для авраамического, т.е. монотеистического сознания является максимальным проявлением подлинного Бытия — реальнее, как говорится, некуда.

В поздних библейских текстах появляется другое слово для обозначения внешнего мира — *олам*. Оно в первую очередь значит «вечность», и в книге Псалмов, например, регулярно противопоставляется слову *ата* — «моменту теперь», полному аналогу того, что в классических языках называется *vōv* и *пнпс*. Слово *олам* принимает значение чего-то неохватного, намного большего, чем единичная вещь. Но — что более важно — оно является однокоренным другому ивритскому слову — *нээлам*, что значит «сокрытое». Мир оказывается чем-то принципиально сокрытым от понимания, эдакой необъятной кантовской вещью самой по себе. Подобно тому, как исходя из бесконечного малого промежутка — человеческой жизни — нельзя доказать существования бесконечно большого — вечности, так и из единичности — человека и его сознания — не оче-

видно существование сокрытого и огромного мира.

Как же тут быть традиционному сознанию, ещё до всякого Декарта искренне убеждённому, что Б-г не обманщик и что созданный Им мир действительно бытийствует? Тут «спасает» 136-ой псалом, где рефреном повторяется *ки-лолам хасдо* — что часто переводится как «ведь на век Его милость» и что с таким же успехом можно понять как «к миру Его милость». Т.е. мир является объектом Б-жественной милости, которая не может быть направлена в никуда, и из этого следует, что мир — даже как сокрытое и неизведанное — существует.

Если посмотреть на слова, которыми обозначают Творца мира, то любой, обратившийся к оригиналу Библии, увидит (причём это понимали задолго до и независимо от врача Жана Астриюка, ставшего по прихоти эпохи Просвещения корифеем библеистики), что там есть два основных Имени: *элоким* и Тетраграмматон, тот самый, что никто уже 2500 лет не знает как произносить. Ещё со времён первых переводов на классические языки эти Имена различались: в Септуагинте как «Θεός» и «Κύριος», а в Вульгате как «Deus» и «Dominus». Стараниями Синодальной комиссии во главе с Д. Хвольсоном различие сохранилось и в русском: Б-г и Господь. Вот как раз слово *элоким* и будет интересовать нас в связи с проблемой внешнего мира. Его мы уже прочли выше — в самом первом библейском стихе. Это имя Творца связывают с творческим началом Божества, с Ним как взаимодействующим с миром — в противоположность Тетраграмматону, обозначающему Б-га в Его трансцендентности.

В книге Дварим (Второзаконие) Господь через Моисея говорит, что вывел еврейский народ из Египта, «чтобы быть вам в качестве *ле-элоким*» (стих 16:3).

Всё Пятикнижие и его последняя часть, Дварим, помимо прочего, перечисляют и разъясняют заповеди, по которым обязан жить человек. Осуществление заповедей, говорит нам иудейская традиция, и есть воплощение фразы «быть вам в качестве Б-га», т.к. заповеди обращены в том числе и к внешнему миру. Например, не потребляя свинину или зайчатину, делая обрезание и не смешивая мясное и молочное, еврей себе и окружающим доказывает, что есть Б-г, который соотносится с этим миром, а значит, есть и внешний мир. Раввины подчёркивают это, указывая на близость семитских слов: ивритского *мицва* («заповедь») и армейского *цавта* («связь», «соединение»). Заповедь в этом свете предстаёт соединением с Б-гом посредством внешнего мира.

Но напрашивается вопрос: а чем это отличается от магических практик первобытных народов, считавших,

например, что, если они спляшут танец охоты и поразят изображение оленя, то же самое произойдёт во внешнем мире? Ведь удача в их охоте не доказывает существования духов, которых они призывали на помощь. Начнём с того, что от исполнения заповеди, как учит иудаизм, нет конкретной, практической пользы, наподобие благополучия, денег и других «бонусов» и «тринадцатых зарплат» от небесной канцелярии. Носить кисти по углам одежды или надевать *тфулин* (специальные молитвенные кожаные коробочки) на лоб и руку — это никак не просьба получить добычу в «охоте» за благами или чем-нибудь ещё, это просто *действие ради действия*. Подобная «роскошь» чужда «прагматичному» магическому сознанию — там действие осуществляется строго с определённой целью. Чистый акт исполнения заповеди оказывается нашим окном в объективную реальность, т.к. для исполнения почти всех заповедей нужны вещи внешнего мира. Здесь видна ироничность Б-га: «Возьмите (например) букет из четырёх растений, взмахните им. Что-нибудь произошло? Ничего? Как же? Произошло *действие!* И вы его ощутили. Вы можете сомневаться в остальной реальности, но в существовании вашего же акта действия вам сомневаться не приходится!». Почти Декарт, только ставка как на несомненное не на мышление, но на деяние, акт во внешнем мире. Вот в этом понимании заповедь (*мицва*) и связь, соединение (*цавта*) становятся идентичными.

Действие доказывает наличие объекта этого самого действия. В свете сказанного можно переформулировать гётовское «Деяние начало бытия» в «Наше деяние — доказательство бытия». На этих примерах мы видим, как можно решить проблему существования внешнего мира, исходя из текста ТаНаХа и — самое главное — желания, чтобы внешний мир был.



О корне проблемы существования внешнего мира

Статья Чэнь Вэйи

Иллюстрация Ксении Сайфулиной

Казалось бы, сидя за столом и набирая первые строчки текста об объективном существовании внешнего мира, сложно не удивиться абсурдности самой проблемы, образовавшейся как будто бы на пустом месте. Решение кажется настолько очевидным, что его не стоило бы и произносить вслух. Можно просто указать на компьютер, на стол, на другие находящиеся передо мной и вокруг меня объекты. Не они ли составляют внешний мир? Но невольно вспоминаются фрагменты полузабытых снов: разве приснившееся во кошмаре не казалось обладающим теми же качествами, что и эти вот вещи? Разве все события, которые оказались по пробуждении лишь сном, не обладали хотя бы иногда теми же характеристиками, что и события, произошедшие наяву? Так что же дает нам право думать, что окружающие нас объекты существуют объективно и независимо от нас, что они — не часть нас самих, не проекция наших мыслей, не часть нашего сна или сна, который снится другому, не часть мира, созданного другим, как, например, в романе Виктора Пелевина «Чапаев и Пустота»?

В теоретической борьбе с солипсизмом пострадало уже немало страниц. Так, Дж. Э. Мур считал, что он смог наи-



более очевидным образом и в полном согласии со здравым смыслом доказать существование внешнего мира. Но мой текст не претендует быть еще одним вариантом так называемых доказательств. Существование рук и других вещей, бытие которых не является прямым результатом нашей деятельности или наших желаний, может быть плодом некоего сверхсознания — демиурга нашего мира. Рассуждая абстрактно и не утруждая себя использованием методов легитимной проверки гипотез, можно «доказать» все что угодно, а значит, такого рода «доказательства» не ограждают нас от повторного возникновения якобы решенной проблемы. И может статься, что плодотворнее задаться

вопросом: каким образом было возможно само возникновение этой проблемы?

Первое, что бросается в глаза, — сама постановка вопроса, которая предполагает фундаментальное разделение субъективного и объективного, внешнего и внутреннего, субъекта и объекта. Начнем с Декарта. Что говорит французский рационалист в первом из «Размышлений о первой философии» 1641 года? Чувства не достоверны, и наши знания о движениях, осуществляемых телом, тоже могут оказаться не достоверными. Из последнего абзаца процитируем: «...я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого [злого — Ч.В.] гения...». Именно это радикальное решение позволяет Декарту отметить все вещи, вызывающие сомнения, чтобы затем прийти к невозможности сомневаться в существовании самого сомнения. Декарт, занятый доказательством существования вещи мыслящей, непрерывно подчеркивает различие между внешним миром материальных вещей и мыслящим умом.

Но существование здесь доказано только для мыслящего Я, и теперь некий гарант требуется и для существования мира. Субъект есть, а есть ли объект? — постановка такого вопроса кажется совершенно правомерной и логически обоснованной. Отметим также, что человеческое тело, мыслимое в отрыве от ума, понимается здесь лишь как посредник между последним и миром, лишь как еще один объект познания. Другими посредниками можно считать наши органы чувств, чью важность для познания подчеркивал в своем «Трактате об ощущениях» последователь Локка, французский материалист XVIII века Этьен Кондильяк. Он предлагает читателю помыслить лишенную мыслей статую, организованную так же, как человек, но сделанную из мрамора и способную только обонять. Разделяя запахи на приятные и неприятные, статуя, считал Кондильяк, постепенно обрела бы ум и волю. Для нас же, людей, ведущими органами чувств являются зрение и осязание, которые были тесно связаны в теориях Джозефа Аддисона и Эдмунда Берка, английских эстетиков XVIII века.

Находясь между внешним и внутренним, чувства-посредники не совсем надежны, и, конечно, Декарт, говоря, что чувства порой приводят к ошибкам, прав. Свидетельства этому можно найти в произведениях современного искусства, в частности, произведениях, которые играют с объемом (эффектом 3D или, наоборот, плоским рисунком, созданным из трехмерного пространства), и

в серьезных исследованиях по нейропсихологии (об этом, например, пишет Оливер Сакс в книге «Галлюцинации»). Добавим к этому списку субъективность ощущений — и станет понятно, что они скорее могут поставить под вопрос объективное существование внешнего мира, нежели стать его теоретическим обоснованием.

Однако все рассуждения о чувствах, которые дают нам возможность выхода из Я в мир, при более пристальном взгляде оказываются так или иначе связанными с эпистемологией и с проблемой накопления знания. Но кроме познания существуют и другие, более фундаментальные типы отношений Я и мира: дыхание и питание. Они кажутся не столь важными и, говоря словами Платона, «могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь», но именно их мы сегодня вспоминаем в связи с проблемами медицины и экологии. В современной системе наук каждая дисциплина, пытаясь добиться точности, отгораживается от другой, разделяя области исследований. Поэтому биологические функции тела оказываются за пределами философских размышлений.

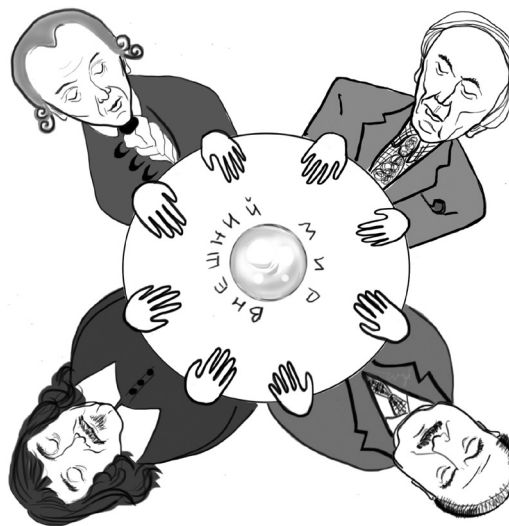
Однако можно вспомнить, что есть другой взгляд на науку, могущий казаться с точки зрения западных стандартов несовершенным, — китайская мысль, которая, в отличие от западноевропейской, не стремилась к разделению дисциплин. Систематически изучая организацию этой мысли, можно заметить, что в ней присутствует множество сквозных категорий, которые кочуют из одной области в другую. Одно из самых известных — Ци (氣). Этот иероглиф, который часто переводят как «энергия», обозначает прежде всего воздух.

Не случайно, что в китайской системе мысли нет постановки вопроса о существовании внешнего мира — не из-за того, что система неразвита, а благодаря иному осмыслению отношений человека и мира. Ци-Воздух пронизывает и китайскую космологию, и эстетику традиционного пейзажа, и, конечно же, медицину, практики ушу, цигун и другие. Дыхание соединяет Я и мир, оно не знает разделения между ними, держит их вместе. А без разделения на Я, которое мыслит, и мир, который мыслится, невозможно картезианское сомнение. Если Мэн Цзы вопрошает о том, бабочка ли он, или Мэн Цзы, это вовсе не означает, что он сомневается в существовании внешнего мира, — нет, он скорее предполагает почти одинаковую реальность обоих миров — сна и бодрствования. Ведь мир — это не только объект познания, он питает и дает нам ощущение присутствия.

О солипсизме, или как входят внутрь и как выходят наружу из тёмной комнаты Декарта

Статья Натальи Сафроновой
Иллюстрация Чень Вэйи

Как устоять перед соблазнительным обаянием мысли о том, что весь мир — лишь дивный сон, виртуозная симфония, разыгранная моим воображением, игра отражений на зеркальной поверхности моего незамутнённого сознания? Как убедиться в том, что мир «здесь» или хотя бы где-то «там», даже когда «там» нет меня самого — например, когда я сплю или, бодрствуя, присутствую в одной конкретной точке этого мира. В этих случаях я могу усомниться, действительно ли сейчас где-то в другом месте что-то происходит — житель Амстердама аккуратно пристёгивает к дереву свой велосипед, новозеландский маори ныряет в океан в поисках ракушек, а китаец, обмакнув кисточку в тушь, совершенствует своё искусство каллиграфии. И дело здесь не столько в том, что я сомневаюсь в фактичности этих событий — правда ли они состоялись — а в чём-то более глобальном и одновременно эгоистично-персональном: как столько событий, людей, вещей могут существовать без меня, когда я их не воспринимаю, когда я о них даже и не думаю? И существуют ли они тогда в самом деле? Более того, солипсизм кажется логически неопровержимым даже в тех случаях, когда мир вроде бы даёт о себе знать самым навязчивым образом: к примеру, вынуждает это самое сомневающееся Эго вставать по будильнику, толкаться в метро или томиться в очереди. Даже здесь остаётся принципиальная возможность объявить



всё феноменом моего сознания — и тем самым гипостазировать одно крохотное cogito до масштабов Вселенной. Неудивительно, что Кант ощущал эту проблему не просто как интригующую, замысловатую или неразрешимую, а именно как скандальную — такая дивная самоуверенность действительно возмущает, особенно когда некто берётся доказать, что плод воображения — именно ты. Опровержение солипсизма — редкий пример философской проблемы, острота которой способна вывести философа из блаженного созерцательного покоя и, быть может, даже заставить схватиться за кочергу как за последний аргумент.

Интуитивная понятность и убедительность солипсистских аргументов связана с тем, что недоверие к внешнему миру укоренено в тех самых структурах, которые и обеспечивают наш контакт с внешним миром, — в сознании и в языке. Ведь сознание может грезить, а язык — обма-

нывать. Уверенность, с которой мы сражаемся с чудовищами, бродим в лабиринтах, говорим на несуществующих языках и занимаемся совершенно абсурдными вещами в наших снах, заставляет нас волей-неволей усомниться, не сон ли всё вокруг — особенно когда мы обнаруживаем внутреннюю абсурдность и даже иллюзорность того мира, в котором мы вроде бы бодрствуем. Несчастное *coгito* обманывается и во сне, и наяву — введённое в заблуждение своими чувствами и принимающее верёвку за змею, как в знаменитом индийском примере. Но для формулировки солипсистского сомнения недостаточно знать об обманчивости феноменов сознания, необходим ещё и язык, на котором это сомнение возможно сформулировать. Язык же оказывается одновременно и средством, и источником сомнения. Средством — поскольку только с его помощью, имея в виду различие между тем, что «есть», и тем, что «не есть», можно сформулировать вопрос о том, существует ли нечто на самом деле. Источником — поскольку вместе с языком возникает не только возможность определить, что «нечто есть», а «нечто не есть», но и коварно выдать то, чего не было, за то, что есть. Более того, кажется, что иллюзии и сны — необходимое, но вовсе не достаточное условие зарождения сомнения в существовании внешнего мира. Ведь в основе такого сомнения лежит подозрение, что нас обманули — а обман прямо связан с языком. Человек обнаруживает в языке, родившемся как слово о сущем, возможность исказить и подменить это сущее чем-то несуществующим. Иными словами, язык начинает не только нечто открывать, но и утаивать. Вначале человек обманывает человека, и лишь затем метафорическим жестом самого языка «обманывать» начинают чувства. Сомнение возникает уже после того, как открылась возможность обмана, — поэтому можно даже выдвинуть гипотезу, что животные, пусть и видя сны, не сомневаются в существовании внешнего мира, поскольку они, вероятно, не задаются вопросом о том, какое истинное положение дел скрывается за обманчивой пеленой реальности.

Подозрение по отношению к чувственному восприятию и людскому языку возникло ещё в Древней Греции, однако поиск доказательства существования внешнего мира был инициирован только Декартом, а в полноценную проблему превратился у Канта. С чем связан такой поворот в истории проблемы — дело гораздо более глубокого историко-философского разыскания, чем то, которое может себе позволить данная статья, но один из возможных подходов к решению этого вопроса всё-таки может быть здесь предложен. Критика чувственного опыта

в философии до Нового времени связана с принципиально иной онтологической ориентацией — ориентацией на потусторонний мир. Иными словами, скептицизм по отношению к органам чувств и внешнему миру, являющему себя через эти органы чувств, руководим идеей о том, что за пеленой бесконечно сменяющих друг друга вещей, событий и обстоятельств, в которые погружен человек, скрывается иная, более совершенная реальность, будь то Истинное Бытие Парменида, Абсолютное Благо и идеи Платона, Атман-Брахман индийской философии или трансцендентный миру Бог европейцев эпохи Средневековья. Посюсторонний мир во всём его ощутимом многообразии не то что выпадает из поля зрения, он просто не выступает последним фокусом, куда направлен взгляд вопрошающего ума. Внешний мир полагается скорее как необходимый этап на пути к иной реальности, поэтому вопрос о том, существует ли он «на самом деле», ещё не надлён своей последней, радикальной остротой. Более того, какой бы то ни было вопрос о «на самом деле» по отношению к посюстороннему миру едва ли оказывается возможен, поскольку истинное знание преимущественно относится к миру потустороннему. Декарт и Бэкон радикально меняют философскую перспективу, перенастраивая оптику на поиск истинного, достоверного знания об этом мире. Кант останавливается на разделении феноменального и ноуменального миров, принимая позицию принципиального молчания о мире ноуменальном и спрашивая о нашем познании, наших надеждах и наших верованиях в плоскости мира посюстороннего. Философия XX века в той степени, в которой она имеет отношение к анализу повседневности, уже не может обойти вниманием проблему существования внешнего мира и предлагает весьма любопытные методы её разрешения. Но прежде, чем обратиться к таким стратегиям, стоит внимательнее взглянуть на истоки солипсистской проблематики у Декарта.

Во избежание недоразумения необходимо подчеркнуть, что задача Декарта лежит скорее в гносеологической, чем в онтологической плоскости — в первую очередь, мир ставится под сомнение не ради поиска незыблемого основания его существования, а ради поиска незыблемых основ нашего знания о нём. В качестве необходимого условия обретения такого знания Декарт предлагает нам «усомниться во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение». И радикальное отличие скептицизма Декарта от предшествующих видов скептицизма, кажется, заключается именно в масштабе его сомнения. Декарт не останавливается на сомнении в достоверности чувственного опыта, матема-

тического знания и людского мнения; смелым манёвром пытливого ума сам Бог впервые заподозрен в обмане («ведь нам неведомо, не пожелал ли он сотворить нас такими, чтобы мы всегда заблуждались»). Когда в обмане подозревается сам Бог, исчезает последний над-человеческий гарант как существования мира, так и истинного знания о нём. Тем не менее, Декарта всё ещё нельзя называть создателем солипсизма, так как он, строго говоря сомневается не в существовании мира, а в том, насколько истинны наши суждения о нём. Но именно декартовское подозрение ко всем внешним человеку гарантам истинности взрыхлило ту почву, на которой впервые взошли ростки солипсизма. Солипсизм ставит под сомнение существование внешнего мира, независимого от cogito, в предельном случае — от индивидуального человеческого cogito. И теперь попытки опровергнуть солипсизм должны, как кажется, начинаться не с поиска доказательства существования мира, а с вопроса о корректности самой процедуры радикального сомнения.

Для иллюстрации стратегий опровержения солипсизма, предложенных в XX веке, можно было бы провести полусерьёзную аналогию между солипсистским сомнением и процедурой погружения в камеру сенсорной депривации. Как известно, эта камера представляет собой звукоизолированную и светонепроницаемую капсулу, наполненную жидкостью, сходную по температуре и плотности с температурой и плотностью человеческого тела. В ней человек лишается всех контактов с внешним миром, обеспечиваемых органами чувств. Представим себе человека, который оставался в такой камере достаточно долго, чтобы усомниться в том, были ли у него зрение, слух, обоняние, осязание, и все данные, поставляемые этими чувствами, прежде. Объятый сомнениями, он задаётся вопросом, не является ли весь мир иллюзией, порождённой его сознанием. Теперь представим, что наш герой — ещё и убеждённый рационалист, и поэтому он ставит перед собой задачу привести доказательство того, что внешний мир на самом деле существует, а именно, того, что существует капсула и комната, в которой она стоит, существуют люди, следящие за ходом процедуры, и что он действительно может покинуть капсулу, и вне её нечто будет существовать. В конце концов, мы, заметив, что наш солипсист там уж слишком запропастился, достаём его из капсулы на свет, причём наш жест оказывается в определённом смысле плодотворнее любого доказательства, как бы говоря: «вот он, мир, а вот и ты — снова в нём». Этот пример призван более наглядно продемонстрировать искусственность тех условий, в которых совершаются

мысленные эксперименты радикального сомнения. Название «эксперимент» здесь вовсе не случайно, поскольку декартовский выход к наистественнейшей очевидности cogito происходит, по сути, в неестественных условиях, аналогичных тем, что создаются в камере сенсорной депривации. Но ведь мир уже дан Декарту до того, как он от него отвлёкся. До того, как солипсист встретился со своим незамутнённым cogito, он уже оказался не на им устроенной планете, в не им построенном здании и в не им придуманной капсуле. Существенным здесь является то, что радикальное сомнение можно было бы в духе Мартина Хайдеггера назвать «многokrратно фундированным феноменом»: для того, чтобы это сомнение состоялось, нам уже нужны как минимум опыт существования в мире, сознание, язык, понимание различия между правдой и обманом, фундаментальное недоверие к миру и Богу и руководящая философским экспериментом гносеологическая установка (в отличие, например, от установки практической — на действие в мире, в плоскости которой вопрос о его существовании был бы вообще иррелевантен). Солипсист же пытается примерить на себя эту искусственную установку как естественную, сделать её оптикой, через которую он глядит на мир.

Когда Дж. Э. Мур предлагает своё знаменитое доказательство внешнего мира, своим настойчивым заявлением «Вот одна рука, вот вторая рука» он старается вернуть нас в плоскость той естественной очевидности, которая существует до сомнения и является знанием более фундаментального уровня, чем то, которое достигается в ходе рационального доказательства. Иными словами, я уже знаю мир, я освоен в мире до того, как у меня появляется потребность доказать его существование. Когда Хайдеггер в «Бытии и времени» интерпретирует мир как то, из чего мы всегда понимаем и истолковываем самих себя, он стремится продемонстрировать, что мир необходимо встроен в структуру нашего существования: мы не можем присутствовать, не присутствуя в мире: «быть» с необходимостью означает быть в мире, быть как-то отнесённым к вещам, людям и событиям, встреченным внутри мира.

В основе антисолипсистской аргументации таких далёких друг от друга философов, как Хайдеггер и Мур, лежит одна и та же фундаментальная предпосылка: она заключается в том, что явленность мира первичнее сомнения в нём. Для опровержения солипсизма строгое дедуктивное доказательство не обязательно — достаточно просто выгнать солипсистское Эго из тёмной камеры обратно на свет — свет, в котором являют себя вещи изменчивого, но всегда уже присутствующего здесь мира.

Внешний мир без доказательства

Статья Александра Мишуры

Иллюстрации Ксении Грибинюк и Ксении Сайфулиной



Доказательство существования внешнего мира. Чтобы его дать, следует сперва разобраться не с тем, что значит «внешний мир», а с тем, что значит «доказательство» во фразе «доказательство существования внешнего мира»: не «строгое» доказательство, не «истинное» доказательство, а «доказательство» вообще. Соответствующий вопрос Джордж Эдвард Мур «проскочил»¹, как будто его и не было вовсе. Между тем, мне кажется, что в «доказательстве существования внешнего мира» самая существенная проблема касается именно понимания возможного «доказательства».

Перепрыгнув сразу к «внешнему миру», Мур написал, пожалуй, одну из самых разочаровывающих работ в истории философии. Основную задачу историков философии, исследующих этот текст, мне кажется, можно сформу-

лировать следующим образом: показать, в чем состоит доказательство. Насколько мне известно, все предложенные интерпретации столь тривиальны, что едва ли стоило писать такой длинный и местами занудный текст. Действительно, большого ли ума стоит повернуть *modus ponens* в *modus tollens*, даже если пафосно озаглавить это предприятие неким «shift»-ом? Один из самых знаменитых текстов в истории аналитической философии, какую интерпретацию ни возьми, оказывается столь же плоским и блеклым, каким он представляется и при первом прочтении самому не искушенному читателю. Посему лучше уж не пытаться выудить из Мура какую-то мудрость, а вернуться к самой проблеме.

Структура доказательства. В доказательстве существования внешнего мира, как и в любом доказательстве, должна быть часть доказывающая и то, что требуется доказать. При этом, если в доказательстве есть какой-то толк, доказывающая часть не должна в качестве посылок принимать то, что требуется доказать. Рассмотрим, как

1. Надо отметить, что Мур все же нашел возможность повторить некоторые «школьные» истины относительно доказательств, однако, как я постараюсь показать в этой работе, такого рода повторение совершенно не удовлетворительно в случае с доказательством существования внешнего мира.

могло бы выглядеть доказательство существования внешнего мира.

1. Оно несомненно включало бы некоторые посылки — с чего-то же надо начать. Кроме того, оно имело бы доказанным то, что требуется доказать, т.е. существование внешнего мира.
2. Заключение — существование внешнего мира.
3. Доказательство должно было бы осуществляться согласно некоторому правилу перехода от посылок к заключению, которое обосновывало законность такого перехода.

Также доказательство могло бы включать множество поддоказательств, в которых были бы получены положения, из которых совершался бы, наконец, желаемый переход к заключению. Так или иначе, необходимо иметь некоторый набор *положений*, из которых можно перейти к *выводу* согласно некоторому *правилу*. И правило, и посылки для нас пока остаются загадкой.

Заключение доказательства. Однако тот факт, что мы знаем искомое заключение, знаем, что надо доказать — существование внешнего мира — чрезвычайно полезен. Легко можно недооценить это знание, начав, вслед за Муром, выяснять, что же такое этот внешний мир, насколько законно о нем говорить, что к нему относится, что к нему не относится и т.д. Между тем, это вообще не существенно. Скорее, здесь происходит подмена вопроса: вместо того, чтобы рассматривать доказательство существования внешнего мира, мы начинаем копаться в самой дихотомии внутреннего и внешнего, размышлять о ее законности или незаконности (я, например, склоняюсь к незаконности), выяснять детальные особенности того, о чем вообще пока нет оснований говорить. Между тем, формулировка «внешний мир» сама по себе более чем достаточна для анализа возможностей доказательства «существования внешнего мира». Она не нуждается в том, чтобы дополняться ее разговорами о галлюцинациях, остаточных образах, и «встречаемом в пространстве» — это все совершенно не относящаяся к внешнему миру контрабанда, уводящая в сторону. Нам нужно доказать, что существует «внешний мир». В заключении «доказательства» существования внешнего мира есть только существование внешнего мира.

Посылки доказательства. Очевидно, что в наши посылки не может входить существование внешнего мира,

т.к. это лишило бы доказательство всякого смысла. Между тем, этот факт является ключевым в понимании проблемы создания соответствующего доказательства. Если мы знаем, что в наших посылках не должно содержаться существование внешнего мира, надо понять, чем же будут тогда наши посылки и «где» они будут? Если они точно не будут «миром внешним», то будут объектами мира «внутреннего». Можно назвать этот «внутренний мир» чем-то другим, но не «внешним миром», иначе в посылках будет помещено заключение. Далее я буду говорить о «внутреннем мире» только в смысле его теоретической роли в любом возможном «доказательстве существовании внешнего мира».

Можно было бы продолжать называть посылки объектами «внутреннего мира», стараясь оставаться видимо нейтральным. Однако нейтральность слова «объект» сильно преувеличена. Я буду называть наши посылки представлениями. В принципе, можно было бы назвать их другими словами, но мне кажется, «представление» хорошо подо-



дит к «внутреннему миру». В моем внутреннем мире есть разнообразные представления. Это может быть представление о моей руке, представление « $2+2=4$ », представление предложения «Меня зовут Саша» и т.д. В общем, все, что у меня есть в посылках, это представления, мир внутренний.

Правило перехода. В «доказательстве существования внешнего мира» доказать требуется совсем не представление. И в этом вся трудность доказательства. Доказать надо не положение, не предложение, доказать надо *существование* внешнего мира. Существование внешнего мира не равно представлениям, какими бы они ни были, о внешнем мире. Поэтому поиск Мура в первой части работы совершенно не имеет смысла относительно собственно «доказательства существования внешнего мира». Не надо составлять более точное понятие о внешнем мире. Всякое понятие будет относиться к миру представлений и нисколько не приблизит нас к этому «внешнему миру». Что могло бы нас заботить в этой структуре связи посылок и заключения, так это правило. Правило, по которому можно было бы вообще от каких-либо представлений перейти к существованию.

Обычно наши доказательства имеют дело с посылками и доказательствами одной «природы». Так, ни один математик, даже самый гениальный, не сможет «математически» доказать, что конкретно меня зовут «Александр», т.к. последнее просто не сопряжено ни с какими правилами математики. В доказательстве внешнего мира нам надо каким-то таинственным образом связать внутренний мир с внешним миром. В посылках могут быть только представления, в заключении должно было существование «внешнего мира». Причем не представление о существовании, доказано должно быть само существование внешнего мира.

Невозможность правила. Обычные правила доказательства, типа *modus ponens*, черпают свою убедительность из того, что многие примеры их применения представляются нам необходимо истинными. Можно тематизировать основания этой убедительности различным путем, однако любое формальное правило связи представлений в конечном счете либо имеет эту интуитивную убедительность, либо нет. Но в доказательстве существования внешнего мира нам надо связать такие посылки и заключение, примеров связи которых у нас нет. Если существование

внешнего мира является не представлением — а оно им не является, иначе мы бы доказывали не существование внешнего мира, а некое представление о его существовании — правила связи представлений не являются убедительными способами доказательства, какой бы ни была основа их убедительности в мире представлений. *Modus ponens* здесь ничем не лучше «подтверждения консеквента».

Доказать существование «внешнего мира» по правилам невозможно, так как:

1. Если мы хотим доказать существование внешнего мира с помощью правила, нам надо показать, почему какое-то правило работает в случаях доказательства существования мира.
2. Это требует хотя бы одного убедительного примера доказательства существования внешнего мира.
3. У нас нет доказательства существования внешнего мира (хотя есть много доказательств относительно мира представлений).

Таким образом, если доказательство существования внешнего мира еще не было предоставлено, у нас не может быть никакой обоснованной формы для связи посылок и заключения.

«Противоречия». Если мы не можем обоснованно перейти от посылок к заключению по некоторому правилу, это все же не значит, что мы совсем бессильны. В конце концов, мы уже знаем, что надо доказать и что может входить в доказательство. Если мы скажем, что из посылок следует заключение только в том случае, если не может иметь место такое положение дел, при котором все посылки истинны, а заключение ложно, у нас остается возможность одного «трюка». Можно обнаружить в рамках представлений противоречие, и сказать, что из противоречия следует что угодно. Таким образом, посылки не смогут быть одновременно истинными. К примеру, есть представление, что внешний мир существует, и также есть представление, что внешний мир не существует, оба этих представления одновременно истинными быть не могут. Делаем из них первые две посылки — и теперь «можно» указать заключением все, что только душа пожелает. Однако едва ли такое доказательство будет не то что убедительным, а даже сколько-то поясняющим смысл проблемы. В конце концов, идея о том, что из противоречия следует что угодно, вполне вписывается в мир представлений, где можно найти и другое представление: из противоречий не следует вообще ничего.

Можно ли, однако, сказать, что и само требование непротиворечивости является лишь представлением? Возможно. Однако если мы всерьез принимаем представление о доказательстве, нам все же следует быть более осторожными и не спешить отбрасывать принцип непротиворечия без серьезных оснований. Как было показано выше, некоторые формы доказательства в случае с внешним миром не срабатывают. К примеру, не срабатывают доказательства по каким-то «зарекомендовавшим» себя в мире представлений правилам. Можно ли доказывать что-то, не используя правила, и насколько такое доказательство является предметом интереса в «доказательстве существования внешнего мира»? Я полагаю, что только такие доказательства и могут представлять интерес, поскольку живо озабоченное проблемой существования внешнего мира существо никак не удовлетворится указанием на какие-то представления.

Есть ли у нас что-либо еще в интеллектуальном арсенале относительно доказательства, что можно использовать для небольшого шага в понимании «доказательства существования внешнего мира». Я думаю, никто не будет запрещать делать в рамках доказательства допущения. Конечно, если мы связываем представления, нельзя из допущения истинности заключения делать вывод о его истинности. Нельзя делать этого и в случае с «доказательством существования внешнего мира».

Есть, однако, вполне достойная форма применения допущения — доказательство от противного. Можно допустить нечто противоположное заключению и указать на его противоречие посылкам. Допустим, нас интересует доказательство не-существования внешнего мира. Давайте докажем, что внешнего мира не существует. И докажем от противного. Предположим, что внешний мир существует. Единственный путь доказать от противного — найти противоречие. Можем ли мы найти какое-то противоречие в допущении существования внешнего мира? Как бы могло выглядеть это противоречие? Нам надо было бы показать, что либо нечто из мира представлений, либо нечто, относящееся к самому существованию внешнего мира, приводит к противоречию. Может ли нечто из мира представлений противоречить существованию внешнего мира? Нет. Представление о не-существовании внешнего мира противоречит представлению о существовании внешнего мира. Если бы нам повезло иметь хоть какое-то противоречие между миром представлений и существованием внешнего мира, в таком случае с «доказательством» все было бы гораздо проще.

Дело же, однако, в том, что представления не могут

противоречить существованию, но только другим представлениям. Противоречие в представлениях имеют место между представлением и его отрицанием, противоположностью этого представления. Действительно, если бы мое представление о том, что передо мной стоит стул противоречило бы его существованию или, напротив, мое представление о том, что стула не стоит, противоречило бы его существованию, вопрос о доказательстве существования внешнего мира и не возник бы. Между тем, у нас есть противоречивые представления о существовании внешнего мира, и выяснить, какое из них истинно, можно, только доказав существование внешнего мира или его не существование. Может ли что-то относительно существования внешнего мира противоречить существованию внешнего мира? Я не могу себе ничего такого представить.

Мне представляется, что тем самым был сделан некоторый шаг в понимании возможности доказательства: посылки, поскольку они относятся к миру представлений, не могут противоречить заключению, поскольку оно относится к существованию. Хотя это явно еще не доказательство, оно ведет нас к еще одному небольшому выводу: доказать в рамках мира представлений, что мир внешний не существует невозможно. Почему? — Если доказательство в рамках мира представлений возможно только в связи с отношением противоречия, доказательство не-существования внешнего мира должно было бы состоять в том, что некоторый набор истинных посылок относительно внутреннего мира противоречит существованию внешнего мира. Однако нам не удастся найти такой набор посылок постольку, поскольку представления внутреннего мира существованию внешнего не противоречат. Между тем, этот результат можно развернуть и в другую сторону: никакие посылки внутреннего мира не смогут сделать не-существование внешнего мира противоречим.

Итак, подведем небольшие, очень предварительные итоги относительно возможности «доказательства» существования внешнего мира: 1) посылки не могут противоречить заключению, 2) из посылок нельзя доказать обратное заключению путем установления противоречия, 3) из посылок нельзя доказать заключение путем демонстрации противоречия между посылками и отрицанием заключения. Таким образом, доказательство через использование понятия противоречия также не сможет нам помочь.

Доказать на деле. Я могу доказать человеку, что умею прыгать, прыгнув. Увидев мой прыжок, оппонент может принять его как доказательство того, что я умею прыгать.

Почему, однако? Явно не постольку, поскольку я дал ему какое-то представление — он в принципе мог представить, что я прыгаю, и без прыжка. Может, ему важно было увидеть прыжок? Не уверен: в конце концов он бы не удовлетворился и сколь угодно совершенным «монтажом», к примеру, видео, на котором я якобы прыгаю, если бы знал, что это только представление, а на деле я не прыгнул. В доказательстве того, что я умею прыгать, оппоненту важно именно то, что я прыгнул, а не то, что ему было представлено, что я прыгнул. Можно ли каким-то образом использовать эту форму доказательства в случае с доказательством внешнего мира? Как-то так прыгнуть, чтобы внешний мир стал доказан любому скептику? — Едва ли. Даже вполне материальное прикосновение к скептику или вообще какое-либо чувственно достоверное доказательство не поможет делу.

Любое перформативное доказательство для скептика по своей форме будет носить характер демонстрации, представления. И здесь мы можем сделать еще небольшой шаг: доказательство существования внешнего мира не имеет характера демонстрации, т.е. оно не может быть представлено. Действительно, нам ведь и требуется доказать не представление о существовании внешнего мира, их у нас в избытке, а его существование: никакое представление доказательства внешнего мира не достигнет своей цели. Конечно, можно начать ловить скептика на противоречии в его представлениях, на изменчивости его позиции и даже на ее аморальности, однако все это не сработает, он просто запишет нас в представления. Можно даже поупражняться относительно точки отсчета, связи представлений во времени, однако все это никого не убедит, поскольку нам требуется онтологический прыжок, а не логический, тем более не психологический. Скептик всегда может занять удобную позицию принятия любых противоречий и представлений всех вместе и сразу.

Что делать? Может быть, теперь можно наконец поставить точку и закрыть вопрос? Нет, дорогой скептик. Я, как твое скромное представление, готов утверждать: если доказательство внешнего мира нельзя представить, это не значит, что его нельзя совершить. Конечно, скромное представление ничего не сможет тебе доказать. Однако если ты возьмешь дело на себя, если ты хочешь доказать себе самому существование внешнего мира, быть может, не все потеряно. Как же можно доказать самому себе существование внешнего мира?

Стоит обратиться к миру представлений. Допустим, я

представляю, что внешнего мира не существует, существует только мир представлений. Ключевой вопрос в таком случае: действительно ли я представляю себе не-существование внешнего мира? Между тем, представление о том, что внешний мир не существует, может быть *выполнено* правильно, может быть представлением о том, что внешнего мира не существует только в одном случае: если действительно представить, что внешний мир не существует. Действительно представить, в самом перформативном смысле, что внешнего мира не существует, можно только в одном случае — если он существует. Иначе говоря, «хороший», *успешный* скептик зависит от существования внешнего мира. Если «внешнего мира» не существует, то представление скептика о не-существовании внешнего мира оказывается провальным, т.к. он представляет несуществование только своего представления. Однако в таком случае скептик не может хоть сколько-то осмысленно утверждать, что внешнего мира не существует, поскольку в мире представлений нет никакой возможности сделать это представление не просто имеющим смысл, а имеющим именно *тот* смысл, на который претендует скептик.

Обращаю внимание, что представленное выше не является ни доказательством через правило, ни доказательством через противоречие, ни доказательством перформативным, ни доказательством от психологии восприятия пространства и времени. Являются ли выше представленные размышления вообще доказательством существования внешнего мира? Надеюсь, мне удалось показать, что нет.

Три кантовских аргумента

Статья Артемия Сафьяна

Иллюстрация Дарьи Чагановой

Для начала попытаемся разобраться в том, что подразумевается под вещами «вне нас» (außer uns). Кант отмечает многозначность этого выражения: под ним подразумевается, с одной стороны, нечто, существующее¹ само по себе, безотносительно нашим представлениям, что Кант называет «вещью самой по себе» (или вещь в себе), а с другой — вещь в эмпирическом смысле, то есть явление, данное нам во внешнем чувстве. Доказательство существования внешних вещей во втором смысле занимает Канта во втором издании «Критики чистого разума», в разделе «Опровержение идеализма». Мы не будем касаться этой проблемы, сосредоточившись исключительно на трех аргументах в пользу существования вещей в себе.

В нашем опыте мы находим только явления. Почему тогда мы вообще можем быть убеждены, что существует вещь в себе? Кант отвечает: если за миром явлений ничего не стоит, то можно прийти к абсурдному заключению, согласно которому «явление существует без того, что является». Поэтому мы и предполагаем стоящее по ту сторону явлений нечто.

Это часто считают главным аргументом в пользу существования вещей самих по себе. Однако если присмотреться к соответствующим пассажам первого издания

«Критики», то можно убедиться, что Кант накладывает на этот аргумент ограничение: если разум предписывает нам постулировать некий объект за пределами возможного опыта, это еще не значит, что этот объект там на самом деле есть. Поэтому Кант вводит понятие трансцендентального объекта — некоего X, который есть ни что иное, как представление о предметном как таковом, с которым соотносятся все конкретные явления. Мы постулируем его только потому, что наши чувственные представления относятся рассудком к своему предмету, но мы ничего не можем сказать об этом предмете. Не известно нам, есть ли такой предмет, или нет.

Но такая агностическая позиция едва ли могла устроить самого Канта. Уже в черновых набросках «Критики» 1770-х гг., до первого издания самого труда, можно обнаружить попытки Канта расправиться с этой проблемой. Мы располагаем множеством набросков, из которых следует, что какое-то время он считал вещь в себе единство апперцепции, т.е. Я, задающее единство всего многообразия наших представлений. В них мы встречаем такие суждения: «Я есть прообраз всех объектов»; «Я есть абсолютный субъект, которому могут причитаться все акциденции и предикаты и который вовсе не может быть предикатом другой вещи» и т.д. Кант даже пытался выстроить концепцию Я как некой особой вещи в себе, которую в акте рефлексии возможно непосредственно созерцать. От подобных выводов Кант отказывается во втором издании «Критики», однако вышеприведенный аргумент Кант все же оставляет (к примеру, он воспроизводится во введении к новой редакции «Критики»), прибавляя при этом к нему

1. Здесь и далее — в отличие от Кантовского Dasein как категории рассудка — термин «существование» будет употребляться в самом обычном, расхожем смысле, означая принципиальное «наличие» в широком смысле этого слова.

и другой — аргумент от теории аффицирования.

Наиболее ясно, с нашей точки зрения, сама эта теория изложена в «Пролегоменах». Здесь Кант пытается отвести от себя подозрения в идеализме, понимаемом им как утверждение о том, что «существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет». Но в кантовской системе отрицается не наличие вещей вне представлений, а возможность познавать такие вещи. Сам же внешний предмет признается существующим и «определенным образом» воздействующим на наши чувства (аффицирующим их), и тем самым — порождающим первичный материал ощущений, который обрабатывается априорными формами чувственности. И в этом отношении можно сказать, что вещь сама по себе — это трансцендентальная причина представлений, данных нам в чувственном восприятии, и как таковая она, несомненно, существует, поскольку отрицать ее существование означало бы полагать полную причину всех явлений в нас самих, что очевидно не может быть верным.

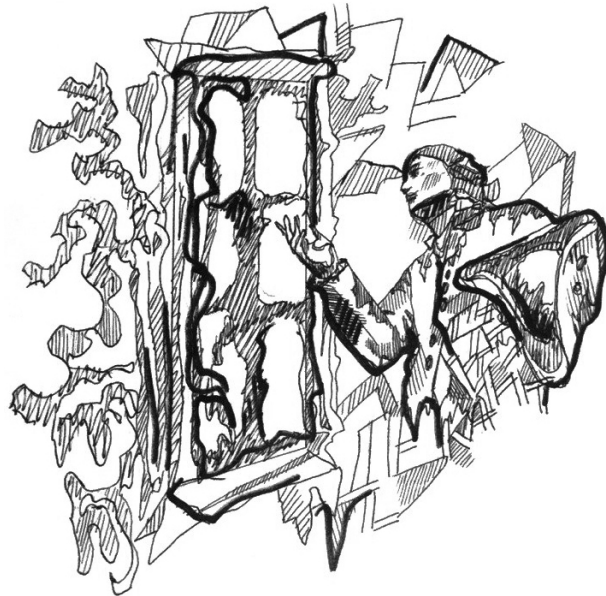
Теория аффицирования подверглась острой критике со стороны Фридриха Якоби, который утверждал, что она противоречит другому важному постулату кантовского трансцендентализма — учению о причинности. Кант доказывал всеобщий и необходимый характер категорий рассудка, в том числе и категории причины. Но это значит, что и аффицирование имеет каузальную природу. Мы оказываемся перед дилеммой: либо вещь в себе существует вне опыта, и тогда мы не знаем, как именно она на нас действует, либо она существует в сфере опыта, и тогда она — не вещь в себе по определению. Это ставит под удар всю кантовскую систему. Помимо Якоби аналогичное возражение высказывали такие кантоведы, как Г. Файхингер, Х. Херринг, Э. Адикес и другие.

Можно ли спасти теорию аффицирования, не причинив вреда другим элементам трансцендентальной философии? Ответ может быть таков: если на нашу чувственность воздействует не что иное, как вещь в себе, которая, как мы знаем, недоступна познанию, то мы попросту не можем сказать, что само это воздействие обязательно носит причинный характер. Да, в некоторых местах Кант прямо называет вещь саму по себе *причиной* наших чувственных созерцаний, но возможно, что ее воздействие на нас осуществляется некоторым иным, не причинным образом, который мы, вполне вероятно, не можем даже помыслить.

Третьим аргументом в пользу существования вещи

в себе является кантовское учение о свободе. Канту удастся изящно совместить два фундаментальных убеждения: в том, что все в природе подчиняется строгой детерминистической цепи причин и действий, с тем, что человеческая душа и воля ее свободны, т.е. способны самопроизвольно начинать некий ряд событий. «Если явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти, — пишет Кант. — Если же считать явления лишь тем, что они суть на самом деле, а именно не вещами в себе, а только представлениями, связанными друг с другом по эмпирическим законам, то они сами должны иметь еще основания, не относящиеся к числу явлений. Однако такая умопостигаемая причина в отношении своей каузальности не определяется явлениями. <...> Поэтому действие в отношении его умопостигаемой причины можно рассматривать как свободное». Иными словами, Кант демонстрирует, что, если только мы не желаем лишиться свободы, мы вынуждены признать существование вещей самих по себе.

Подведем итог. Справедливо будет сказать, что в рамках кантианской системы существование внешних вещей, а именно — вещей, внешних нашим представлениям, вещей в себе — можно считать доказанным. Иной вопрос — может ли нас устроить такое решение, предполагающее абсолютную непознаваемость этих вещей. Пропась между доступными нам явлениями и принципиально недостижимыми вещами в себе — вызов для всей посткантовской философии. Соединить два этих мира — задача не из легких. Но величие Человека в том, что он — мост, а не цель!



Ловил шарик — поймал мир

Текст Дмитрия Волкова и Олега Кулика
с предисловием Константина Мирского
Иллюстрация Олега Мирского

Не много найдется занятий интереснее, чем наблюдение за приключениями призраков философов второго и третьего эшелонов. Возьми, например, Канта или Платона — каковы плоды трудов их? Да сам западных дух и вся мировая история суть такие плоды! Конечно, исследователи могут накопать ту или иную интересную деталь, но вряд ли можно ожидать каких-то неожиданностей. Не то с мыслителями средней руки. Никогда не знаешь, где они всплывут.

Например, Сковорода. Кто из современников ждал, что этого украинского Сократа выкрикнут в первые деятели русской религиозной философии, назовут Владимиром Соловьевым казацкого барокко? Что в начале XX века Владимир Эрн станет использовать образ этого почти спинозианца как оружие против западников журнала «Логос»? И что всего через шесть лет Ленин включит Сковороду в «План монументальной пропаганды» и объявит его, друга графа Разумовского, никогда не расстававшегося со Священным писанием, атеистом и борцом с царским режимом? Никто не ждал. Не менее удивительны и явления Сковороды в современности. Так, по наблюдениям антрополога Александра Басова, цитаты из Сковороды часто сопровождают БДСМ-картинки в тематических сообществах социальной сети ВКонтакте. Или вот еще случай:

Сковорода оказался оппонентом кембриджского философа Дж.Э. Мура по вопросу о бытии внешнего мира.

Весной 2015 года перформансист Олег Кулик и философ Дмитрий Волков провели в городе на Неве акцию «Строгое доказательство внешнего мира» в честь открытия библиотеки «Все свои». Кулик прочел стихотворение андеграундного петербургского поэта Сергея Стратоновского «Диалог о грехе между старичком Григорием Сковородой и обезьяной Пишек». После этого Волков и Кулик начали игру в пинг-понг. Стол был выполнен из стекла, что сделало игру весьма непростой — ведь такова и жизнь во внешнем мире. Каждый раз, когда шарик падал, ассистенты художников, сидевшие под столом, зачитывали фрагменты статьи Мура «Доказательство внешнего мира». Авторское описание акции смотри ниже.

Проблематика внешнего мира в философии связана с различием внешнего и внутреннего. Тема границы вообще и границы между внешним и внутренним в частности — важна как для художественной практики Кулика, так и для философии Волкова. Волков известен своей защитой физикализма в области философии сознания, суть которого можно выразить так: существует только внешнее,

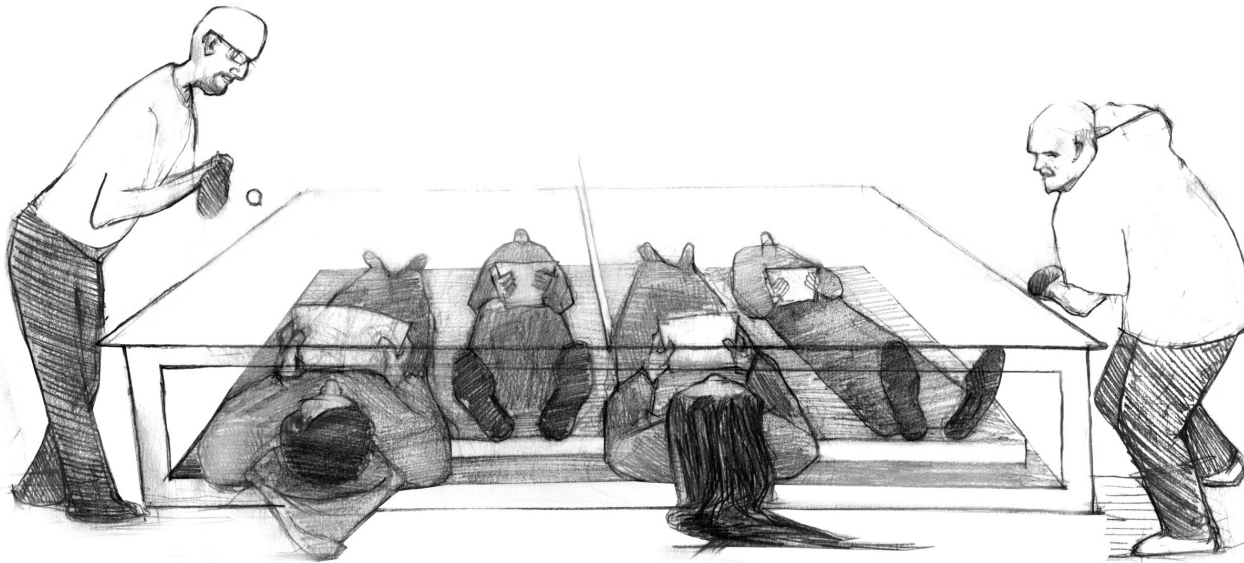
все внутреннее есть иллюзия. Если философы Нового время сомневались в достоверности объективного мира, то современные физикалисты показали, что мы не можем доверять и собственному сознанию.

Кулику же, напротив, свойственно несколько гностическое представление о мире как об испытании, посылаемом сознанием Высшей волей. Мотив сознания, которое переходит все границы, и мира, который перестраивается в ответ на этот переход, виден во всех произведениях зрелого периода художника и проявляется прежде всего в знаменитой «собачьей» серии, благодаря которой ее автор и стал известен в первую очередь как человек-собака. Как учит нас новейшая итальянская философия в лице Агамбена, бытие животного составляет «обделенность миром», «ощепенелость» и полная растворенность в среде обитания. Мир не кажется Кулику чем-то в-себе-значимым. И это сближает его со Сквородой. У них вообще много общего: оба происходят из Украины, оба с набитой рукописями котомкой за плечами прошли Россию — Скворода путешествовал по ее западной части, а Кулик обошел восточную. В биографическом фильме 1959 года, снятом скульптором, автором киевского памятника Сквороде, Иваном Кавалеридзе, главный герой, сыгранный Александром Гаем, актером, известным в то время за театральные роли Ленина, говорит крепостному умельцу Федору: «они тебя, как пса, на цепи держат». Собачью тему развивают и другие герои: например, возлюбленная Сквороды говорит: «не бойся той собаки, что лает, а той, что молчит». Про жизнь собачью пишет и Стратоновский. Например, в поэтическом послании профессору Преображенскому от имени Шарикова мы встречаем такие строки: «Что же теперь? Псом покорным // Я лежу на ковре, // у гардины, в тоскливом тепле // Сдох во мне человек, // и течет век посмертный // Век беспросветный, собачий». Обращаясь к образу Сквороды, поэт вкладывает в его уста слова: «мир — сырье // Для машины божьей». Это неплохо отражает точку зрения исторического Сквороды, признававшего, подобно Попперу, три мира: физический мир, мир сознания и мир объективных символов. Первый мир представляет собой театральные подмостки для обитателей второго мира. Как писал советский исследователь идеализма, долгое время успешно возглавлявший кафедру истории зарубежной философии МГУ, Ю.К. Мельвиль: «В мире усматриваются лишь препятствия для достижения целей личности и средства для преодоления препятствий. Ничего больше в нем нет, и ничего он больше не значит. Но это и есть отрицание объективной реальности внешнего мира, т.е. субъективный идеализм». Конечно, для ре-

алиста и плюралиста Мура это неприемлемо. Именно против такого рода идеализма и направлено знаменитое доказательство внешнего мира.

Перформанс в целом можно рассматривать как двойную критику этого доказательства. На первом смысловом уровне, на уровне перформанса в целом, объектом критики становится одно из неправильных, но чрезвычайно распространенных толкований муровского аргумента. Иногда кажется, что можно удачно представить это доказательство, сказав, что оно носит перформативный характер. Популярность это толкование обрело после того, как великий кудесник эпистемической логики и игровой семантики Яакко Хинтиikka предложил перформативное толкование картезианского «я мыслю, следовательно существую». После этого некоторым начало казаться, что каждый аргумент в истории философии может стать лучше, если представить его в свете многоградальной теории речевых актов Джона Остина. Фраза, выражающая посылку Мура, звучит как «Вот одна рука». Словечко «вот» делает фразу чем-то похожей на остиновский пример перформатива «Называю это судно “Королева Елизавета”». Но если принять такое толкование, то мы должны признать, что посылка Мура не является истинной (так как перформативы не истины и не ложны, а успешны или не успешны), а без этого аргумент работать не будет. Впрочем, как замечает сам Остин в статье «Перформативные высказывания», «вы имеете полное право пребывать в неведении относительно того, что означает слово “перформативный”».

На втором смысловом уровне, на уровне сценария, объектом критики перформанса становится отзыв, который составил в ответ на доказательство Мура Людвиг Витгенштейн. Давайте признаем, говорит Витгенштейн, что аргумент работает. Но что он доказывает? Что существует внешний мир? Хорошо. Но разве это нужно было доказывать? Такое доказательство имеет смысл тогда и только тогда, когда мы считаем (как считал Мур) скептицизм относительно внешнего мира осмысленной философской позицией. Но, считает Витгенштейн, это не так. Кажется, что скептик, говоря «я не знаю, что есть две руки», употребляет слово «знаю» осмысленно. Однако говорить о «знании» можно только там, где можно говорить о «сомнении», а последнее имеет место тогда, когда мы можем ошибиться. Но говоря, что у меня есть руки, я не могу допустить ошибку, считает Витгенштейн. Поэтому позиция скептика бессмысленна, как и позиция того, кто его опровергает.



Но почему, мог бы спросить Мур, мы не могли бы ошибиться в том, что «есть две руки»? Реальность порой преподносит нам неожиданные сюрпризы даже тогда, когда, как только что казалось, ошибка исключена. Вот шарик отскакивает от стола, и игрок замахивается для удара, будучи полностью уверен, что промахнуться он не может. Но ракетка разрезает пустой воздух, а шарик после крученой подачи падет наземь и исчезает из поля зрения игрока. Игрок в замешательстве: как могло такое произойти? куда исчез шарик? да и был ли он, в самом деле? Каждый промах игрока — потенциальный повод для этих сомнений, и именно когда шарик падает, актеры перформанса зачитывают Строгое Доказательство. Сомнение устранено, и игра может продолжаться.

Описание перформанса «Строгое Доказательство Существования Внешнего Мира с помощью стола для пинг-понга»

Двое играют в пинг-понг. Под стеклянным игровым столом лежат четыре актера, изображающие апостолов с книгами. Каждый раз, когда падает шарик, они по очереди читают пункты строго муровского доказательства внешнего мира. На майках игроков — надписи: «Скандал для философии» и «Ах, мартышечка моя, // Дорогая Пишек, //

Есть в проблемах бытия // Черных дыр излишек». На столе написано: «Иначе говоря, из суждения, что воспринимаемый мною предмет есть мыльный пузырь, *вытекает* суждение, что он является внешним для *моего* сознания... Иными словами, если я могу доказать, что сейчас существуют лист бумаги и человеческая рука, то доказываю одновременно, что существуют “вещи вне нас”; если я могу доказать, что сейчас существуют ботинок и носок, то доказываю существование в данный момент “вещей вне нас” и т.д.; если я докажу, что существуют две человеческие руки, или два ботинка, или два носка и шарик, то приду к такому же результату. Очевидно, что существуют тысячи всяких вещей, и если я когда-нибудь сумею доказать существование любой из них (а это вполне возможно), то будет доказано и существование вещей вне нас».

Текст, которые читают актеры труппы Брусникина, лежащие под столом:

1. В Предисловии к Кантовой «Критике чистого разума» есть слова, которые звучат так: «Нельзя не признать скандалом для философии необходимость принимать лишь *на веру* существование вещей вне нас...»

2. Слова «нельзя не признать скандалом для философии... невозможность...» при строгом толковании означают, что Кант, когда он их писал, не мог дать удовлетворительного доказательства существования внешнего

мира. Здесь и сейчас я продемонстрирую доказательство существования внешнего мира с помощью рук, носков, ботинок и стола для игры в пинг-понг.

3. Из суждения «в данное время существуют по крайней мере две собаки» *следует* суждение «в данное время по крайней мере две вещи должны встречаться в пространстве». Если вы можете доказать, что в данный момент существуют две собаки, то вы ipso facto докажете, что в данный момент по крайней мере две вещи должны встречаться в пространстве. Насколько я понимаю, вы не потребуете отдельного доказательства того, что из суждения «две собаки существуют» действительно следует суждение «две вещи должны встречаться в пространстве»; совершенно очевидно, что не могла бы существовать собака, которая не должна была бы встречаться в пространстве.

4. Мы уже установили, что имеется чрезвычайно много видов «вещей», по отношению к которым из суждения о существовании по крайней мере одной такой вещи *следует* суждение, что существует хотя бы одна вещь, встречающаяся в пространстве: таковы, например, суждения «Существует по крайней мере одна звезда», «Существует по крайней мере одно человеческое тело и один шарик». И, я думаю, можно сказать, что в каждом таком случае истинно еще и то, что из суждения о существовании «вещи», встречающейся в пространстве, следует суждение о существовании по крайней мере одной вещи, внешней для наших сознания: например, из «Существует по крайней мере одна звезда» следует не только «Существует по крайней мере одна вещь, встречающаяся в пространстве», но также и «Существует по крайней мере одна внешняя вещь».

5. Приведу основание для моего мнения. Рассмотрим какой-либо вид вещей; пусть каждая из этих вещей, если она существует, будет «встречаться в пространстве»: возьмем, к примеру, «мыльный пузырь». Когда я, воспринимая что-то, говорю: «Это мыльный пузырь», то предполагаю, что нет противоречия в суждении о его существовании до и после моего восприятия. Это, как мне кажется, отчасти и имеют в виду, считая мыльный пузырь реальным и отличая его, например, от иллюзии.

6. Конечно, реальность мыльного пузыря никак не означает, что он существовал до того, как я его воспринял, или что его существование продлится после моего восприятия; но воспринимаемый мною предмет не был бы мыльным пузырем, если бы его существование в любой данный момент времени не было *логически независимым* от моего восприятия его, происходившего тогда же, т.е. из суждения, что мыльный пузырь существовал в опре-

деленный момент времени, *никогда* не следует, что я его тогда воспринимал. А если это верно, то безусловно верно и то, что он не был бы мыльным пузырем, не будь он способен существовать в любой момент времени, когда я вообще не имею восприятия.

7. Иначе говоря, из суждения, что воспринимаемый мною предмет есть мыльный пузырь, *вытекает* суждение, что он является внешним для *моего* сознания. Иными словами, если я могу доказать, что сейчас существуют лист бумаги и человеческая рука, то доказываю одновременно, что сейчас существуют «вещи вне нас».

8. Если я могу доказать, что сейчас существуют ботинок и носок, то доказываю существование в данный момент «вещей вне нас» и т.д.; если я докажу, что существуют две человеческие руки, или два ботинка, или два носка и шарик, то приду к такому же результату. Очевидно, что существуют тысячи всяких вещей, и если я когда-нибудь сумею доказать существование любой из них (а это вполне возможно), то будет доказано и существование вещей вне нас.

9. Кантово мнение об одном-единственном возможном доказательстве существования вещей вне нас отнюдь не истинное. Уже сейчас я готов привести множество других абсолютно строгих доказательств, а в будущем — еще больше. Можно доказать, например, что две человеческие руки существуют. Как это сделать?

10. Я показываю две мои руки и говорю, *подавая с правой*: «Вот — подача с правой руки» и подавая с левой рукой, добавляю: «А вот — подаю с левой». Если я ipso facto доказал существование внешних вещей, то понятно, что возможны и многие другие доказательства: нет нужды умножать примеры.

11. Однако доказал ли я здесь, что две человеческие руки существуют? Я настаиваю на том, что доказал, причем абсолютно строго; пожалуй, и вообще нет лучшего доказательства, чем это. Конечно, я не стал бы на этом настаивать, если бы не выполнялись три условия: (1) если бы посылка доказательства не отличалась от его заключения; (2) если бы об истинности посылки я не *знал*; (3) если бы заключение по-настоящему не следовало из посылки. Но мое доказательство всем этим условиям вполне удовлетворяет.

И далее запустить доказательство по кругу.

Козлоолень против бармаглота:

Две с половиной тысячи лет небытия
Часть II: География ничего

Статья Артема Юнусова

Иллюстрации Анны Давыдовой и Елизаветы Сазоновой

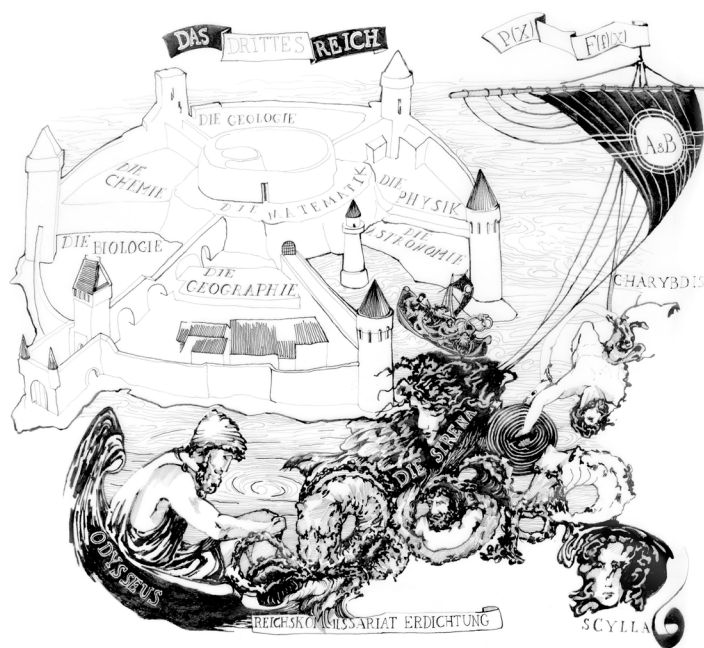
От окостеневших трилобитов и наскальных рисунков доисторического небытия, бурением которого мы занимались в предыдущей серии, мы немедленно переносимся к несуществующим объектам самого, можно сказать, недавнего времени. Мы позволим себе перейти сразу к анализу референции небытия в аналитической философии, минуя целую эпоху новоевропейской мысли, по нескольким причинам. Во-первых, полноценные рассуждения о референции вообще и референции к несуществующим объектам в частности возможно производить только в рамках логики — а логикой вплоть до конца XIX века философская Европа, за редкими исключениями, интересовалась неглубоко. Во-вторых, практически во всех известных мне случаях проблема несуществующих объектов решалась новоевропейскими философами, пусть и с вариациями, но все же однотипно и достаточно наивно: предмет несущей

референции объявлялся существующим в виде «идеи» (т.е. представления) в душе, но не существующим в виде протяженной вещи чувственного мира — если будет позволена такая острота (а кто же запретит), то можно сказать, что философы картезианской традиции склонялись к тождеству небытия и мышления. Легко заметить, что такое решение едва ли снимало проблему референции, но референция, как уже было сказано, едва ли будоражила в это время чьи-то шишковидные железы.

Все это, надеюсь, извиняет нас, когда мы, минуя полтысячелетия, сразу врываемся в то время и интеллектуальное пространство, в котором проблема именованного небытия снова получила тщательную разработку. Сегодня мы рассмотрим главные теории несуществующих объектов рубежа XIX–XX веков — эпохи рождения аналитической философской традиции.

Черта оседлости аргивян

Разговор о преодолении небытия логическим анализом языка мы начнем с фигуры, которая в равной степени ответственна как за возрождение предметного интереса к проблеме референции пустых имен в конце XIX века, так и за возникновение аналитической традиции вообще, — с Готлоба Фреге. Его программу реформ понимания референции в том, что касается ее отношения к несуществующим предметам, мне хотелось бы обозначить как «Депортация «Одиссеи»». Основополагающий жизненный проект Фреге — это царство чистой, мускулисто-румяной научности, в пределах которого любой основательный вопрос человеческого познания сможет получить свое окончательное решение. Колыбелью этого царства должна стать математика, затем оно должно расширить свой Lebensraum на базовые естественные науки; далее — везде. Волшебные земли этой империи истины не могут носить на себе ничего расплывчатого и недоопределенного; все обитатели ее идиллических пейзажей должны быть ясны и однозначны. А потому в ней нет места причудливым предметам вненаучной вселенной, и прежде всего — обитателям литературных вымыслов. Если от этих живописных размышлений обратиться непосредственно к текстам Фреге, то можно увидеть: за границы его логического тридесатого государства оказываются высланы такие по-



дозрительные субъекты как Одиссей, Навсикая, Сцилла, а с ними (надо думать) и весь прочий актерский состав гомеровских поэм. В силу нашего вкуса к драме, мы пока назначим главным соперником Фреге Сциллу, хотя на самом деле у его злейшего врага совсем другое лицо.

Итак, чего хочет Фреге — ясно: вышек с автоматчиками и противотанковых ежей на границе научного Бытия и вымышленного Ничто. Но для этого надо для начала провести эту границу, а также отловить и экспатриировать все второсортные сущности с просторов наших научных рассуждений. Но как нам отличить лазутчиков небытия от добропорядочных обитателей реальности?

Для этого у Фреге есть целая программа реформ в области понимания референции. Эта программа предписывает, первым делом ясно осознать, с чем мы вообще имеем дело, когда собираемся отделить агнцев от козлоолений. Дело мы имеем с языком, а еще точнее — со словами, которые нам тем или иным образом на что-то указывают, и именно слова мы будем проверять на виновность в чем бы то ни было. Слова же можно, прежде всего, поделить на *собственные имена* и *понятийные выражения*. Понятийные выражения мы можем пока отложить в сторону (все они без исключения для Фреге благонадежны); сконцентрируем лучше свой строгий взгляд на именах — именно среди них скрываются ничтожествующие супостаты.

Для их выявления в рядах имен Фреге вводит еще одно базовое различие — значения и смысла слова. В случае имени значением слова является конкретный предмет, к которому оно отсылает, тогда как смыслом — та мысль, которую оно в себе несет, или, иначе говоря, выражает. Поупражняем наше понимание на таком имени как «роскошные усы Ницше»: его значением должны служить реальные, конкретные усы Ницше (роскошные), расположенные во времени и пространстве, тогда как смыслом — та информация об искомом объекте, которая заключена в этом словосочетании и позволяет нам указать на этот объект среди всех прочих; грубо говоря, можно сказать, что смысл «роскошных усов Ницше» представляет собой функцию, сопоставляющую этому словосочетанию соответствующий ему предмет универсума¹. Впрочем, усы Ницше теперь доступны нам разве что в фотохронике. Смысл данного имени от этого факта ничуть не пострадал (мы все так же понимаем, что это такое — роскошные

1. Это удобный способ описать роль «смысла» в системе Фреге, однако сам Фреге, будучи по-математически щепетил в своих определениях, совершенно точно не одобрил бы подобной манеры выражения.

усы Ницше), а вот свое значение усы утратили (предмет, к которому отсылает смысл, более не существует). В случае непреодолимой любви к упомянутым усам мы можем попытаться зафиксировать значение этого имени за усами Ницше в прошлом и обрести таким образом право осмысленно говорить о них хотя бы в прошедшем времени; сам Фреге такое едва ли одобрил бы, но явного семантического греха в этом, пожалуй, нет. Однако, вне всякого сомнения, есть такие имена (и такие контексты употребления этих имен), у которых принципиально нет никакого значения и для которых его в принципе невозможно установить. Эти-то имена Фреге и изгоняет из своего царства совершенного языка: отсутствие значения, то есть денотата, делает эти имена совершенно неопределенными, а пропозиции, в которых они встречаются, бессмысленными с точки зрения точного употребления языка. Смысл, присущий всем словам без исключения (в том числе и этим пустым именам), позволяет их задержать, а явное отсутствие значения — обвинить. За пределы логического парадиза Фреге выдворяется все то, что не обладает действительным существованием в качестве предмета: Сцилла с Одиссеем — наиболее очевидные кандидаты на высылку, однако Фреге в целом вовсе не испытывает большой обиды на столь же безвредных, сколь и бесполезных для его дивного нового мира обитателей литературных вселенных и вполне готов мириться с их расплывчатым обитанием в границах строго демаркированных специально для того областей; настоящими чудовищами, терроризирующими его мировой порядок, для Фреге являются такие пустые имена, как «бесконечные сходящиеся ряды»²: они намного более умело маскируются под благонадежные имена и куда легче уклоняются от устраиваемых Фреге облав на бессмыслицу.

Именно в этом и состоит на самом базовом уровне фрегеанское решение проблемы несуществующих объектов: у имен, обозначающих такие объекты, есть смысл, который к тому же является чем-то вполне реальным и вечным (и поэтому о них можно говорить), но нет значения (что эквивалентно отсутствию реального существования). Вывод: эти имена просто нельзя употреблять, если мы хотим рассуждать о чем-то строго.

Надо ли понимать это так, что Фреге предписывает повернуться ко всем несуществующим объектам спиной и

холодно и молчаливо их игнорировать? Это бы значило, что обо всем несуществующем все же нельзя говорить, что его не существует — потому что о нем вообще нельзя говорить. Часто Фреге как раз и изображается таким замалчивателем небытия, однако в действительности для него эта стратегия неприемлема: его план состоит не в том, чтобы сделать несуществующие предметы изгоями в пределах его логического царства, а в том, чтобы исторгнуть их за его пределы раз и навсегда. Если поумерить депортационную метафорику, то можно сказать так: даже в пределах кристального научного языка Фреге необходимо иметь возможность утверждать, что некоторых вещей — например, бесконечных сходящихся рядов — не существует, что было бы невозможно, если бы единственным средством борьбы с несуществующими предметами была полная цензура на употребление их имен.

Как же Фреге запретит всяческим сциллам быть, если он не может упоминать их имени? Для решения этой проблемы нужно вспомнить, что, помимо имен, в теории референции Фреге существуют еще и понятийные выражения. Как и имена, они обладают смыслом и значением, и хотя в плоскости смысла они совершенно аналогичны именам, в том, что касается значения, у них есть принципиальное отличие: если имена указывают на предметы, то понятийные выражения — на понятия³. Здесь и начинается самая головокружительная часть семантической теории Фреге. Дело в том, что является ли конкретное слово (или сочетание слов) понятийным выражением или именем — определяется чисто контекстуально: одно и то же слово или словосочетание может быть как именем, так и понятийным выражением в зависимости от своего места в предложении. В первом приближении это можно объяснить так, что за подлежащим в предложении всегда скрывается предмет, а за сказуемым — всегда понятие: в высказываниях «усы Ницше весьма кустисты» («усы Ницше» обосновались в левой части пропозиции, на месте подлежащего) и «тот удивительный предмет, который мы видим перед собой, — это усы Ницше» («усы Ницше» произрастают в пропозиции справа, в положении сказуемого) мы имеем дело в первом случае — с именем предмета «усы Ницше», а во втором — с понятийным выражением «усы Ницше» (за которым в действительности скрывается понятие «ни что иное, как усы Ницше»).

2. Была такая математическая фикция в анализе XIX века, попортившая современникам Фреге немало крови.

3. Это практически цитата Фреге, однако стоит заметить, что в других местах он прямо говорит, что понятия также являются предметами, хотя и особого рода. Это придает всей классификации несколько шизофренический привкус и дает возможность удобного подкопа под детали проекта Фреге; тем не менее, общий посыл рассуждения остается вполне понятен.

Тут следует пояснить, что подлежащее и сказуемое, о которых выше шла речь — это логические подлежащее и сказуемое. Отчасти они похожи на грамматические подлежащее и сказуемое, но есть между ними и достойная нашего внимания разница. Так, лучший пример грамматического сказуемого — это, как читателю должно быть известно со школьных времен, глагол, тогда как лучший пример логического сказуемого, т.е. предиката — это любое прилагательное или существительное, стоящее после глагола-связки «есть». Это обстоятельство легко объясняется тем, что логическое сказуемое производно отсылки силлогизма « S есть P »⁴, где P расшифровывается как *praedicatum*, т.е. предикат (что с латыни буквально — сказуемое), а S — как *sub-jectum*, субъ-ект (соответственно, подлежащее). Смысл здесь попросту следующий: когда то, в чем мы без труда опознаем ссылку на предмет (усы Ницше), стоит в позиции сказуемого (является свойством, которое приписывается чему-то; совсем пролетарски говоря — стоит в предложении справа), то оно волшебным образом перестает быть ссылкой на предмет (именем) и сразу становится ссылкой на понятие (понятийным выражением).

Объясняется все это тем, как Фреге понимает сущность «понятия»: последнее для него всегда представляет собой то, что в современной символической логике называется предикатором, т.е. функцию $f(x)$ с одним аргументным местом, область значений которой исчерпывается объектами «истина» и «ложь»; в более знакомой слушателям курсов логики записи — $P(x)$. Таким образом, любое понятие для Фреге в действительности является незавершенным предложением, которое требует восполнения переменной, чтобы принять какое-то конкретное истинностное значение: так, истинной формой упомянутого выше понятия будет даже не «ни что иное, как усы Ницше», а « x — ни что иное, как усы Ницше», где, подставляя на место x конкретные имена предметов, мы будем получать истинные или ложные высказывания (в зависимости от того, попадает ли тот или иной предмет в действительности в категорию «ни что иное, как усы Ницше»).

Существенной особенностью системы Фреге по сравнению с более поздними (вплоть до современных) родственными логическими теориями будет его ответ на вопрос

о том, что же, собственно, может стоять на месте икса в некоем понятии $P(x)$ в каждом конкретном случае — иначе говоря, что входит в область определения функции $P(x)$. В самом деле, в современной логике, когда мы рассматриваем такую функцию, как, допустим, $x=2y+7$, принято заранее оговаривать, что она определена на множестве чисел — то есть имеет смысл, только если на места икса и игрека подставлять числа (а не, скажем, эпитграммы или пороки). Фреге с такой постановкой вопроса не согласен; в силу определенных причин он постулирует, что любая функция определена на всем множестве предметов сразу, то есть что на место икса в любой функции можно подставить абсолютно любой предмет из всего множества реальных предметов (это всеохватывающее множество в наши дни обычно называют «универсум Фреге») — а там уж смотреть, что получится. Из этого следует, что в логическом царстве Фреге оказываются вполне в ходу такие высказывания, как, например, «сосиска равна двойной колбасе плюс семь» — а именно, на просторах его научной империи это высказывание будет ложно, но при этом совершенно осмысленно. Вне закона и не допущены к замещению аргументных мест в пропозициях только пустые имена — и именно потому, что они не указывают на обитателей универсума Фреге, т.е. хоть на какие бы то ни было предметы.

Итак, чтобы какое бы то ни было простое предложение вообще состоялось, оно должно представлять собой постановку имени предмета на аргументное место (место икса) в понятийном выражении: имя без понятия будет просто указывать на предмет, понятие без имени вообще не будет указывать ни на что.

Вывод, который нам нужно пока зафиксировать: помимо предметов существуют понятия; определить, отсылает ли конкретное слово или словосочетание к понятию или предмету, на практике, т.е. в рамках конкретного предложения, бывает не так-то просто, но в теории последние представляют собой функции, в которых аргументное место всегда занимает предмет⁵. С одной стороны, все это приводит к тому, что выслеживать псевдопредметы в каком-то смысле становится сложнее (их имена не так просто отличить от понятийных выражений). С другой — это развязывает Фреге руки в отношении тех ложных

4. «Ницше есть усач», «Пикачу есть покемон» — по-русски звучит не очень, но в европейских языках, где связку «есть» просто так в речи не опустишь, иначе сказать и нельзя.

5. Если вы запутались, у чего же есть аргументное место — у понятия (т.е. того, к чему отсылает понятийное выражение) или у понятийного выражения (которое является языковым отображением понятия), то не переживайте — об аргументном месте можно говорить как в случае понятийного выражения, так и в случае понятия, просто в первом случае его будет занимать имя, а во втором — предмет.

сущностей, которые нам все же удалось отыскать.

Дело в том, что понятия для Фреге — это так называемые «функции первой ступени», что нужно понимать так: их аргументом (т.е. тем, что может подставляться на место икса) всегда является предмет. Но есть у Фреге и функции второй ступени — функции, аргументами которых являются функции первой ступени (т.е. понятия), принимающие вид $F(f(x))$. Эти функции — то, что в современной логике называется кванторами существования и всеобщности⁶: утверждения вроде «существует...» и «для всякого...», которые навешиваются на понятия и тоже образуют высказывания, которые можно оценить с точки зрения истинности и ложности (например: «всякий номер ФК лучше предыдущего» — оценить на истинность это высказывание предлагаю самому читателю). При этом важная особенность понятий состоит в том, что они, в отличие от имен, могут быть пустыми. В случае понятий «быть пустым» значит иметь пустой объем, — иными словами, Фреге вполне допускает в свою науку понятия, под которые не подпадает ни один предмет (это обстоятельство связано с тем, что пустые понятия — в отличие от пустых имен — не приводят к бессмыслице: высказывание «круглый квадрат имеет диагонали, равные радиусам», по Фреге, нельзя оценить на истинность и ложность, тогда как высказывание «фигура, нарисованная нетрезвым Лобачевским, — это круглый квадрат» допускает такую оценку — оно всегда ложно). Все это позволяет Фреге интерпретировать высказывания о несуществовании чего-либо как утверждения о пустоте объема определенного понятия, а не об отсутствии предмета. Необходимым элементом такой интерпретации, однако, является то уже упомянутое обстоятельство, что аргументом квантора существования будет именно понятие, а не предмет — иными словами, ничто из того, о чем мы говорим, что оно не существует, не может быть именем, но всегда должно быть понятийным выражением. Фреге объясняет это на примере нашего старого знакомого Юлия Цезаря: нельзя сказать «Цезарь не существует» (то есть можно, но это будет бессмыслица), потому что «Цезарь» — это имя, а имена не могут быть аргументами функции второй ступени. Если уж мы хотим отказать Цезарю в существовании, то делать это надо в установленном порядке, а именно — с помощью высказывания «не существует такого человека, как Цезарь»; здесь «такой человек, как Цезарь» — это понятие, и по отношению к нему впол-

не корректно будет употреблять квантор «не существует». В сущности, все это грандиозное ухищрение направлено на то, чтобы отказать чему-то (в данном случае — Цезарю) в существовании, не называя его по имени — потому что на имена несуществующего в логической утопии Фреге наложена жесткая государственная цензура.

Время для нашего вопроса: как не существуют Сцилла и бесконечные сходящиеся ряды для Фреге? Их небытие состоит, во-первых, из способа его установления и, во-вторых, из самого этого небытия. Что касается первого, то уловить их в небытие позволяют родственные им понятия — именно свидетельства последних используются, чтобы изгнать первых за рамки бытия. Что же касается самого несуществования, то оно у Сциллы и рядов не так уж безжалостно — они всего лишь не существуют как действительные предметы, вполне себе существуя при этом как смыслы.

Естественная мысль, на которую должно наводить подобное несуществование, такова: а чем же оно отличается от вполне стандартного несуществования кентавров Нового времени, которые есть в качестве идей в душе, но отсутствуют в качестве предметов внешнего мира? Разница, на самом деле, колоссальная: и предметы тут — не совсем внешние тела, и смыслы — не идеи. Что касается предметов, то не то чтобы все они были не внешними телами (есть среди них и именно внешние материальные тела), просто дело такими банальными сущностями не исчерпывается. В терминологии Фреге, предметом является все, что не является функцией, в частности, помимо материальных тел, — числа, объемы понятий, классы, классы классов и все остальное, что можно поставить на аргументное место в какой бы то ни было функции первой ступени (а туда можно поставить, как мы помним, все, кроме другой функции). Смыслы же отличаются от идей и того больше — прежде всего потому, что одной из главных их целей у Фреге было как раз отличаться от идей. Дело в том, что новоевропейские «идеи», или «представления», — это психологические сущности, т.е. объекты нашего сознания, тогда как Фреге — убежденный антипсихологист и считает, что логическая (и, значит, всякая строго научная) истина не может конституироваться психологическими факторами и должна быть полностью независима от нашего сознания. Таким образом, смыслы Фреге — это нечто больше похожее на идеи Платона, чем на идеи Декарта: вечные, независимые ни от людей, ни от предметов, общие для всех мыслящих индивидов сущности, к которым мы лишь получаем доступ посредством мышления. Их существование настолько отлично

6. На самом деле у Фреге есть только квантор общности; существование задается через общность и отрицание.

от существования как материальных предметов, так и данностей сознания, что специально для этих вековечных, непоколебимых в своей строгости логических красавцев Фреге даже постулирует отдельное, Третье Царство, и если какой-нибудь читатель все еще не уловил сквозной метафоры этого раздела, то поясним, что если перевести это Третье Царство Фреге обратно на немецкий, то это будет *Drittes Reich*.

Законы джунглей

Из Логического Рейха Фреге мы отправляемся в куда более расслабленные и либеральные местности того, что в современной аналитической философии называется Мейнонговыми Джунглями. Последние представляют собой своеобразные тропики небытия, где и обитает вся та фауна, которой не нашлось место в сфере существования, и на полях которых, вероятно, и будут происходить бои козлооленей с бармаглотами за вершины пищевых цепей.

Однако для начала — немного истории этих призрачных мест. Мейнонговы Джунгли названы так в честь Алексиуса Мейнонга, австрийского философа, уделившего проблеме несуществующих предметов больше времени и страниц, чем кто-либо другой из наших героев. Сам Мейнонг, разумеется, ни про какие джунгли ничего не говорил; и само это название — скорее, ловкая насмешка тех аналитических философов, которым теория Мейнонга казалась непролазной чепухой. Впрочем, Мейнонг смеется последним: возрожденная в 60-х годах XX века (после долгой опалы, последовавшей за критикой Рассела) американским аналитиком Чизолмом, теория Мейнонга лежит в основании, пожалуй, большинства современных рассуждений о несуществующих объектах.

Политику Мейнонга в отношении небытия можно представить как прямую противоположность политике Фреге: если последний изгоняет несуществующих паразитов за пределы логической империи, то Мейнонг как раз принимает этот поток небытийствующих беженцев в своих джунглях и пытается расчертить границы их тропического ландшафта так, чтобы каждый из различных видов несуществования мог найти в той или иной части этих джунглей свой новый дом. Это вдвойне интересно тем, что оба их проекта — это проекты построения именно универсальной науки, только Фреге намерен создать такую науку с помощью математики и без небытия, а вот Мейнонг отталкивается от психологии и хочет инкорпорировать

в такую науку даже самые глубокие бездны несуществования, ибо без них универсум неполон, так что даже метафизика — наука о всем существующем как таковом — не может считаться самым универсальным знанием, поскольку из всей совокупности предметов ограничивается только лишь существующими.

Впрочем, картографирование небытия требует для начала определить его границы с бытием. Поэтому начать мы можем с того, что некоторые вещи — или, как говорит Мейнонг, предметы — есть, то есть обладают бытием (*Sein*). Область их обитания тоже было бы преждевременно отсекал единым геодезическим росчерком от джунглей Мейнонга: если мы возьмем тропический лес как эталон биотопа небытия, то можно сказать, что ландшафты бытия тоже отличаются большей и меньшей лесистостью. Так, прежде всего, на равнинах бытия есть область предметов, которые обладают существованием (*Existenz*) — где-то в ней обитаем и все мы с вами. Однако география Мейнонга предполагает, что, помимо обретающихся в сфере существования вполне очевидных вещей, где-то неподалеку от них также существуют вещи, которые не существуют, но в то же время все равно есть: числа, идеи, ситуации (точнее говоря, объективы, предметы, в целом на удивление аналогичные «положениям дел» аналитической философии) и прочие идеальные сущности, в отношении которых Мейнонг не чувствует возможности твердо сказать, что они обладают существованием, но и не решается отрицать у них бытие. Если быть точным, то за такими призрачными в своем бытии предметами Мейнонг признает наличие (*Bestand*) — они имеют место (*bestehen*), но не существуют. Продолжая наше географическое баловство, мы могли бы сказать, что Равнины Бытия делятся на Степи Существования и Лесостепи Наличия.

Очертив эти области, мы можем теперь переступить их границы и отправиться наконец в мейнонговы джунгли. Договоримся, что джунгли эти произрастают на склонах Золотой Горы — любимого несуществующего объекта референции Мейнонга. Открытием этой умозрительной области мы обязаны элементарной идее Мейнонга о том, что для того, чтобы нечто стало предметом нашего сознания (а значит, и референции), оно вовсе не обязательно должно обладать существованием или даже бытием — вполне возможно размышлять и рассуждать об объектах, в случае которых совершенно понятно, что они принадлежат к сфере небытия (*Nichtsein*), и более того, таким объектам можно смело приписывать определенные характеристики (например, золотая гора — наверняка целиком состоит из золота и уж совершенно точно является горой), несмотря на их

сомнительный онтологический статус. Все это говорит нам о том, что, если смотреть на ситуацию в общих терминах, то бытие-таким (Sosein) предмета совершенно независимо от его бытия (или небытия) как такового, а значит — первично по отношению к нему. Все предметы без исключения обладают бытием-такими (в противном случае они бы не были доступны нашему сознанию); впрочем, это все же не главная их конституирующая характеристика. Главным онтологическим моментом всех предметов без исключения является то, что сам Мейнонг в различное время называл «квазибытием» (Quasisein), «псевдосуществованием» (Pseudoexistenz), «предданностью» (Vorgegebenheit) и «вне-бытием» (Außersein), — свойство предметов, вне зависимости от их бытия или небытия (или даже до всякого их бытия или небытия), быть данными нашему сознанию. Только таким свойством, по Мейнонгу, объясняется тот факт, что мы можем рассуждать о любых, в том числе и несуществующих предметах.

Но вернемся к склонам золотой горы. На протяжении жизни Мейнонга очертания и границы различных участков джунглей на этих склонах претерпевали вполне существенные изменения, и полностью вникать в подробности и причины этой демаркационной динамики мы не будем. Итоговый набросок топографии можно зафиксировать, уделив разным областям этих джунглей небытия различные склоны золотой горы.

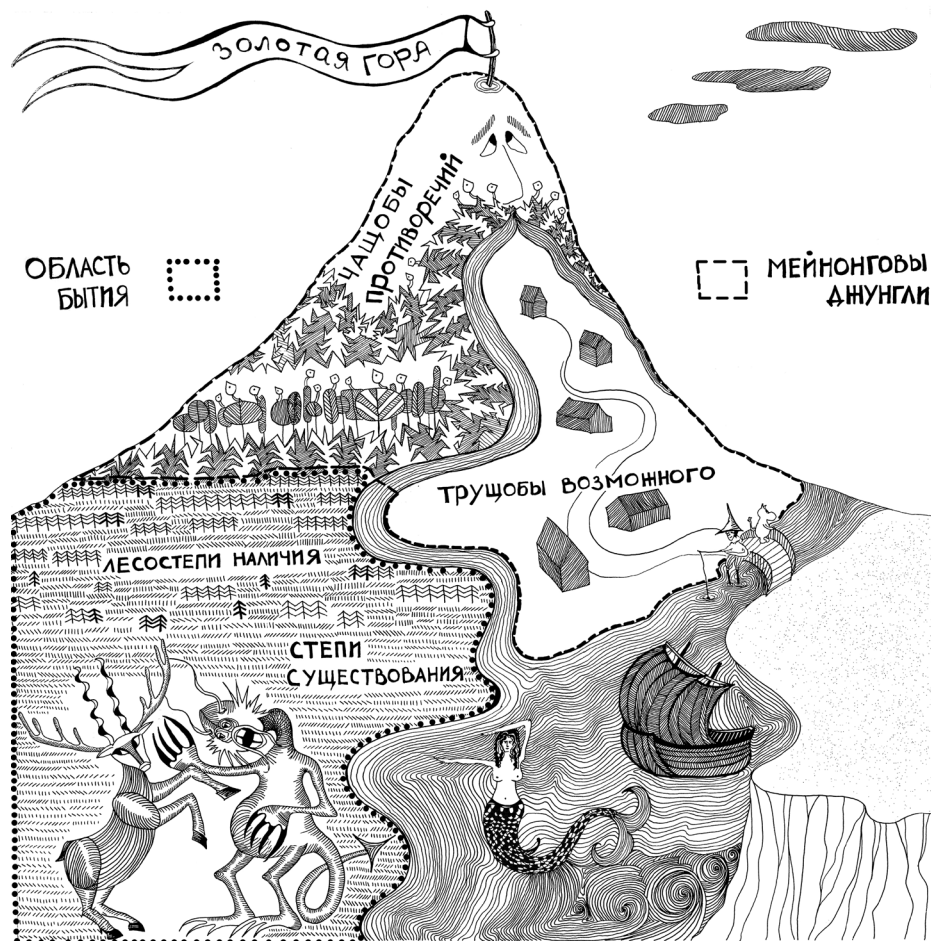
Итак, один склон золотой горы занимает то, что можно вслед за Уиллардом Куайном назвать трущобами возможного. Эти онтологические фавелы населяют предметы, которые в той или иной мере могли бы обладать бытием, но в действительности его лишены. Планировка трущоб возможного позволяет нам поделить их на два квартала — и если один из них (назовем его онтологическим Уралмашем) еще обладает определенной онтологической респектабельностью, то второй (пусть это будет онтологический Вторчермет) можно считать настоящим метафизическим гетто.

Осмотрим сначала первый. Его населяют предметы, которые совершенно неотличимы от обитателей равнин бытия за исключением того обстоятельства, что их нет. Помимо обладания бытием-такими (которым в ойкумене Мейнонга никого не удивишь), эти предметы подобны существующим или имеющим место объектам в том, что они являются полными, или полностью определенными, — т.е. обладают бесконечным количеством свойств, определяющих их бытие-такими. Тот род обитающих в этом районе трущоб небытия предметов, на примере которых проще всего объяснить местные порядки, — это

допельгангеры реально существующих вещей, получающиеся в результате замены у последних некоторых свойств. Например, если мы возьмем в качестве предмета нашей мысли Биг Бен, а потом скажем: «а теперь то же самое, только из слоновой кости», — то такая золотая гора будет возвышаться именно здесь, в окрестностях онтологического Уралмаша. Другой типичный обитатель этих мест — это, например, я сам, только с усами, как у Ницше. Оба получившихся у нас двойника являются полными предметами — поскольку помимо свойств, которые они нашей сомнительной милостью поменяли, они обладают также бесконечным количеством других свойств, которые они переняли у тех реальных предметов, мысленный слепок с которых мы снимали.

Значение факта полноты усатого как Ницше меня и костяного Биг Бена можно уяснить из сравнения их с обитателями соседнего района трущоб небытия (Вторчермета). Мы не зря назвали его гетто — здесь царят лихие онтологические порядки, прежде всего выражающиеся в том, что местные обитатели не считают себя обязанными соблюдать закон исключенного третьего. Это делает их неполными предметами, т.е. предметами, не располагающими законченным набором свойств. Что это значит? Ну в области бытия (и даже в более спокойных районах трущоб возможного) для всякого предмета верно, что он либо является, либо не является, допустим, Иосифом Кобзоном; однако в гетто возможного нам легко могут встретиться предметы, о которых нельзя сказать ни того, ни другого, поскольку они не определены в этом, а также во многих других отношениях. И дело даже не в том, что о них неизвестно, Иосиф ли они Кобзон или нет, — дело в том, что среди их свойств вообще нет такого присущего каждому законченному предмету рубильника с биркой «Иосиф Кобзон», который можно было бы перевести в положения вкл или выкл. Это фрагментарные предметы, предметы с выпавшими из них смысловыми пикселями. Если мы подумаем о башне из слоновой кости, одновременно подразумевая, что этот предмет, который мы нащупываем в своем представлении, исчерпывается только теми свойствами, которые мы указали в его названии, то такая костяная башня и будет башней, возвышающейся на промзонах нашего метафизического Вторчермета — она будет неполной башней, у которой нет высоты, формы, этажности, и прочих качеств, которые отдали бы ее под юрисдикцию закона исключенного третьего.

Впрочем, и это еще не все население трущоб возможного. Время задаться вопросом, почему мы так безжалостны по отношению к башне слоновой кости — как вышло, что



мы так скоро исторгли ее в джунгли небытия? Безусловно, мы никогда не видели башен, состоящих целиком из костей слона, и едва ли такая башня найдется на Земле; однако мало ли какие архитектурные неожиданности возможны на просторах нашей вселенной! Последний предмет, о котором мы говорили, — неполная башня слоновой кости — обладает той характерной чертой, что его небытие было нами заранее предположено, так что целиком его можно было бы обозначить как «неполная башня слоновой кости, которой нет». Однако что, если башня слоновой кости есть (вообразим, что она обнаружена на далекой планете, которую населяют глубокомысленные алхимики) и нам об этом вполне известно? В самом деле, не можем же мы, при желании обозначить какой-то реальный предмет, каждый раз упоминать все его свойства?

Безусловно, не можем; но это не значит, что каждый раз, когда мы произносим, например, слова «башня слоновой кости», и при этом башня слоновой кости существует, мы указываем тем самым на какую-то конкретную башню слоновой кости — все зависит от того, какие именно мысли сопровождают наше высказывание об упомянутой башне. С одной стороны, используя фразу «башня слоновой кости», мы можем действительно отсылать через нее именно к определенной известной нам башне и при этом думать о ней как о чем-то, не описанном таким образом до конца, т.е. использовать словосочетание «башня слоновой кости» в качестве открытого описания — тогда все достаточно скучно и мы просто будем обозначать реально существующую известную нам башню. С другой стороны, используя ту же самую фразу «башня слоновой кости», мы

можем подразумевать не более того, что в ней сказано — просто предмет, который является башней из слоновой кости, причем не обязательно той, о существовании которой нам известно (допустим, нам вообще ничего не известно о том, есть ли в мире башни из слоновой кости или нет), но вообще любой — главное, чтобы он обладал именно этими двумя свойствами. Что будет предметом нашего мышления в этом случае? Как ни удивительно, это тоже будет неполный предмет из онтологического Вторчермета. Однако это будет совершенно иной неполный предмет по сравнению с теми, с которыми мы имели дело до сих пор, — так называемый «вспомогательный предмет», который, грубо говоря, содержится (или может содержаться) в реально существующем предмете (например, в реальной, обладающей всей полнотой свойств башне из слоновой кости) и помогает нам обозначать все подобные предметы, даже если мы о них не знаем. Основное отличие вспомогательной «неполной башни слоновой кости» от нашей предыдущей «неполной башни слоновой кости» в том, что мы не подходим к ней заранее с мыслью о ее небытии; мы просто ее никак не квалифицируем в этом отношении. Самое, пожалуй, интересное в том, что этот факт находит отражение в ее онтологическом статусе — вспомогательная башня слоновой кости не определена не только в своем отношении к прочим своим свойствам, помимо башенности и изсловоковости, но даже в отношении к бытию и небытию — о ней нельзя сказать ни что она есть, ни что ее нет.

Трущобы возможного — безусловно, странное и достаточно беспокойное место; однако при всей их удивительности они расположены, так сказать, на ближнем к области бытия склоне золотой горы. На дальнем же ее склоне в таком случае должен расположиться еще один, куда более глубоко увязший в небытии регион мейнонговых джунглей — наиболее, что ли, густые тропики, которые по аналогии с трущобами возможного Куайна можно было бы назвать чащобами противоречия. Этим архаическим чащам не присуща уже вообще никакая онтологическая цивилизованность: вслед за законом исключенного третьего (который здесь применяется избирательно — поскольку среди обитателей местных насыщенных пейзажей встречаются как полные, так и неполные предметы) здесь отменен и закон противоречия, и потому буреломы этих мест населяют всевозможные невозможные предметы: наибольшие натуральные числа; цирюльники, бреющие всех, кто не бреется сам; цвета без протяженности и, конечно, круглые квадраты (при желании — кругло-квадратные башни из слоновой кости). Всем этим онтологическим

изгоям также нельзя отказать в том, что они являются предметами — они вполне имеют бытие-такими (круглый квадрат — круг и квадратен), и даже чтобы отрицать их бытие, мы предварительно должны получить к ним какой-то доступ.

При желании географию местностей вокруг золотой горы можно расширить некоторыми еще более маргинальными областями (у Мейнонга были обрывочные идеи о том, что можно выделить такой вид предметов, которые даже не будут обладать данностью нашему сознанию), однако мы уже достаточно углубились в окрестные несуществующие чащи, чтобы быть вполне способны задаться вопросом о том, как не существуют обитатели джунглей Мейнонга. При всем разнообразии небытия, которое можно обнаружить на просторах этих джунглей, этот вопрос в конечном итоге упирается в то, чем именно является наиболее фундаментальная онтологическая конституента всех предметов — их данность нашему сознанию. Ей обладают равным образом существующие и несуществующие, обладающие и не обладающие бытием, полные и неполные, возможные и невозможные предметы — все части универсума Мейнонга, в том числе его небытие, зависят от понимания этой характеристики объектов. И наиболее увесистое обстоятельство, определяющее собой это понимание, заключается попросту в том, что Мейнонг часто вынужден срывать на то, чтобы называть данность определенного рода бытием — пусть и понимая при этом под бытием очевидным образом нечто иное, чем родовое понятие для существующих и имеющих место предметов. Это говорит нам о том, что даже небытие Мейнонга осуществляется в пределах особого рода бытия — пусть и еще на шаг отстоящего от того, что изначально был готов признать бытием сам Мейног. Вполне неудивительная позиция, учитывая изначально намерение приютить и классифицировать всю несуществующую королевскую конницу и рать. Подводя итог, можно заметить, что обитатели джунглей Мейнонга не только не существуют, но еще и не обладают бытием — и в то же время обладают каким-то удивительным сверхбытием, пронизывающим в том числе и небытие. Их несуществование — это узаконенное небытие, оспоренное в суде высшей инстанции.

Дискуссия

Мистические анархисты. Перезагрузка

Статья Нины Пеньяфлор

Иллюстрация Ксении Сайфулиной

Сказать начистоту, я очень удивилась, найдя в предыдущем номере «Финикового компота» статью Николая Герасимова о русских анархистах-мистиках. Понимаете, в рубрике, где пишут о платоновской Академии, Тюбингенском и Венском кружках, появляется текст о не слишком известном и влиятельном собрании людей в России начала прошлого столетия. Не знаю, как Николай подошёл к этому предприятию, но ворваться мистическим анархизмом в стройный ряд эталонных философских сообществ — это определённо смело. И слегка опрометчиво. И, пожалуй, это немалая ответственность, ведь мы имеем дело с интеллектуальным феноменом, в котором, словно рентгеновскими лучами, высветился подлинный дух столь неоднозначной эпохи, как Серебряный век. Поэтому я хотела бы поприветствовать эту инициативу и продолжить рассказ о мистическом анархизме, привнеся в него ряд занимательных деталей, а именно: осветить некоторые подробности жизни Георгия Чулкова, набросать контуры концепции «мистического энергетизма» Вячеслава Иванова и немного прояснить истоки этого феномена.

Любое философское сообщество, и здесь я не могу не согласиться с Николаем, выделяется двумя моментами — исповедуемыми идеями и организацией. Хрестоматийным примером философского сообщества, помимо тех, что уже рассматривались в настоящем журнале, мне видится Йенский кружок романтиков, пытавшихся хотя бы локально

осуществить собственный идеал «Bildungsanstalt». Буквально это слово можно перевести как «образовательное учреждение», на деле же подразумевалась своеобразная машина по генерации новых проектов по преобразованию мира. Предполагалось, что воплощением этого идеала станет свободное сообщество людей, живущих вместе (начало организации) и бескорыстно и постоянно обменивающихся идеями (начало программы сообщества). «Bildungsanstalt» должен был стать произведением искусства, совершающим непрерывную экспансию и по мере увеличения числа своих адептов стирающим грань между искусством и жизнью. Однако Йенский кружок быстро сошёл на нет, оставив, тем не менее, весомое интеллектуальное наследие и красивую идею того, каким может быть философское сообщество.

В этом смысле русские мистические анархисты вряд ли являлись подлинным сообществом, хотя, безусловно, они к этому стремились. Строго говоря, их век был ещё короче, чем у недолговечных йенцев, и за это время у них не сложилось ни серьёзной организации, ни убедительной программы. Мистический анархизм начала XX века олицетворяют две разномастные фигуры, Вячеслав Иванов и Георгий Чулков, отчего он подобен двуликому Янусу, так и не сумевшему усмирить в себе борьбу двух начал. Его содержательное наполнение целиком исходило от блестящего эрудита Иванова, а институциональное оформление — от талантливого организатора Чулкова. Думается,

что они преследовали различные цели, и лишь переломность эпохи и взаимная очарованность на первых порах знакомства позволили им сотрудничать. Их дружба вряд ли была равной. Ещё будучи в ссылке в Нижнем Новгороде, Чулков познакомился с ивановским поэтическим сборником «Кормчие звёзды», его первым символистским опытом, и почувствовал в феноменальном богатстве аллюзий и метафор родственную душу. Иванов, воплощая идеальное для Чулкова сочетание знания и опыта, был для него своеобразным альтер-эго; Чулков же был энергичным молодым человеком, который имел реальный опыт столкновения с властями (ссылочное прошлое вообще было его неизменным козырем при входе в символистские круги), понимал современную политическую конъюнктуру и был готов взять на себя нудные организационные заботы.

Интеллектуальный вклад Чулкова в разработку мистического анархизма был более чем скромным, если вообще был самостоятельным. Если сравнивать мистико-анархические тексты Чулкова и Иванова, то легко заметить, что последний выражает свои мысли точнее, богаче и веселее; Чулков же во многом сумбурен и поспешен. И тем не менее, если бы не он, мистический анархизм мог бы никогда не выйти за пределы ивановской «Башни». Не было бы «Вопросов жизни», вышедших в 1905 году и положивших начало общественной дискуссии по поводу идей анархистов-мистиков; не было бы самостоятельного издательства «Факелы», в котором вышло несколько их поэтических и статейных сборников; не было бы знаковой брошюры «О мистическом анархизме», публикация которой в 1906 году стала пиком их активности.

Чулков, в отличие от большинства символистов, рано и резко узнал, как живёт небогемная Россия. Учась на четвёртом курсе медицинского факультета Московского университета и увлекаясь марксистской социологией, он вступил в подпольную организацию, где ему была поручена пропагандистская работа среди пролетариев. Неопытный юноша видел себя бескорыстным просветителем пока ещё ни о чем не ведающего рабочего класса и хотел «открыть этим блузникам секрет Карла Маркса». Беседы и лекции, как водится, особого успеха не имели. В ноябре 1901 года Чулков присутствовал на банкете памяти Н.А. Добролюбова в ресторане гостиницы «Континенталь», где увеселения и отчётности ради собрались почти все московские «радикалы». Стол ломился от яств, шампанское лилось рекой, каждый тост был высокопарнее предыдущего, как вдруг один небезызвестный писатель толкнул Чулкова в бок: «Скажите что-нибудь решительное. Что это старики

мочалу жуют! Пора вещи своими именами называть».

Опуская перипетии, о которых нетрудно догадаться, перейдём сразу к тому, что уже в январе Чулков был отправлен в четырёхлетнюю ссылку в якутскую Амгу «за организацию политической демонстрации». В ссылке он познакомился со многими видными деятелями революционного движения. В автобиографических «Годах странствий» Чулков подмечает интересную особенность пенитенциарной системы: правительство, намереваясь изолировать вольнодумцев от порядочных граждан, по сути, давало им возможность беспрепятственно жить вместе и хранить верность революционным идеалам на протяжении многих лет. Социальный порядок того времени казался незыблемым, а революция — чем-то невероятным и далёким. Чулков описал разговор с одним чиновником на пути в Амгу в 1902 году: тот, забавы ради, спросил, когда же, по мнению ссылного, произойдёт революция, на что Чулков запальчиво ответил, что самое большое — через 5 лет. Чиновник, хотя и сам был настроен явно скептически по отношению к царскому режиму, рассмеялся и сказал, что никакой революции не предвидится ещё несколько десятилетий.

Чулков вернулся в Санкт-Петербург меньше чем за год до начала революции 1905 года, успев опубликовать свой первый поэтический сборник «Кремнистый путь», получивший несколько благосклонных отзывов в столичной прессе. В Петербурге он быстро занял довольно respectable место секретаря журнала «Новый путь», который содержали Дмитрий Мережковский и Зинаида Гиппиус, изрядно запустившие журнал. Чулков быстро навёл порядок в политическом отделе журнала (ещё бы, ведь он находился под гласным надзором полиции, а значит, ему нельзя было сотрудничать с политически неблагонадёжными изданиями), привлёк известных философов в литературный отдел, а в случае нехватки материала не чурался публиковать собственные статьи под разными псевдонимами.

Осенью 1904 года контроль над журналом фактически перешёл в руки философов-«идеалистов» — главным образом, Сергея Булгакова и Николая Бердяева, приглашённых сначала на правах почётных авторов. Они — не без ведома Мережковских и при наивном активном содействии Чулкова — получили обширные права в определении направления «Нового пути». Произошло это во многом из-за сворачивания в начале 1904 года деятельности Религиозно-философских собраний, протоколы которых были изначально основной составляющей журнала. «Идеалисты» чаяли организовать собственный печатный орган, и, войдя

в редколлегию «Нового пути», они смогли радикально поменять его вектор. Чулков идейные изменения поддержал, и ему удалось сохранить руководство литературным отделом, где по-прежнему предпочтение отдавалось авторам-символистам. Мережковские же к концу 1904 года почувствовали себя лишними и, воспользовавшись тем, что Чулков не принял к публикации статью Гиппиус, поставили редколлегию перед выбором — либо элита элит русского символизма (в их лице, разумеется), либо выскочка Чулков (хотя и с настоящей якутской ссылкой). Выбрали последнего, и это позволило декадентской чете изящно отстраниться от издания, а Чулкову вместе с Булгаковым и Бердяевым ловко открыть новое. Так с некоторыми абберациями «Новый путь» стал «Вопросами жизни». В это время до «кровавого воскресения» оставались считанные дни, и дух мятежности уже повсюду витал в воздухе. Чулкову настолько опостылела «политическая благонадёжность», что в новом журнале планировалось в открытую вести революционную пропаганду. Первая книжка «Вопросов жизни» вышла в самый разгар январских событий и приветствовала революционные волнения как возможность свержения существующего строя.

Понятно, что амбиции Чулкова не сводились целиком

к политике: скорее, это было следование популярному среди интеллигенции стремлению противостоять культурному и социальному упадку. Для большинства думающих людей ощущение оторванности от народа было общим моментом, и именно в этом многие видели причину невозможности немедленно шагнуть к хилиастической мечте. Символисты здесь не были исключением, оттого чаемое ими обновление (и прежде всего религиозное) должно было, по их мысли, помочь преодолеть раскол между сословиями внутри страны, объединить народ в движении к общей цели, имеющей не только социально-политическое, но и мистическое измерение. Вопросами социального и религиозного преобразования общества интересовалось преимущественно младшее поколение русских символистов, пытавшихся поэтическими, музыкальными и художественными средствами приблизить стирание границ между «символами» и той высшей реальностью, которую они до поры до времени обозначают. К младосимволистам принадлежали и Георгий Чулков, и Вячеслав Иванов. Символистское мировоззрение объединило интуиции Чулкова, протестовавшего против любого догматизма в религии, искусстве, политике и нравственности, который делает невозможным преображение реальности, и концеп-



туальные наработки мистического энергетизма Иванова.

Во-первых, это идея мистического человека. Он, в противоположность человеку эмпирическому, связанному с позитивистскими идеалами XIX века и обладающему, мягко говоря, не самыми благородными человеческими качествами (типичный «средний европеец», появившийся уже в рассуждениях Герцена), должен был стать новым пророком, который был бы способен на оригинальный мистический опыт, открыт к дионисийскому оргиазму, а также готов пожертвовать собой ради сверхиндивидуального и вселенского. Коротко говоря, мистический человек призван ответить на «кризис индивидуализма», явив миру новый способ единения с Мировой душой через «дерзкую любовь», или эрос. Человек мистический должен утвердить внутреннее Я как предельный мировой принцип. Это внутреннее Я мистических анархистов можно понимать в духе новалисовского «трансцендентального Я», овладение которым во многом и предполагал романтический «Bildungsanstalt», как некую сверхиндивидуальную реальность внутри человека, позволяющую выйти за собственные границы, к Мировой душе, а через неё и к божественному Единому. Исторически внутреннее Я более всего проявлялось у жрецов и пророков, оттого мистический человек должен был являть собой современный тип пророка. Такой мотив пророческого служения хорошо прослеживается в герметической традиции, начиная с Джордано Бруно, да и немецкому романтизму, с коим русский символизм был в отношениях генетической преемственности, эта концепция была не чужда.

Во-вторых, это идея обновлённой соборности, образом которой стал бы культовый театр, снимающий пассивность внерампового пространства современного театра. В рамках соборности был бы создан новый общенациональный миф, который смог бы объединить народ в едином оргиастическом порыве (то, чего изначально пассивному народу так не хватает). Институционально культовый театр должен был бы одновременно заменить правительство и церковь, сдерживающие переход к «органическому обществу». Нетрудно догадаться, что о театральном мистерии Иванов узнал через Фридриха Ницше, но его понимание мистерийности не сводилось только к «Рождению трагедии из духа музыки».

В-третьих, это идея неприятия мира, о чём упоминал и Николай. Это, пожалуй, самый сложный для артикуляции из ивановских концептов, но именно в этой точке происходит совпадение эсхатологических чаяний Чулкова и философских идей Иванова. На закате их совместного предприятия Иванов писал о Чулкове: «Он говорит

мне «мистический анархизм», я говорю ему «неприятие мира, сверхиндивидуализм, мистический энергетизм», и мы понимаем друг друга». Сопrotивляясь религиозному догматизму (а религиозный вопрос, как ни крути, для символистов был куда важнее политического), Иванов исповедовал динамическую религиозность, подлинную мистическую жизнь, а не устоявшиеся догматы, и религиозное творчество, достижимое лишь в «правом богоборчестве». Мистический энергетизм в узком смысле подразумевал особое мировосприятие, где человек имеет право на свободное самоутверждение в качестве «судьи над миром и истца перед Богом». В правом богоборчестве человек говорит «непримиримое Нет» наличному миру, где есть смерть, несправедливость, недостаток, болезни, ради «слепительного Да» уже забрезжившего рассвета мира преображенного. В соборности и неприятии мира мистический человек должен осознать, что сверхличная и творческая воля транслируется только через личное безволие. Антиномичность мистического анархизма, выражавшаяся не в диалектике его принципов и не в диахроническом проявлении оных, а в их оргийном смешении, раскрывает его суть как сверхличное самоутверждение.

Хронологически мистический анархизм совпал с подъёмом и затуханием революционного движения в 1905-1907 годах. И это неудивительно, ибо героический энтузиазм, подобный тому, что присутствовал у анархистов-мистиков, редко подпитывается чем-то иным, кроме предчувствия близости коренных перемен. Именно в такой исторический момент и встретились Георгий Чулков и Вячеслав Иванов. Один жаждал социальных и политических преобразований, а другой искал практическое применение своим философским наработкам. Упрощая и схематизируя, я бы сказала, что Иванов отвечал за идеологию и элитарность, а Чулков — за пиар и материальное обеспечение. Мистический анархизм был прочно укоренён в мировой интеллектуальной традиции, будучи генетически связанным с гностицизмом (правда, это больше было заметно у Чулкова), герметизмом, мистицизмом и романтизмом, а значит, был не только проявлением *Zeitgeist*, «духа времени», но и относился к более универсальному порядку, такому как свойственный многим эпохам теургический проективизм.

Удалось ли мистическим анархистам создать философское сообщество? Помилуйте. Николай здорово подмечает про «ускользающие от формализма кружки». Конечно, нет — это вам не йенцы. Но ведь, как говорится у Шекспира: «So long as men can breathe or eyes can see, so long lives this, and this gives life to thee».

Всем будущим «барным» теориям посвящается...

Статья Александра Беликова

Иллюстрация Марины Орлеанской

Настоящая статья посвящена обсуждению работы, вышедшей в прошлом номере «Финикового компота», а именно — статьи Андрея Мерцалова под названием «Все наоборот». В своей статье автор предлагает оригинальную теорию значения, вызвавшую бурное обсуждение в рамках презентации номера, что послужило причиной для организации отдельного ее обсуждения (не менее бурного) в рамках конференции «Философия XXI века: новые стратегии философского поиска».

Я попытаюсь кратко описать основную идею Мерцалова, а затем предложу вариант критики его теории.

Основная идея так называемой «барной теории» заключается в том, что у знаков (слов, предложений) нет собственных значений. Значениями выражений являются предметы мысли, возникающие в голове у интерпретатора на основе ассоциативных связей между знаками и предметами, о которых ему что-то сообщается.

На одном из обсуждений автором была сформулирована конкретная схема, в соответствии с которой работает его теория. Обязательным условием появления значения является «коммуникативная ситуация», т.е. обязательное

наличие того, кто сообщает информацию и того, кто эту информацию получает. Подобную коммуникативную ситуацию Мерцалов иллюстрирует при помощи ситуации в баре. Я смоделирую эту ситуацию очень кратко: в баре находятся четыре человека, говорящие на разных языках. Первый заказывает напиток у бармена, используя какое-то конкретное слово, однако бармен приносит ему не то, что первый просил (поскольку он не понимает язык первого). Еще один герой, наблюдая за этой ситуацией, видит, что принесли первому, и, поскольку он хочет тот же напиток, он произносит то же слово. Так, по словам автора, это слово обретает значение и смысл.

Мое последующее изложение будет исходить из того, что Мерцалов считает несостоятельной традиционную теорию значения, а также сомневается в способности современной логики дать достойный анализ понятия «значение». В связи с чем он выдвигает свою теорию на замену старой.

Я считаю, что Мерцалов, помимо выдвигания не совсем удачной теории, заблуждается относительно основных положений, на которых основана современная логика и ее методы. Поэтому моя статья посвящена скорее защите

логики, чем критике «барной теории».

Введение. Для того, чтобы подойти к вопросу о значении, необходимо понять, что мы имеем в виду, когда употребляем термин «значение».

В духе западной традиции, мы, говоря о «значении», обычно имеем в виду английский термин «meaning». Условимся в настоящей статье переводить этот термин как «смысловое содержание» (этот перевод, конечно, является лишь приблизительным, но более правильным, нежели «значение»). Соответственно, «theory of meaning» можно перевести как «теория о смысловом содержании» или просто — «теория о содержании», однако условимся, что в дальнейшем в тексте мы будем использовать «theory of meaning» без перевода.

Вопрос о смысле и значении языковых выражений впервые в явном виде был сформулирован Фреге [Фреге, 2000]. В дальнейшем эти два понятия (смысл и значение) попали под пристальное внимание аналитических философов и логиков, что и стало причиной появления «theory of meaning».

На мой взгляд, очень важным является тот факт, что среди разных подходов к рассмотрению вопроса о смысле и значении исследователи, так или иначе, рассматривают его в рамках теории именования. Я имею в виду подходы Фреге, Рассела, Карнапа и Черча. Хотя, с одной стороны моя позиция может быть раскритикована. Действительно, ведь трое из перечисленных авторов как раз таки боролись с антиномиями отношения именования (см. статью Е.Д. Смирновой «О загадке контекстов мнения» [Смирнова, 2001], где подробно обсуждается этот вопрос). И этим положением обычно аргументируют тезис о том, что теории Рассела, Карнапа и Черча не являются «теориями именования».

Я думаю, что перечисленные подходы несомненно являются вариантами «theory of meaning», и только один из них является «теорией именования». Однако мне кажется, что эти теории можно объединить по одному признаку — все они начинают анализ вопроса о смысле и значении с введения понятия «имени» (знака) как исходного. В соответствии с этим я выделяю «theory of meaning» *в слабом смысле* и «theory of meaning» *в сильном смысле*.

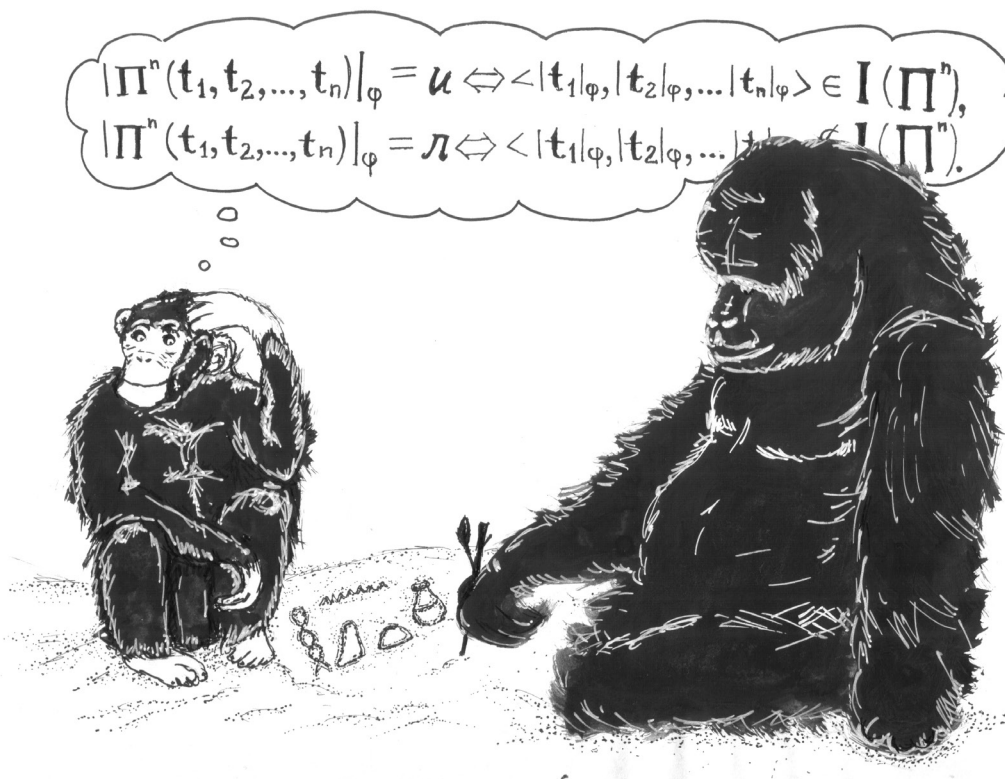
По моему мнению, термин «theory of meaning» *в слабом смысле* можно использовать в отношении того раздела символической логики, который занимается анализом смысла и значения языковых выражений, преследуя сугубо формальные цели. То есть этот раздел изучает то, как следует интерпретировать те или иные символы (знаки)

при построении формальных систем. В свою очередь, термин «theory of meaning» *в сильном смысле* все-таки должен относиться к разделу современной аналитической философии, который в большей степени интересует когнитивный аспект понятий «смысл», «значение», «смысловое содержание» и т.д.

Мерцалова скорее всего интересуется «theory of meaning» *в сильном смысле*, хотя критикует он «theory of meaning» *в слабом смысле*. Нельзя, конечно, настаивать на независимости этих вариантов, они как две стороны одной медали. Более того, очевидно, что теория *в сильном смысле* детерминирует базовые положения теории *в слабом смысле*.

Я выделю три основных контраргумента Мерцалова против традиционной теории, на основании которых, соответственно, он строит свою «барную теорию»: (i) знаки (символы) не несут в себе информацию, а традиционная теория считает, что несут; (ii) знаки (символы) не могут напрямую обозначать объекты действительности, а традиционная теория считает, что могут; (iii) слова и предложения не являются инструментом выражения мысли, они являются инструментом порождения мысли в голове другого. Я покажу, что первые два аргумента вообще не имеют отношения к традиционной теории, и, соответственно, Мерцалов заблуждается относительно этих вопросов. Третий же аргумент я просто попытаюсь оспорить.

Про знаковые системы и логику в целом. На мой взгляд, между традиционной теорией и теорией Мерцалова нет никакого противоречия. Более того, они вообще говорят о разных вещах. Известно, что традиционная теория значения подразумевает исследование языка как знаковой системы. Это означает, что язык рассматривается в трех основных аспектах: (1) синтаксическом, (2) семантическом и (3) прагматическом. Синтаксический аспект подразумевает рассмотрение технических правил комбинирования и конструирования выражений. Семантический аспект подразумевает исследование отношений этих выражений к лингвистическим сущностям (объектам действительности). К семантике также относится изучение смысла знаков и выражений. Поскольку язык есть средство коммуникации, то необходимо выделять отношение участников коммуникативной деятельности к комбинациям и содержанию знаков, эту функцию выражает прагматический аспект. Согласно Е.Д. Смирновой [Смирнова, 1996], у нас нет необходимости учитывать прагматический аспект, когда мы работаем с экстенциональными контекстами, однако при рассмотрении интенциональных контекстов, мы без учета прагматики обойтись не можем.



Изучая знаковые системы, мы используем сильные абстракции и идеализации. Мы, прежде всего, берем знаковую систему в чистом виде, т.е. рассматриваем язык не как средство коммуникации, а как средство фиксации, хранения и переработки информации. При таком подходе язык понимается в нелингвистическом смысле. Стоит заметить, что язык может пониматься так, только когда мы рассматриваем его одновременно и в семантическом, и в синтаксическом аспекте. Как пишет Е.Д. Смирнова, «знаковые системы, рассматриваемые только с точки зрения формальных, синтаксических связей между знаками, не могут рассматриваться как механизмы хранения и переработки информации — для этого необходимо учитывать, по крайней мере, семантический аспект. Но при исследовании языков мы можем допускать и эту абстракцию и начинать исследование с чисто синтаксических связей» [Смирнова, 1996, стр. 27].

С этим связан первый аргумент Мерцалова, который я сформулировал так: знаки (символы) не несут в себе информацию, а традиционная теория считает, что несут. Приведу цитату Мерцалова, которая частично подтверждает

это положение, хотя в полной мере он сформулировал его на одном из обсуждений:

«Но этим наборам буквочек, которые ты сейчас видишь перед собой, или звукам, которые ты слышишь, просто нечем ее [т.е. мысль — **А.Б.**] нести. Посмотри на китайский иероглиф или неизвестное тебе русское слово — есть ли в этом “материальном носителе” самом по себе нечто большее, помимо его материала?» [Мерцалов, 2015, стр. 38]

Заметим, что в приведенной цитате речь идет не об информации, а о мысли. Я предлагаю связать эти два термина, так как: 1) по Мерцалову, рассуждение из приведенной цитаты верно и для информации, и для мысли; 2) эта связь следует из определений терминов «суждение», «предложение» и «высказывание». Я воспользуюсь работой Е.К. Войшвилло [Войшвилло, 2003, стр. 22-23]. Если рассматривать суждение как смысл повествовательного предложения, а само предложение — как знак того, что является его предметным значением, то высказывание есть суждение с определенной знаковой формой (выраженной повествовательным предложением). В таком случае, как

пишет Войшвилло, «суждение — это мысль, содержащая утверждение или отрицание наличия некоторой ситуации в той или иной рассматриваемой области действительности». Таким образом, суждение (мысль) выражается в предложении при помощи указания (использования) конкретной интерпретации дескриптивных терминов, что информация увеличивается по мере уменьшения возможных интерпретаций дескриптивных терминов, сохраняющих истинность высказывания (см., напр., [Войшвилло, 1976; Войшвилло, Дегтярев, 1994; Тондл, 1975; Бочаров, Маркин, 2008]), можно, на мой взгляд, заключить о некоторой однородности терминов «мысль» и «информация» в их отношении к содержанию языковых выражений. Эта проблема, однако, заслуживает отдельного исследования.

Итак, мне бы хотелось разубедить Мерцалова в том, что с точки зрения логики «последовательности символов несут в себе информацию». Конечно, они не несут в себе информацию в полном смысле слова.

Когда мы рассматриваем язык как знаковую систему, мы имеем в виду «логическую информацию». Нас в принципе не интересуют значения элементарных выражений самих по себе. Нас интересуют их истинностные значения. Если мы знаем истинностные значения элементарных выражений, то мы можем определенным образом установить истинностные значения сложных выражений — это и является той информацией, которая фиксируется в самих знаках, т.е. «логической информацией».

На этой основе строятся логические теории. Задается какой-то язык (например пропозициональный), постулируется, какие истинностные значения могут принимать пропозициональные переменные (элементарные сущности), затем по определению связей вычисляется информация о более сложных выражениях. Далее определяется отношение логического следования между этими выражениями, которое верифицирует класс выражений (теорем) и те возможные переходы от одних выражений к другим (правила вывода), которые будут считаться законами нашей логической теории.

Таким образом, любая мысль, выраженная в правильной форме, всегда является истинным предложением, а это, в силу классической концепции истинности, будет означать наличие в действительности того положения вещей, о котором сообщается в предложении.

Тем не менее, связь между истинностным значением и смысловым содержанием какого-либо выражения ни в коем случае не должна выпадать из нашего поля зрения. Конечно, когда мы сталкиваемся с подобной дихотомией,

важно учитывать цели, которые мы преследуем: либо нас интересует содержание выражений с точки зрения философии языка и логической семантики, либо нас интересует содержание выражений с точки зрения их «дедуктивной ценности», роли их содержания в исследовании выводов, дедуктивных систем и т.п. Другими словами, семантика в современной логике может пониматься в двойном смысле.

И все-таки в некоторых вопросах эти подходы пересекаются. В частности, как замечает Майкл Данн [Dunn, 1969], особняком стоит вопрос о взаимоотношениях между смысловым содержанием и истинностным значением. Справедливо отмечая, что смысловое содержание детерминирует истинностное значение выражения, Данн ставит вопрос об обратном отношении: может ли истинностное значение детерминировать смысловое содержание? Ответ на этот вопрос, по мнению Данна, как минимум не является очевидным. Он подробно обсуждает точку зрения, согласно которой предложения, имеющие одно и то же истинностное значение, обладают одним и тем же смысловым содержанием.

Например, два предложения формы $p \& \neg p$ и $q \& \neg q$, очевидно, имеют одно и то же истинностное значение (другими словами, «логически эквивалентны»), а значит, согласно упомянутой точке зрения, они должны иметь одно и то же смысловое содержание. Данн подвергает это рассуждение критике. Он говорит, что «интуитивно понятно, что $p \& \neg p$ и $q \& \neg q$ описывают разные ситуации, хотя ни одна из них не реализуема. Все, что нам нужно — это семантика, чувствительная к такой интуиции» [Dunn, 1969, стр. 8-9].

Смело можно заключить, что именно это замечание позволяет по достоинству оценить роль многозначной логики в построении дедуктивных систем, претендующих на исследование различных семантических и эпистемических особенностей языка. В позиции Данна можно усмотреть идеологические предпосылки к построению знаменитой логики с пресыщенными и провальными истинностными значениями.

Таким образом, некоторые характеристики смыслового содержания (в «theory of meaning» *в сильном смысле*) могут быть учтены путем построения специфических семантик для формализованных языков. Однако, опять же, это не то, для чего специально строятся дедуктивные системы.

Еще раз хочу напомнить о терминологической путанице с употреблением термина «meaning». Это недоразумение, по-моему, и является тем основанием, на котором вырастает мерцаловская критика. Во введении я говорил, что «theory of meaning» можно охарактеризовать в слабом

смысле и в сильном смысле. Выделяя «theory of meaning» в слабом смысле, я говорил, что упомянутые исследователи вопроса о смысле и значении идут вслед за Фреге, начиная анализ языка с имен (знаков). Действительно, как пишет, например, Алонзо Черч:

«В формализованные языки мы перенесем из языков обычных один широко распространенный там тип выражений, а именно собственные имена. К их числу мы относим не только собственные имена, по произволу предназначаемые для непосредственного обозначения предмета (такие, например, как “Рембрандт”, “Каракас”, “Сириус”, “Миссисипи”, “Одиссея”, “восемь”), но и такие имена, которые обладают строением, отражающим тот способ, которым они обозначают предмет» [Church, 1956, стр. 3].

Также я отмечал во введении, что «theory of meaning» корректнее переводить как «теория о содержании». Эта очень важная оговорка позволяет теперь ясно рассмотреть, что есть значение (денотат) в контексте логико-философских исследований.

Наиболее прозрачная интерпретация традиционной теории представлена у А. Черча. Если в качестве исходных объектов рассмотрения фиксируются имена, задача теории именования (теории содержания) преобразуется в исследование вопроса о том, что является содержанием имен, т.е. какова структура этого содержания. Другими словами, наша теория не ограничивается только исследованием значения, поскольку значение — это лишь часть содержания имени.

Основными частями содержания имени являются денотат (его же обычно и называют значением)¹ и смысл. Денотатом имени является тот предмет, который назван этим именем. Смысл же можно определить как информацию о предмете, содержащуюся в самом имени или которая связывается с этим именем в процессе общения или познания.

Представление о значении выражений у философов, не занимающихся плотно вопросами философии языка или логики, заканчиваются как раз на этом месте. Здесь находится камень преткновения метафизиков и логиков, об который одни спотыкаются из-за незнания, а другие из-за ужасной путаницы в терминологии и беззаботности относительно этих вопросов. Последнее вызвано, скорее всего, тем, что вопросы о смысле и значении утратили былую актуальность в логическом сообществе, по крайней мере,

в том контексте, в котором эти вопросы поднимались в первой половине прошлого века.

Перейдем теперь к аргументу Мерцалова под номером (ii), который основан на распространенном заблуждении, что с точки зрения формальной логики имена сами по себе напрямую обозначают предметы. Это, конечно же, не соответствует действительности.

Подтверждение моих слов мы можем найти уже у самого Фреге, который утверждает, что связь между знаком, смыслом и значением состоит в том, что знаку соответствует смысл, а смыслу соответствует определенное значение, тогда как одному значению может соответствовать не единственный знак. Объект, который непосредственно связывается со знаком — это смысл, значение же фактически не связано со знаком. Оно, конечно, находится вне знака и по существу не привязано к нему. Однако значение *привязывается* к знаку через тот смысл, которым обладает знак. Говоря словами Черча, «имя обозначает, или называет, свой денотат и выражает его смысл». Сам Черч, кстати, замечает, что такое отношение между знаком и денотатом («отношение называния») есть тернарное отношение между некоторым языком, выражением этого языка и обозначаемой вещью. Кроме того, это отношение может считаться бинарным, если мы фиксируем язык в конкретном контексте. Таким образом, мы должны говорить о значении знака относительно данного языка или фиксировать язык, чтобы опускать подобную оговорку.

Теперь очевидно, что с точки зрения логической семантики прямой связи между знаком и значением нет! Эта связь имеет своеобразную опосредованную структуру. В силу вышесказанного, аргумент Мерцалова против традиционной теории кажется несостоятельным.

Однако сформулированная выше позиция Фреге относительно связи между знаком, смыслом и денотатом должна быть подвергнута критике. В частности, сомнение должно вызвать утверждение о том, что смысл детерминирует денотат. Именно это положение было выделено Патнэмом [Putnam, 1975] в его критике традиционной «theory of meaning». Он также выделял второе положение, которое гласит, что знание смыслового содержания какого-либо слова есть психическое состояние индивида. Перечисленные два утверждения, по мнению Патнэма, служат фундаментом для традиционной теории, причем фундаментом, мягко говоря, некачественным. Впрочем, даже эта критика не задевает опосредованный характер отношения между знаком и денотатом. Очень точно по этому поводу высказался Е.К. Войшвилло:

«Одна из наиболее важных задач теории имен в ло-

1. С этого момента, когда я говорю «значение», я имею в виду предметное значение, т.е. «денотат».

гике состоит как раз в объяснении того, каким образом осуществляется связь имен с предметами внеязыковой действительности, и прежде всего, конечно, с предметами и явлениями объективного мира. Ясно, что только в силу наличия таких связей имена выступают в качестве непосредственных представителей предметов в процессах мышления и общения» [Войшвилло, 1967, стр. 38].

В качестве еще одного важного замечания я хотел бы отметить, что можно транспонировать барную теорию на традиционную. Действительно, значение в контексте барной теории — это смысл в традиционной теории. Таким образом, мы получили еще одно подтверждение тому, что традиционная теория и теория Мерцалова говорят о разных вещах и уж тем более не противоречат друг другу.

Про предметы мысли. Мерцалов замечает, что слова не являются инструментом выражения мысли, они предназначены для порождения мысли у другого (того, к кому мы обращаемся). Я выделил это его положение как аргумент под номером (iii). Если вдуматься в это утверждение, не следует ли из него, что все слова, которые я произношу, есть лишь «инстинктивные выкрики»? Подобно тому как в мерцаловском примере шимпанзе кричала при виде леопарда. Странник барной теории, скорее всего, ответит на этот вопрос отрицательно, т.к. человек, произнося слово, желает вызвать какую-то мысль у реципиента, поэтому он и сообщает какое-то конкретное слово, а не другое. Но получается, что, произнося слово, я уже знаю его смысловое содержание и какую-то информацию о значении. Ведь я не инстинктивно его произношу, а пытаюсь вызвать какую-то мысль, причем знаю, какую именно. Значит, я знаю что-то и о смысловом содержании этого слова, и о значении.

Исходя из данных соображений, я сформулирую свой аргумент против мерцаловского определения смыслового содержания. Кратко это определение можно зафиксировать как «мысль в голове собеседника, вызванная словом отправителя».

Если воспроизводить ситуацию в баре, то аргумент в общем смысле связан с тем, что вообще-то русский знает, что ему принесли не пиво, когда он произнес «пиво». Это означает, что смысловое содержание слова все-таки является некоторой фиксированной сущностью. Если бы имело место обратное, то у слов просто не было бы четкого значения, и мы бы вообще не понимали друг друга.

Пусть множество $Images = \{I_1, \dots, I_n\}$ есть множество образов, т.е. тех образов, которые возникают в голове у

интерпретатора, когда он слышит какое-то слово.

Пусть множество $Words = \{p_1, \dots, p_m\}$ есть множество всех слов произвольного естественного языка. Я мог бы разделить это множество как множество всех слов во всех известных языках, но для того, чтобы аргумент работал, достаточно и одного языка, скажем, русского.

Итак, *коммуникативной ситуацией в смысле барной теории* называем такую упорядоченную пару объектов $\langle p_j, I_k \rangle$, где первый член — это какое-то слово в естественном языке, второй — образ объекта (предмет мысли), ассоциированный с данным словом: $p_j \in Words, I_k \in Images, 1 \leq j \leq m, 1 \leq k \leq n$.

Очевидно, что таких ситуаций счетно-бесконечно много, а следовательно, и смысловых содержаний счетно-бесконечно много, причем даже если мы рассмотрим конечное число слов, то смысловых содержаний у каждого слова все равно будет счетно-бесконечно много, т.к. множество образов объектов есть счетно-бесконечное множество. Таким образом, согласно барной теории, для любого слова в языке есть бесконечное число смысловых содержаний в голове у человека, что очевидно противоречит реальному положению дел, т.к. мы имеем фиксированное смысловое содержание для каждого слова в наших естественных языках. Вопрос о сложности и структуре этого содержания уже вопрос более высокого порядка, который подробно обсуждается, например, в статье Патнэма [Putnam, 1975].

Тот факт, что каждый из нас может вообразить бесконечное количество различных существующих или несуществующих объектов, как раз и приводит к противоречию, которое делает барную теорию несостоятельной.

Когда Мерцалов говорит о смысловом содержании слова как о предмете мысли в голове интерпретатора, он объясняет появление фиксированного смыслового содержания в духе бихевиоризма. Конкретное смысловое содержание закрепляется за словом, когда интерпретатор в течение нескольких коммуникативных ситуаций получает какое-то количество позитивных подкреплений. Другими словами, я произнес слово «яблоко», собеседник его услышал и вообразил стул. Я показываю ему яблоко и снова говорю: «яблоко». Таким образом, «яблоко» примет правильное смысловое содержание после нескольких успешных попыток, причем позитивно подкрепленных. Смысловое содержание слова теперь — это что-то сродни условному рефлексу. Но и эта позиция является в корне неверной.

По вопросу фиксации смыслового содержания слов и выражений интересной точки зрения придерживается Кит Файн [Fine, 2007]. Файн говорит о том, что, учитывая одну сторону емкости естественного языка, а именно,

нашу способность конечным числом символов и конечным числом правил высказывать бесконечное число мыслей, мы обычно не замечаем обратную сторону этой емкости. Эта обратная сторона заключается в том, что мы можем высказывать одну и ту же мысль от случая к случаю, причем это и позволяет нам вообще рассуждать и обмениваться информацией. Например, каждый раз, когда любой из нас произносит: «Цицерон является оратором», — это высказывание выражает одну и ту же мысль. Причина такого феномена, по мнению Файна, кроется в специфических семантических отношениях между высказываниями. Он считает, что подобная «фиксация мысли» происходит не за счет каких-то внутренних семантических характеристик выражений, а за счет семантических отношений *между* этими выражениями.

Кстати, Файн замечает, что традиционный подход к «theory of meaning» *в сильном смысле* как раз-таки видит эту фиксацию именно во внутренних семантических характеристиках выражений, что Файном и критикуется. Однако даже этот подход не влияет принципиально на вопрос о смысле и значении в слабой «theory of meaning». Он лишь позволяет избежать некоторых проблем с антиномиями, связанными с трактовкой и интерпретацией индивидуальных переменных.

Church, A., Introduction to Mathematical Logic. Princeton, Princeton University Press, 1956.

Dunn, J.M., Natural Language versus Formal Language, Mimeo of a talk in the joint A.P.A./A.S.L. Symposium of that title, New York. Dec. 27, 1969, privately circulated.

Fine, K., Semantic Relationism. Oxford: Blackwell, 2007.

Putnam, H., The meaning of meaning H. Putnam (Ed.), Mind, Language, and Reality, Cambridge University Press, London, 1975.

Бочаров В.А., Маркин В.И. Введение в логику: учебник. М.: ИД ФОРУМ: ИНФРА-М, 2008.

Войшвилло Е.К. Проблема непустоты субъектов высказываний (суждений) // Логика и В. Е. К., М.: 2003.

Войшвилло Е.К. Понятие. М.: МГУ, 1967.

Войшвилло Е.К. Семантическая информация. Понятия экстенциональной и интенциональной информации // Кибернетика и современное научное познание. М., 1976.

Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г. Логика как часть теории познания и научной методологии (фундаментальный курс). Кн. I. Учебное пособие для студентов философских факультетов и преподавателей логики. М.: Наука, 1994.

Мерцалов А. Всё наоборот // Финиковый Компот. — №9. 2015. С. 37-42.

Смирнова Е.Д. Логика и философия. М.: Росспэн, 1996.

Смирнова Е.Д. О загадке контекстов мнения // Логические исследования. Вып. 6. М.: Наука, 2001. С. 199–209.

Тондл Л. Проблемы семантики // Серия «Логика и методология науки». М.: Прогресс, 1975.

Чудовище Фрегенштейна и разрушители мифов

Статья Евгения Логинова

Иллюстрация Анны Давыдовой

Сначала я хотел написать небольшой комментарий к статье Андрея Мерцалова «Все наоборот», опубликованной в прошлом номере ФК. Но чем больше я думал над изложенными там идеями, тем большей симпатией проникался к этому «мясистому» (по выражению Артема Юнусова) тексту, и комментарий разросся. В конце концов, «в философии кто-то не прав», а это нестерпимо.

Итоги обсуждения

Мы, кажется, сошлись на том, что теория Андрея может быть представлена следующим образом. Эта теория (назовем ее «Б-теория», так как Андрей иллюстрировал ее сценкой в ирландском баре) носит критический характер и направлена против всех существующих теорий значения. Все эти теории, полагает Андрей, сходятся в том, что значением знака они считают некую вещь, а смыслом — то, что об этой вещи думают. Они не правы, так как (1) таким образом нельзя объяснить происхождение языка; (2) никогда нельзя быть уверенным, какой именно объект является значением некоего слова; (3) сами знаки не могут переносить никакую информацию; (4) такое понимание значения мешает развитию науки.

Позитивная часть теории Андрея может быть представлена так. Чтобы появилось значение некоторого знака, этот знак должен быть произведен рациональным субъектом и быть воспринят другим рациональным субъектом. Значением называется предмет мысли («то, что»), которая посредством уже имеющихся ассоциативных связей возникает у реципиента в качестве реакции на знак. Раци-

ональным агентом мы называем такого агента, который способен к продуктивному воображению. Под продуктивным воображением, в противоположность репродуктивному, понимается активная способность агента создавать новые предметы мысли, новым образом связывать знаки и их значения. Мысль, которая в момент производства знака есть в голове отправителя, можно назвать интенцией.

Еще Андрей особым образом обсуждает смысл («то, как»), определяя его как мысль реципиента, взятую в ее отношении к совершаемому им действию. Проиллюстрируем это так. А говорит В: «яблоко». У А в голове есть интенция, т.е. некая мысль. В ответ на знак-стимул в голове у В посредством ассоциативных и условно-рефлекторных связей возникает мысль, предмет которой («то, о чем», интенциональный предмет) называется значением. В дает А яблоко — и это мы называем выражением смысла той мысли, которая возникла у В. Сам смысл является мыслью В в отношении этого действия. Если же отсутствует рациональный отправитель, то ситуация не называется коммуникативной или языковой, но значение и даже смысл все еще в ней присутствуют (но не языковые, а какие — Андрей не поясняет).

В результате многочасовых обсуждений, мы пришли к выводу, что такая теория выглядит странной, но рабочей. Непросто понять, какие интуиции стоят за ней и, главное, как используется в ней терминология, но это — рабочая теория, а образующие ее аргументы можно обсуждать. Однако «рабочей» мы признали только позитивную часть теории. Определить, что именно Андрей опровергает, и доказать, что ему действительно удалось это опровергнуть — очень непросто. Прежде всего, не ясно, кто, собственно, стал мишенью его критики. Поэтому мы решили, что будем говорить о докторе Фрегенштейне и его

теории-монстре, составленной из фрагментов различных теорий. Ниже я буду называть этого монстра «Ф-теория». Тогда то, что Б-теоретик называет «предмет мысли», или «значение», в «Ф-теории» носит имя «смысл», а имеющаяся у рационального субъекта условно-рефлекторная (или ассоциативная) связь между знаком (например, словом) и какой-то реальностью вне этого знака похоже на «значение» Ф-теории, только Б-теоретик обращает внимание на процесс означивания, а Фрегенштейн — на само значение. Андрей не согласился с таким сравнением, но и не дал нам достаточного повода изменить свое мнение. А мы не смогли убедить его в своей правоте.

Разрушители мифов

Около четырех лет назад Андрей был столь добр, что познакомил меня с книгой своего отца Виктора Мерцалова «Логика антропогенеза». Эта полная достоинств книга написана с пафосом обличения невежества и идолопоклонства. Автор берется оценить «насколько общество вправе доверять собственным представлениям, насколько, так сказать, высок уровень его взрослости и разумности» [Мерцалов, 2008, 194], и обличает целые науки как основанные на ошибках, мифах, фантазиях и пустой оригинальности. Некоторые критические параграфы так и называются: миф о том, миф об этом. Среди прочего, книга содержит несколько фрагментов, посвященных языку. Они заинтересовали меня уже при первом прочтении, и мы много обсуждали их с Андреем (однажды даже в присутствии Джона Серла). В одном из них реконструируется развитие языка у младенца [Мерцалов, 2008, 156–161], в другом критикуется выражение «обмениваться мыслями» и создается теория смысла [Там же, 169–173], в третьем содержится опровержение семантики [Там же, 193–209]. Напрямую связаны с языком фрагменты про идеальное, сознание, орудийную деятельность. Мне непросто комментировать и даже излагать их, так как (я считаю это признаком хорошего философского качества) не просто уловить суть авторской аргументации. Подчас не ясно, как отличить довод от риторического хода. Ровным счетом все, что я могу понять в этих фрагментах, вызывает у меня вопросы и сомнения. Ниже я привожу результаты моих медитаций над этой книгой.

Общая картина такова. Ребенок начинает обучению языку тогда, когда не может взять вещь, которую он хочет. Тогда он начинает повторять слова взрослых и вскоре

убеждается в эффективности этой стратегии. Тут временно используется бихевиористская теория научения через подкрепления (меня учили, что эта теория применительно к обучению языку была полностью опровергнутая Хомским в середине прошлого века на основании недостаточности подкрепления и общей неспособости сторонников Скиннера объяснить т.н. «лексический взрыв», а то, что я позднее узнал из работ Пинкера и других лингвистов только укрепили это мнение) и идея полного подобия глоттогенеза и развития языковой компетенции у ребенка (ее разделяют отдельные лингвисты, такие как В.И. Абаев, но, насколько я понимаю, большинство не находят ее убедительной). Вот еще важная мысль: «<ребенок> вовсе не стремится овладеть словом и понять его. Он стремится завладеть вещью. Только она его и интересует» [Мерцалов, 2008, 170–171]. Последняя идея используется при объяснении творческого характера языка: ребенок должен сам изобрести язык, как и его далекие предки. Я не нашел обоснования этого тезиса, а между тем сам он выступает основанием излагаемой теории научения языку. Но почему не могло быть иначе? Мне легко представить очарованных окружающими их звуками первобытных людей, постепенно научающихся вплетать в тонкую сеть природной симфонии нити своих еще полувзвиринных голосов. Сидя у костра, эти дикари играли со звуками, пытаясь выразить что-то неясное, странное, едва уловимое, но прекрасное и почему-то тревожащее их грубые души. То же можно представить и относительно ребенка. Так в общем виде выглядит теория языка Руссо, и я не вижу логических преимуществ считать так, а не эдак, кроме того, что идеи несчастного Жан-Жака не выглядят сурово-научными. Но оставим Руссо. Нарисовав такую картину, автор переходит к критике семантики, ссылаясь при этом на Энгельса и определение денотата из «Философского энциклопедического словаря» 1983 года. Автор видит в семантике пережиток учения древних магов (любопытно, что семантики, вроде Карнапа, и философы языка, вроде Патнэма, тоже активно критикуют «магический взгляд на язык» и «магические теории референции»). Ниже я разберу это подробнее.

Завершая обзор, упомяну об одной текстологической странности. С одной стороны, на стр. 170 автор, ссылаясь на философа Спиркина, запрещает использовать выражения вроде «обмениваться мыслями», «обмен посредством слов и письма» (это не прямые цитаты) и т.д., с другой стороны, на стр. 196 слова «несут на себе субъективный мир образов», «позволяют связать субъективный мир одного человека с субъективным миром другого», слово

«несет известие об образе», «связывает мысль с мыслью» (а это уже цитаты). Нужно ли сделать вывод, что на 196 странице слова сказываются в переносном смысле?

Но тогда это как-то странно, учитывая авторское обещание ясности, строгости и однозначности.

Нам остается выяснить две вещи: каковы аргументы в пользу Б-теории и кого она критикует? Начнем с первого вопроса. Я не могу провести строгого опровержения Б-теории, так как не вижу главного аргумента, на котором она основана. Поэтому я вынужден отвечать сразу на все.

(1) Аргумент от происхождения языка. Язык, утверждает Б-теория, мог появиться только как пиджин. Б-теория рассказывает нам историю обретения языка кожевскими рабом и господином. Вот эта краткая сага о власти, насилии и управляемом ими сотрудничестве. Господин кричит рабу: «Уррр!» Раб понимает, что должен как-то действовать и приносит господину палку. Но предмет вождления господина не палка, а банан. Он избивает раба до полусмерти. Но в следующий раз, когда господин хочет свою палку, он кричит рабу «Уррр!», и раб приносит то, что нужно. Так, униженная воля раба дает ему доступ ко всеобщему — он делается хозяином значений. Все другие истории для Б-теоретика не убедительны.

Контраргумент от автономии. Первое: поскольку это лишь рациональная реконструкция с гегельянскими корнями и я не вижу фактов, на которые бы она опиралась, а значит это just so story, то я мог бы ограничиться одним словом: неубедительно. Сравните с вариантом Руссо, вкратце изложенным выше.

Второе: история чего-то никогда не есть теория чего-то. Рассел писал, что важно осознавать «различие между предпосылками, производными которых фактически является ваше знание, и предпосылками, из которых вы дедуцируете свое знание, если оно уже является полным» [Рассел, 2007, 124]. Первые являются субъективными, смутными и плохо формализуемыми. Даже если значение появилось в процессе коммуникации и Б-теоретики верно понимают этот процесс, то это не значит, что нам удалось описать природу значения. Сегодня для появления значения не нужна коммуникация, это может делать машина. Если у меня работает *modus ponens* и у машины он работает (тут даже необязательно признавать возможность сильного ИИ, что Б-теоретики делают [1, 145]), то нечто из моего сознания точно оказалось на ней реализовано. Значения вне коммуникации появляются и при чтении, и при письме и даже при мышлении, если верно говорят,

что оно есть беседа души с самой собой. Я согласен с тем, что писал Андрей в прошлом ФК: «в отсутствии интерпретатора, знаки вообще не имеют значения». Только я не согласен считать, что интерпретатором может быть только человек или иное нечто, обладающее продуктивным воображением. В этом смысле язык и логика обладают автономией. Даже если я первый, кто породил мысль, что $3+5=8$, $3+5=8$ не потому, что я это породил и для объяснения этого суждения не нужна психология.

(2) Аргумент «Какая книга?». Если мы считаем, что значением слова является предмет, то давайте проверим это. Каково значение слова «книга»? Томик Рассела слева от моей мышки? Или Гегель на полке? А может быть, это рукопись записной книжки Пирса, фотокопия которой хранится у меня на ноутбуке? Или «Государство» Платона, которое читает юный Кларк Кент в фильме Зака Снайдера? Сторонники Ф-теории в затруднении. Может быть, вы думаете, что это не вещь, а множество вещей? «Да, мы так думаем» — отвечают Ф-теоретики. Но множество — это абстракция, а абстракция всегда в голове. Значение слова «Венера» — не небесное тело, но представление в нашей голове. Ошибка семантики в том, что она «напрямую связывает слово с вещью, упуская из виду опосредующее звено этой связи — образ вещи» [Мерцалов 2008, 196]. Я попробую сформулировать этот аргумент еще более строго. Всякая вещь уникальна. Всякое значение неуникально. Следовательно, всякая вещь не есть значение. Перед нами правильный силлогизм. Думаю, это и есть главный аргумент Б-теоретиков. Возможно, Б-теоретики протестовали бы против такого изложения их учения на том основании, что образы-значения суть уникальны для каждого рационального агента. Но я имею в виду, что они неуникальны в значимом для коммуникации смысле, что они типичны. Если мысль о палке раба и мысль о палке господина не относятся к одному типу (т.е. они не типичны), то я не знаю, как бы мог работать закон тождества или как вообще было бы возможно хоть какое-то понимание. Вещи тоже могут быть типичными, но я тут рассматриваю их в отношении их счетности (так, одна палка отличается от другой, пусть и очень похожей на нее палки).

Контраргумент от контекстуальности. «Какая книга?» — популярный аргумент. Я встречал его у двух современных петербургских философов Е.С. Линькова и О.М. Ноговицына (в его последней книге). Но все же я думаю, что этот аргумент ошибочен, так как вторая посылка силлогизма ложна. Язык не дает нам всеобщно-

сти, нужной спекулятивным философам. Знаки «книга» и «стол», включенные в предложение «Эта книга лежит на столе», произнесенном в ситуации, когда книга «Логика антропогенеза» действительно лежит на моем столе, отличаются от знаков «книга» и «стол» в предложениях «не красна книга письмом, а красна умом» и «при онтологическом экспериментировании ни один стол не пострадал». Это можно объяснить двояко. Можно сказать, что у этих предложений разная логическая форма и в первом случае «книга» и «стол» есть индивидуальные константы, а во втором и третьем — нет. А можно сказать, что у этих предложений разные использования и употребления. Не важно, выберу ли я формальный или прагматический взгляд на язык — вторая посылка, а вместе с ней и весь силлогизм, будет ложным. Это, увы, не мое открытие, это прямое следствие из принципа контекстуальности Фреге, одной из основ логической семантики: значение знака определяется контекстом предложения, частью которого оно является, а значение молекулярного выражения есть функция значения составляющих его частей. Но если это верно, то почему мы все же считаем, что два вхождения знака «стол» имеют нечто общее, кроме своей графической формы? Общим тут будет референция. Если мы возьмемся объяснить шутку профессиональных философов (наш третий пример), то мы покажем на реальный стол, мой или какой-то еще. В момент указания знаки показывают свою референцию. Мы можем легко, как ясно из сказанного, «отключать» референцию. Это часто происходит в театре или при игре (см. [Фреге, 2008, 24]). Так, например, когда я играл в ролевые игры живого действия, я знал, что слово «меч» значит что-то вроде «допущенная к игре реплика древнего клинкового оружия, способная при правильном соприкосновении снимать у противника игровые очки жизни». В то же время, когда я прихожу в музей, я знаю, что предмет, который я там вижу, тоже называется «меч», но это совсем не реплика, и снимает он не игровые очки.

(3) Аргумент от пустотелости знака. Ф-теория гласит, что знак сам по себе содержит некую информацию. Это глупость. Если все люди умрут, то знаки ничего не будут значить.

Контраргумент от интерпетатора. Это довольно тонкое замечание, похожее на то, что Серл приводит против того, чтобы сознательный агент вместе с бумагой и Китайской комнатой могли бы образовывать нового сознательного агента. И все же он не работает в качестве аргумента

против Ф-теорий — и вот почему. Когда Ф-теоретики говорят о значении некой единицы языка, они имеют в виду уже сформированный и четко зафиксированный язык (ниже я покажу, что именно это они и имеют в виду), за которым стоят институты, консервирующие его развитие (словари, справочники, редакторы, корректоры и просто педанты). Кроме того, интерпретатор не должен быть рациональным агентом, что следует из контраргумента от автономии. Но все же верно, что, если все, что способно к интерпретации, умрет, то ни одного знака не будет. Но это не предмет возможного опыта.

(4) Аргумент от препятствия развитию науки. Если мы понимаем смысл знака как совокупность знаний и переживаний, ассоциируемых с называемым им предметом, то мы ничего не можем сказать о действительных свойствах этого предмета. И, пытаясь его познать, мы будем анализировать лишь собственные представления, а не его природу. Вместо этого нужна практика как критерий истины, нужно воздействовать на реальность, и мера успешности нашего воздействия будет мерой нашего смысла [Мерцалов, 2008, 197].

Контраргумент от прагматики. Первое: Странно использовать этот аргумент против семантики как раздела языкознания. Почему не применить его против синтаксиса? Ведь участь языку у старых грамматиков, мы тоже не учимся менять мир, ничего не узнаем о свойствах предмета, а только о мнении ученых о том, как устроен тот или иной язык, мнению, без которого носитель часто может быть успешен в коммуникации.

Второе: в языкознании есть прагматика, а в философии — прагматическая максима (лежащая в основе одной из ветвей семиотики) и теория речевых актов. Практика и «ответ» реальности включены в них.

Причина ошибки

Теперь перейдем к нашей второй задаче. Поиск врагов для Б-теории занятие непростое, а моя заметка и так превысила приемлемый для ФК объем. Прежде всего странно, что одни и те же аргументы Б-теоретики обращают и против философской, и против логической (формальной), и против лингвистической семантики. Семантика, которую изучают на филологическом факультете, включает

в себя лексикографию. Как составитель словаря должен определить, например, слово «постель»? Чем плохо, что это «место для сна с посланными на нем спальными принадлежностями; сами такие принадлежности», как утверждает словарь Ожегова? При чем тут образ в голове рационального реципиента или коммуникация? Существует также т.н. общая семантика А. Коржибского и его сторонников, которая является средством психологической и социальной терапии (ср. с разоблачением мифов). Представители этой семантики «воюют против “тирании” слов», используя разные научные теории, например, психоанализ, теорию Павлова, психиатрию, социологию, языкознание [Тондл, 1975, 13]. Но, может быть, у нас речь о философии?

Семинары с Артемом Юнусовым и Артемом Бесединым убедили меня, что теорий значения в современном смысле Античности и Нового время не знали. Правда, семантика на основе аристотелизма активно развивалась в Средние века. Так, латинский мир знал переводы «О душе» и «Об истолковании». Считалось, что слова есть знаки «претерпеваний в душе» (для их обозначения часто использовалось слово «intentio»), которые сами отражают вещи в мире. Звучит знакомо. Другой источник средневековой семантики — диалог «Об учителе» блаженного Августина. В прошлом ФК Иван Лапшин остроумно сравнивал его с теорией Витгенштейна, но нам здесь важно только то, что, выражаясь современным языком, функцией выбора предмета, который мы в данный момент именуем «человек», выступает наша intentio на этот предмет. Ведь так мы можем называть и статую, и фигурку, и друг друга, и людей прошлого, и вымышленных существ, и то, что «звучит гордо». Важно, что знак связан со значением (ясно, что это может быть и вещь, и мысль, и вообще все, что угодно, кроме самого знака «человек») мыслью, обладающей направленностью. А поскольку это не в физическом смысле векторная направленность, а смысловая направленность на что-то (мысль о чем-то), то мы и называем это «смысл».

Но это все предания старины глубокой. Мы же являемся наследниками логической и лингвистической революций второй половины XIX века. Отцами-основателями науки о знаках без колебаний можно назвать Пирса (внимательного читателя схоластов, кстати сказать), Фреге и Соссюра (в прошлом номере ФК Юлия Чугайнова дала любопытное разъяснение о разнице между теориями двух последних мужей).

Проще всего дело обстоит с автором «Курса общей лингвистики», ведь общеизвестно, что оба элемента знака

(означающее и означаемое), по Соссюру, не являются вещами в том смысле, который критикуется в Б-теории, а являются психическими феноменами.

Что касается Фреге, то тут нужно обратить внимание на один нюанс. Значение есть функция смысла имени, но смысл вовсе не есть только мое представление. Опытный корректор, такой как Андрей, легко может понять, что тут имеется в виду. Если какой-то недобросовестный автор пишет, например, что «вместо приветствий, президента встречают плакатами нелицеприятного содержания», корректор исправит эту фразу, так как слово «нелицеприятный» означает «беспристрастный», а вовсе не «неприятный», «критический». Корректор сделает это на основании словарного определения, а не своего мнения, представления или психического состояния. Примерно это и имеет в виду Фреге (с поправкой на то, что немецкий логик доверял не словарям, а миру объективных идей). Фреге руководим желанием разрешить проблему, которая теперь называется Frege's puzzle. Суть ее такова: $a=a$; $a=b$. В чем разница между этими суждениями? У меня может быть какое угодно представление об a и b — сегодня одно, завтра другое. Независимо от этого, a и b называют одно и то же (например, $a=374$, $b=1+373$). Но все же эти выражения отличаются, а именно — отличается способ, которым они представлены (все это легко выразить математически). Тут речь идет о формальных вещах, но то же самое работает, когда мы рассматриваем примеры познания, выраженные и на естественном языке (вспомните разговор короля и Вальтера Скотта). Это не значит, что невозможна ситуация, когда несколько человек сговорились о том, что если на страницах ФК появится выражение « $1+373$ », то они разом наденут розовые джинсы и отправятся на Красную площадь танцевать танец бобра. Просто тогда это уже будет иной знак, ведь изменился способ представления и, следовательно, изменилась референция. В анализе этой ситуации разница между Фреге (если бы он вздумал анализировать язык в его использовании) и Б-теоретиками будет чисто терминологическая. С другой стороны, я не вижу для Б-теоретика возможности дать формальный анализ языка, который бы объяснил а) что за образ скрывается за «374», «1», «+» и «=»; б) как один образ может быть операцией над другим образом; в) как образ может быть равен другому образу; г) как мы все же узнаем что-то новое.

Теперь скажем о Пирсе. Его теория знака, на мой взгляд, является самой сложной и разработанной из существующих, ее не суммировать в одном абзаце. Нам важны лишь некоторые аспекты. Начну с определений

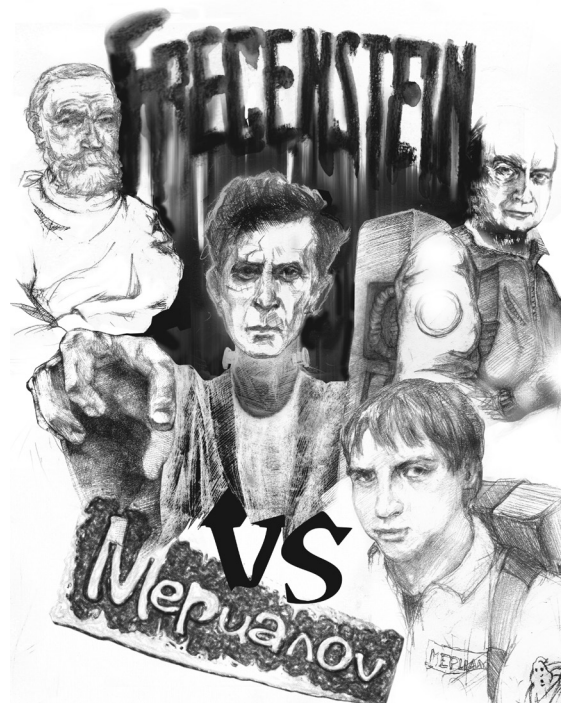
signification и application (привет англоязычным любителям Витгенштейна), которое он дает в «Словаре философии и психологии» [Baldwin, 1902, 528–529]. Синонимичным этому слову Пирс считает немецкое Bedeutung, смежными — connotation, denotation, meaning и semantics. Вывалив на читателя этот ряд слов, Пирс со вздохом замечает, что тут в терминологии царит настоящая путаница, во многом устроенная Миллем и его последователями. Application некоего термина есть множество объектов, к которым он отсылает (refers), а его signification есть все качества, на которые он указывает (indicate). Последнее связано с реалистической (в средневековом смысле) теорией категорий Пирса (то есть качества реально существуют), устойчивой к аргументам Б-теории уже потому, что в ней ничего не говорится о номинализме и реализме. Для суждений application есть все случаи, в которых оно хорошо применяется, а signification — все его различные последствия. Далее Пирс различает несколько видов signification. Покажем некоторые из них на примере термина «Иммануил Кант». Здесь обязательным signification термина «Кант» будут качества объекта сознания, относительно которого согласились, что он так называется, а обыденным signification будет то, что для участника коммуникации само собой разумеется относительно Канта. После того, как задана обязательная signification, т.е. в нашем случае — Кант, человек и философ, он своими качествами начинает влиять на применение суждений, включающих этот термин, и их последствия. Любой, кто слышал, как в 2013 году в Ростове спор о философии Канта в очереди за пивом закончился стрельбой, понимает, о чем тут речь.

Итак, из Пирса нам важны три вещи: 1) отмеченная путаница в терминах, 2) обязательное значение есть объект сознания, 3) детали теории Пирса снабжены независимо подкрепленными посылками, которые не обсуждаются в Б-теории.

С появлением аналитической философии терминологическая путаница, порождаемая различиями национальных языков, школ и традиций, а также невнимательностью и исторической нечувствительностью, только усилилась. Фреге использовал название «Sinn» для объективного посредника и «Bedeutung» для обозначенной вещи. Рассел писал о «meaning» и «denotation». В классическом переводе Фреге, сделанном Максом Блэком, используются слова «sense» и «reference». В менее известном, но, кажется, более удачном переводе, выполненном Гербертом Фейглем, используются «sense» и латинское «nominatum», которое Фейгль заимствует из «Meaning and Necessity» Карнапа. Сэр Питер Стросон написал «On referring» во мно-

гом в пику «On denoting» Рассела. Витгенштейн сначала использовал слово «Bedeutung» для обозначения объекта, который можно называть (3.203–3.221), что переводят как «meaning» и Огден, и Пэрс с Макгинессом, а потом стал использовать «Bedeutung» в знаменитой формуле, происхождению которой мы обязаны переводу Энскоб: «meaning («Bedeutung») is use» (в самом тексте, правда, такой формулировки нет, но это стандартное изложение). Ситуация осложнилась еще больше, когда появились т.н. экстерналисты в философии языка (Крипке, Патнэм, Маркус, Каплан и др.), которые критиковали опосредованность языковых meanings психологическими состояниями индивида. Они доказывали, что meaning есть не состояние мозга, а вещь во внешнем мире. Уже тот факт, что это потребовалось специально доказывать, говорит о том, что Б-теоретики зря ругают Ф-теории за пренебрежение психологическим опосредованием знака. Можно было бы считать, что Б-теоретики атакуют только экстерналистов, но мне не известны их специальные аргументы против этой теории, а имеющиеся сами находятся под угрозой со стороны доводов Крипке и Патнэма.

Как мы видим, очень немногие сторонники Ф-теорий исключают психологические состояния из процесса означивания, а те, кто это делает, не рассматриваются в Б-теории и защищены от нее другими посылками. В чем же



дело? Андрей утверждает, что на философском факультете МГУ его всегда учили именно критикуемой им теории значения [Мерцалов, 2015, 41]. Время трясушимися руками открыть логическую библию — учебник «Введение в логику» профессоров В.А. Бочарова и В.И. Маркина, основу нашей логической культуры. На 44 стр. мы читаем: «знаком называется тот объект, который (в нормальном случае его употребления) для некоторого интерпретатора (субъекта) выступает в качестве представителя другого предмета». Предмет есть любой объект рассмотрения, а интерпретатором может быть человек, группа людей, все человечество. Очевидно, что между знаком и значением существует посредник, и это — рациональный агент.

Существует несколько аспектов Ф-теорий, которые не учитывает критика Б-теории. Их можно заметить, если внимательно читать примечания ко «Введению в математическую логику» Алонзо Черча, книгу, которая в переводе В.С. Чернявского и В.А. Успенского вошла в common sense отечественных логиков. Я специально называю имена переводчиков, так как мне нравятся многие принятые ими лексические решения. Первое, что нам важно: Черч полагает, что отношение называния есть трехместное отношение между некоторым языком, словом или предложением этого языка и называемой вещью. И только если язык уже считается фиксированным, это отношение можно считать бинарным. Второе: слово «вещь» означает «нечто, что может быть названо». В сумме это блокирует аргументы от происхождения языка и «какая книга». Третье: для фрегевского «Sinn» Черч выбирает «sense», указывая, что Рассел и другие авторы используют для того же самого слово «meaning».

Прежде, чем перейти к заключению, нужно сказать пару слов о переводе. Как и Александр Беликов, я считаю, что в работах второй половины XX века слово «meaning» нужно переводить как «содержание». Немецкое «Sinn» часто переводили как «meaning», потому что и то, и другое есть способ данности — то, каким образом знак связан с называемым предметом. И это именно объективное содержание (платоническое ли, как у Фреге, или социокультурное, как у Патнэма, — здесь не важно). В русском переводе Черча для «meaning» используется слово «содержание». Разве слово «значение», которым у нас переводят и «bedeutung», и «meaning», не путает? Я могу придумать такой контрдовод к переводу «meaning» как «содержание»: последнее у нас противоположно либо «форме», либо «объему», а это не те оттенки смысла, которые нам нужны. Но все же это путает меньше, чем имеющийся вариант. Возражение от семантической связи слова «содер-

жание» со словом «объем» можно снять, если посмотреть, как в нашей логической традиции понимается содержание: как признак, на основании которого обобщаются и выделяются предметы из универсума. А это именно то, что нам нужно для корректного перевода слова «meaning». Впрочем, я понимаю, что переводческие решения почти полностью конъюнктурны.

Я не утверждаю, что причиной ошибки Б-теоретиков были исключительно сложности перевода. Может быть, их обманули неаккуратные метафоры вроде «слова переносят значение», может быть, что-то еще. Но все же полагаю, что верное понимание эволюции логической терминологии поможет нам правильно истолковать Ф-теории.

Из всего вышесказанного нельзя сделать вывод, что в философии языка царит бардак. Погружая руку в гниющую плоть чудовища Фрегенштейна, я всегда могу ухватиться за его алмазные кости — проблемы, которые пытаются решить каждая конкретная теория. Вывод, который тут можно сделать, таков: легко совершить ошибку. Мы должны четко различать 1) референцию (связь слова с объектом) — с ней связано то, что, пользуясь словами Виктора Мерцалова, можно назвать умением распознавать вещи по их названиям, которое «проявляется в том, что в ответ на имя вещи, произнесенное взрослым, ребенок, даже не повторяя ее названия, находит соответствующую вещь взглядом или тянется к ней ручкой» [Мерцалов, 2008, 157] (правда, Б-теоретики не считают это умение достаточным для диагностирования сознания, но тут мне незачем спорить: я вообще не думаю, что сознание необходимо для того, чтобы был знак); и 2) интерпретанту знака, присущую рациональному агенту или чему-то еще. Если мы будем аккуратны с этим, то, кто знает, может быть мы однажды увидим естественный свет разума в глазах чудовища Фрегенштейна.

Бочаров В.А., Маркин В.И. Введение в логику: учебник. М.: ИД «ФОРУМ»: ИНФА-М, 2008.

Мерцалов А.В. Все наоборот // Финиковый компот. №9. 2015. С. 37-42.

Мерцалов В.Л. Логика антропогенеза. Происхождение человека еще не завершено. СПб.: Алетейя. 2008.

Рассел Б. Избранные труды. Новосибирск: Сиб.унив.изд-во. 2007.

Тондл Л. Проблемы семантики. М.: Прогресс, 1975.

Фреге Г. Логико-философские труды. Новосибирск: Сиб.унив.изд-во. 2008.

Интервью

У нас все слишком хорошо получается

Беседовали и переводили Александр Беликов,
Евгений Логинов и Андрей Мерцалов
Иллюстрация Анны Давыдовой

Интервью с Майклом Данном, почетным профессором философии, вычислительной техники и информатики в Университете Индианы, одним из крупнейших ныне живущих логиков, специалистом по алгебраическим методам в логике, релевантной и квантовой логикам, редактором «Journal of Symbolic Logic» (1982–1988). Совместно со своим учителем Н. Бэлнапом, Данн сформулировал так называемый «американский план» построения семантик для систем релевантной логики и разработал знаменитую четырехзначную семантику для релевантной логики первого уровня.

Финиковый Компот: В чем разница между философской и математической логикой?

Майкл Данн: Не думаю, что существует какое-то реальное различие. Чтобы было понятно, я должен признаться, что написал книгу «Алгебраические методы в философской логике» вместе с Гэри Хадигри. Я, может быть, слишком циничен, но это различие мне представляется в основном культурным, политическим или маркетинговым. Будучи деканом факультета информатики в Ин-

дианском университете, я придумал поговорку: «всюду вижу племена». Я думаю, что это часть нашей природы и нашего воспитания.

Жила-была логика, и была она частью философии. Затем математики тоже начали ее изучать. Университеты, их факультеты и дисциплинарные деления развивались, и математикам понадобилось какое-то название, которое бы узаконило такие исследования — отсюда и «математическая логика». Она стала ведущим направлением исследований в логике, включив в себя модальную теорию, теорию рекурсивных функций¹ и т.д. Тогда и философам понадобилось имя, которое оправдало бы самостоятельность их собственных логических исследований — отсюда и «философская логика» или что-то типа того. Теперь логика начала играть ключевую роль и в информатике, хотя название «компьютерная логика» закрепилось почему-то лишь за моделями вычислений, лежащими в основе работы электронно-вычислительных устройств, а не отсылает

1. То же, что и теория вычислимости — Прим. ред.

к гораздо более обширной области пересечения логики и информатики, включающей ту же теорию вычислимости, теорию сложности вычислений, искусственного интеллекта и рассуждений, а также программную и машинную верификацию с использованием модальной логики — все вот это вот скопом подпадает под общую рубрику информатики. Возможно, нам с Гэри пора выпускать новое издание нашей книги: «Алгебраические методы в философской логике для информатиков».

Но, оставляя в стороне все эти племенные различия, я думаю, что логика включает в себя все эти направления, и сегодня невозможно всерьез заниматься логикой, не обладая познаниями в каждой из указанных областей, а в зависимости от того, над чем вы работаете, и в других дисциплинах — в лингвистике или даже в психологии. Интересно, что бы сегодня сказал Фреге, который совершенно правильно защищал основания логики от того, что он называл «психологизмом», о когнитивной науке и той роли, которую логика по справедливости начинает в ней играть.

ФК: С какими проблемами сталкивается современная философская логика?

М.Д.: Я думаю, что главная проблема связана с тем, что у нас, как говорится, все слишком хорошо получается. Если коротко, то когда-то у нас была одна только силлогистика, затем появилась классическая логика, потом добавилась интуиционистская логика, а теперь в мире появляется по новой логике каждые две минуты. Как нам решить, какимиими нужно заниматься, а какие этого не стоят? Конечно, есть множество вещей, на которых мы могли бы основывать это решение: философские мотивации, практические мотивации, элегантность, математические преимущества и т.д.

ФК: В чем заключаются сущность философской логики?

М.Д.: Сущность философской логики, как я полагаю, заключается в создании формальных построений, которые схватывали бы философские понятия и интуиции.

ФК: Как Вы считаете, может ли современная философская логика стать универсальной, унифицированной и общей системой, единой теорией, которая содержит в себе все другие типы логик?

М.Д.: Я не думаю, что это возможно. Это не более возможно, чем создать универсальный инструмент. Разные инструменты нужны для разных целей.



ФК: Как могла бы выглядеть постнеклассическая логика?

М.Д.: Как я только что сказал, я не думаю, что будет какая-то единая постнеклассическая логика. Но, пожалуй, могло бы быть что-то вроде составленного из нескольких логик швейцарского ножа, в котором каждый мог бы выбрать лезвие для своей цели. Субструктурные логики, возможно, сформируют ту парадигму, в которой можно было бы иметь разные логики в зависимости от того, какие структурные правила допускаются: перестановки, утончения, сокращения и т.д. И можно было бы комбинировать их с различными модальностями. И еще я мечтаю о том, чтобы замешать в эту смесь вероятности.

ФК: Каковы отношения между логикой и метафизикой? Какое логическое открытие наиболее важно для метафизики?

М.Д.: Метафизика по самой своей природе призвана вывести первые принципы вещей, и, следовательно, в идеале должна вскрыть основания и самой логики. Традиционно логика понималась как основанная на истине и ее сохранении через отношение следования, а метафизика, конечно же, занимается природой истины. Но все стало интереснее с появлением модальной логики, в которой Крипке использовал идею «возможного мира» для анализа оператора необходимости. Это, несомненно, открыло новые возможности для метафизического анализа. Различные неклассические логики открывают еще больше возможностей, например, временная логика — анализа природы времени, интуиционистская логика — природы конструктивного доказательства, релевантная и другие субструктурные логики — природы информации и т.д. Возможно, наиболее важным логическим открытием для метафизики стала теорема о неполноте Гёделя. Он показал — применительно к формальным системам арифметики, являющимся достаточно сильными и непротиворечивыми (как, например, арифметика Пеано) — что в таких системах всегда найдется такая истинная формула, которая недоказуема в рамках этой системы. И это положение можно рассматривать как проводящее черту между реальностью и нашим знанием о ней.

ФК: Можем ли мы использовать логику для формализации философских аргументов и феноменологических дескрипций? Например, было ли бы полезно формализовать картезианское *Cogito* или аргумент зомби Чалмерса?

М.Д.: Мне сложно ответить на этот общий вопрос. Но несомненно, что Яакко Хинтика вполне убедительно показал, что *Cogito ergo sum* Декарта несостоятельно в виде чисто логического аргумента, но нуждается в перформативной интерпретации. И Чалмерс определенно использовал базовые идеи из модальной логики в своей атаке на физикализм и защите сознания (понятности ради я должен упомянуть, что я был научным руководителем его диссертации вместе с Дугласом Хофштадтером).

ФК: Что Вы думаете о модальном онтологическом аргументе Плантинги?

М.Д.: Я начинал начал работать в должности доцента (assistant professor) в университете Уэйна, в Детройте, и Алвин Плантинга, хотя он тогда уже оставил Уэйн ради ставки профессора в Кэ́лвин-колледже, всё ещё преподавал нашим аспирантам (graduate) философию логики. И его слушатели неизменно приходили ко мне, так как я был логиком, спрашивая мое мнение о последней версии

онтологического аргумента, разработанной Алом. Фактически, аргумент Плантинги начинается с определения «Бога» как объекта, обладающего максимальным величием. (Кстати, то, что Плантинга называет «максимальным совершенством», требуется для максимального величия, но я не буду вдаваться в это). Плантинга утверждает, что максимальное величие вынуждает объект, который им обладает, существовать с максимальным величием во всех возможных мирах. Следующий шаг: доказать, что такой объект возможен, а значит, существует в каком-то из возможных миров. Но тогда он будет существовать во всех возможных мирах, включая и этот мир.

Аргумент Плантинги искусен и тонок, и я не могу в полной мере раскрыть его здесь. Но я не думаю, что он верен. Если мы будем следовать Карнапу и Крипке и рассматривать некое понятие как определенное множество возможных миров, где оно конкретизировано, то понятие Бога будет множеством возможных миров, в которых существует объект, обладающий максимальным величием. Тогда для каждого мира из этого множества будет верно, что объект, обладающий максимальным величием, должен существовать во всех достижимых из этого мира возможных мирах. Но я не вижу оснований, почему это множество должно быть множеством всех возможных миров. Я, конечно, использую введенное Крипке понятие относительной необходимости, которое зависит от отношения достижимости, но есть и другие вопросы, которые возникают, если использовать оригинальное карнаповское понятие абсолютной возможности, которое не связано с отношением достижимости и в котором возможность просто означает истинность в некотором возможном мире. К тому же я не уверен, что такое понятие обладает хотя бы возможностью реализации — уж точно не во всякой модели, но возможно даже не в той, в которую включен и наш мир.

ФК: Если бы Вас попросили назвать четыре или пять величайших революций в философской логике и их авторов, кого бы Вы назвали? Иными словами, можете ли Вы назвать топ-5 величайших логиков всех времен?

М.Д.: Аристотель — за создание идеи формальной логики и его теорию силлогизма, Буль — за создание алгебраического способа представления пропозиционального исчисления, Фреге — за введение кванторов и множеств (даже несмотря на то, что Рассел показал, что его система противоречива), Тарский — за то, что фактически создал теорию моделей, и Гёдель — за его теорему о неполноте. Я бы хотел также добавить некоторых неклассических

логики, возможно, К.И. Льюиса или Лукасевича.

ФК: Что вы думаете о проекте Куайна по натурализации логики и эпистемологии в целом? Каково место Куайна в истории философской логики?

М.Д.: Что до места Куайна, то я, вероятно, предвзят, потому что вырос в агрессивной среде, созданной Куайном и его последователями, настроенными против модальной и других неклассических логик. Но я не могу вспомнить никакого значительного вклада, который бы он сделал. Даже его теории множеств NF^2 и ML^3 , хотя и очень интересные, не имеют реальных последователей и являются лишь объектами любопытства, как мне кажется.

ФК: Как бы Вы могли прокомментировать критику формальной логики, осуществленную Фихте, Гегелем и Марксом? И как бы Вы прокомментировали поздние работы Витгенштейна, представляющие иной тип подобной критики?

М.Д.: Я никогда не принимал ни одну из этих критик всерьез, и надеюсь, не только потому, что никогда не обращал на них особого внимания. С так называемым «поздним Витгенштейном» я знаком лучше, и я, как и многие другие логики, думаю, что он превратно понял теорему Гёделя о неполноте, да и не только её. А Фихте, Гегель и Маркс писали значительно раньше, нежели была изобретена и открыта современная формальная логика, и, вероятно, отвечали на что-то вроде силлогистики Аристотеля. (Было бы интересно вообразить, как Маркс после своего переезда в Англию общается, скажем, с логиком Чарльзом Доджсоном, более известным под литературным псевдонимом как Льюис Кэрролл).

ФК: Что Вы думаете о философской логике в России? Например, читали ли Вы статьи Николая Васильева?

М.Д.: В России в целом очень сильная логическая традиция, отмеченная именами таких плодотворных деятелей, как Колмогоров, Мальцев, Шейнфинкель и Зиновьев. И во все время моих логических изысканий, в России

всегда были очень сильные логики. Некоторые из них институционально являются философами, другие — математиками, но даже математики внесли вклад в философскую логику, как я её понимаю. Приведу лишь один пример, упомянув Ларису Максимову⁴, работающую в Сибирском отделении Российской академии наук. Она внесла значительный и новаторский вклад в неклассические логики, в том числе модальную, интуиционистскую и релевантную. Но, насколько я понимаю, ведущей силой в создании философской логики в России был Владимир Смирнов и, конечно, кафедра логики МГУ имени М.В. Ломоносова. Когда я был начинающим логиком, я несколько раз встречался со Смирновым на международных конференциях, и он оказал мне большую поддержку. Что же касается Васильева, то я читал некоторые его статьи, но, должен признаться, только после моего последнего визита в Россию. Его «Воображаемая логика» явно недооценена — и, мне кажется, даже в России.

ФК: О чем Вы никогда не думали?

М.Д.: Имеете в виду до сих пор?

2. NF — от New Foundations; аксиоматическая теория множеств, представленная Куайном в работе «Новые основания математической логики» (откуда и получила название), являющаяся упрощением теории типов (изложенной Расселом и Уайтхедом в «Principia Mathematica») — *Прим. ред.*

3. ML — от Mathematical Logic (и от одноименной работы Куайна); расширение NF , включающее, помимо множеств, также и классы — *Прим. ред.*

4. Максимова Лариса Львовна — д.ф.-м.н., профессор механико-математического факультета Новосибирского государственного университета, главный научный сотрудник Лаборатории теории вычислимости и прикладной логики Института математики имени С.Л. Соболева СО РАН — *Прим. ред.*

Письма в редакцию

О преподавании философии математикам

Я сижу в антикафе около Чистых прудов, попиваю чай с мятой. Время к одиннадцати вечера — а значит, самый прайм-тайм во ВКонтакте. Осталось только оторваться от печенок и продолжить немного спамовский опрос о предмете, имя которого часто встречается в речи студентов последних курсов, а также аспирантов первого года. Сразу стоит подчеркнуть, что ниже представлена не самая репрезентативная выборка мнений (она отражает взгляды только студентов и аспирантов, которые действительно уделяли предмету внимание и время), но не без гордости могу заявить, что в этих данных я уверен.

Философию студенты механико-математического факультета МГУ начинают учить и угадывать на последнем курсе. Глагол «угадывать» здесь употреблен не случайно — философию не изучают, ее на этом факультете именно угадывают. Сначала ее узнают в том виде, в котором ее представляет преподаватель, — этому уделяется год. Затем, на первом году аспирантуры, система несколько ослабляет свою хватку и дает учащемуся возможность для импро-



визации и выражения собственного мнения. Мнение это можно, обдумав остатки непереваренной информации, выдать в докладе, который, впрочем, вряд ли кто-то будет слушать на двух-трехчасовом семинаре, на котором своей очереди ожидают еще десять докладчиков. В общем и целом, все это выглядит достаточно скучно и обрублено и не оставляет маневра ни преподавателям, ни студентам. Именно такое среднее гомогенизированное по разношерстной одинокой толпе студентов мнение кристаллизуется по результатам моего опроса. Это соответствует и моему аспирантскому опыту. Но остановимся подробнее на всей системе и попытаемся выяснить, что же к этой ситуации приводит.

Итак, на пятом (ныне — шестом) году студенческого срока читаются лекции по философии, а точнее — по истории философии. Семинары четко сопряжены с лекциями только у лектора, у остальных семинаристов занятия гуляют по дорогам истории, зачастую не трогая важные моменты, но расставляя акценты и не тревожа добрую половину группы своим материалом. Перед сессией начинается соответствующая объявленному списку вопросов компиляция полученной информации группой/группами/потоком, сопряженная с судорожным распределением билетов. В итоге создается документ страниц на 90–100, который служит опорой при подготовке и шпорой в сессию. На экзамене задача ставится следующая: выдать тот материал и в том ключе, в котором его хочет видеть принимающий. За подходящий ответ и несколько допросов получаешь «отл», иначе — «хор». За несусветную чушь — «удовл», таких результатов чуть меньше половины. Все сделано для того, чтобы несильно портить жизнь обеим сторонам и диплом студенту.

В аспирантуре изучение философии делится на три этапа. Первый — абитуриентский. В это время бывший студент мучается вопросом учить/не учить, и в итоге в большинстве случаев повторяет все «галопом по Европам» за пару часиков в последний день, особенно стараясь запомнить временные отрезки Древней Греции и определить герменевтики. На экзамене сильно никого не трогают — проходной балл определит испытание по специальности. Затем, на втором этапе, весь год идут лекции и семинары, причем лекции читают сначала общие, для всех аспирантов, изучающих точные и естественные науки, а затем — специальные, для каждого факультета в отдельности. Стоит отдать должное лекторам — читается материал на очень высоком уровне, интересно и емко. Организация второго этапа позволяет аспирантам резко поменять взгляд на философию, и многие даже готовы принять

эту дисциплину в разряд наук (да-да, снобизм по поводу любого из гуманитарных предметов, к коим естественники склонны относить и философию, существует и цветет). Тем не менее, эта же организация создает множество проблем. Каждый лектор и семинарист (а именно их точка зрения должна быть отражена в ответе на кандмине) имеет как минимум свое мнение об определенной проблеме, а иногда и особое мнение о взглядах на эту проблему того или иного философа. Здесь уместно вспомнить анекдот про синие занавески и «что имел в виду автор» (особенно характерно это для обсуждения философии XX века, например, текстов Людвиг Витгенштейна), и это вновь кошмарит аспирантов. Чтобы оттенить глубину проблемы, поясню: на экзамене преподаватели готовы спорить друг с другом в присутствии учащихся, подвергать сомнению обоснованность материала, который оппонент читал студентам, и проч. В такие моменты мнение у естественников о философии вновь падает.

Еще больше огорчает форма отчетности, служащая допуском к кандмину. Чтобы получить оный, необходимо написать реферат на основе современной англоязычной статьи по философии математики. Содержание реферата можно расширить, обращаясь к источникам на других языках и собственному мнению по данной проблеме. Нужно сказать, что с предоставлением актуальных и свежих статей философский факультет справляется действительно отлично. Подготовка этого реферата и составляет третий этап. Разочарование наступает в момент сдачи: сверхзагруженность преподавателей не оставляет им времени на внимательную проверку, на четкие и развернутые комментарии, а аспирантам, соответственно, на исправление. На выходе получается 15–20 минут на представление доклада, выражение собственного мнения и на ответы на вопросы по докладу, хотя в действительности многим требуется не менее часа. Вот и выходит так, что в каких-то группах получают допуск даже за слабенький гугл-перевод, а в каких-то не получают оного за хорошую работу, если мнение аспиранта сильно расходится с мнением семинариста, — ведь времени на доработку текста не остается.

Итак, оценка полезности философии в восприятии студента/аспиранта может сильно колебаться от «мне это интересно» до «пожалуй, лучше не пойти», но чаще стремится к нижней отметке. Что же, по мнению некоторых студентов, могло бы это положение исправить? (Здесь, опять же, не стоит принимать следующие предложения за руководства к действию, ведь они даны дилетантами в данной области науки, лишь немного знакомыми с преподаванием).

Первое предложение: упорядочить сложившуюся систему, то есть стандартизировать программу лекционных курсов, ведь зависит она только от договоренности и выработки общего мнения группой преподавателей. Тем самым исчезнет недоумение по поводу подбора «нужной» и «верной» точки зрения для экзамена. Правда, очевидно, что «плюрализма» мнений тоже поубавится, но здесь совершенствование семинарских занятий потребует больше времени от преподавателей. Аспиранты нуждаются в получасовом/часовом обсуждении своей работы: это будет способствовать и моральному удовлетворению «истинных» аспирантов, которые трудились над своими рефератами, пополняя великий и могучий новыми словоформами, и выступать в роли кнута для «ложных» аспирантов, не желающих заниматься наукой, но занимающих чье-то место ради корочки и общаги.

Второе предложение: дополнить лекции и семинары, где преподаватель обычно лишь объясняет свою точку зрения на изучаемые проблемы, занятиями, где бы аспиранты могли более свободно и самостоятельно обсуждать статьи

и лекционный материал. В первом полугодии они могли бы делать это при живом участии пары преподавателей, а во втором последние играли бы роль рефери. Это, опять же, потребует временных затрат у обеих сторон образовательного процесса, но может стать еще одной формой отчетности для аспирантов.

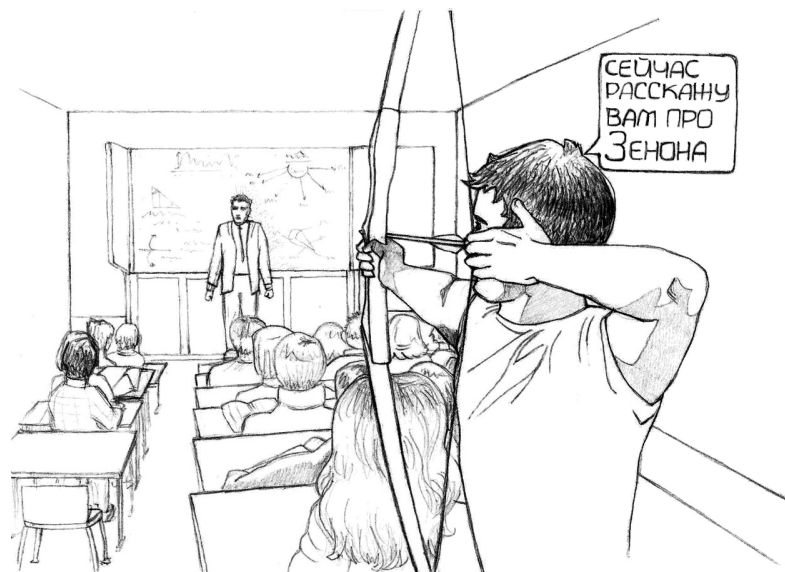
В итоге: на данный момент курс философии на мех-мате имеет хорошую структуру, но хронически страдает недостатком времени и неустойчивой системой аттестации (больше похожей на генератор случайных чисел). И хотя вышеприведенные предложения легко раскритиковать, все же реализация их, по мнению аспирантов, может помочь исправить существующие огрехи и сделать курс интересным. Если говорить о полноте курса, то, по мнению почти всех аспирантов, в этом пункте проблем нет.

Кирилл Сапунов

Иллюстрация Ксении Сайфулиной

Увлекательность, а не стандарт

Я учился на юридическом факультете РГПУ им. А.И. Герцена, у нас был предмет «Криминалистика». Сухой и скучный предмет, но необходимый, профильный, и мы его слушали. Один раз случилось так, что очередную лекцию проводил не преподаватель, а работник отдела криминалистики, старичок лет за шестьдесят. Это был первый и единственный раз, когда весь поток слушал, открыв рты. Преподаватель он был от бога (при этом не являлся таковым по профессии). Он просто рассказывал о своей работе, приводил примеры, шутил, был серьезен, когда надо. После лекции он просто попрощался и ушел, больше мы его не видели. А я помню до сих пор это выступление.



Философия на юридическом — предмет непрофильный. Как сделать ее интересной для студентов? Чтобы предмет был студенту интересен, он должен быть ему понятен. Философию я не считаю понятным предметом по причине неясности того, чем она занимается и почему она этим занимается. А ребята, которые пришли заниматься наукой, уж точно имеют право требовать такого понимания.

Как бы я построил для них занятия? Наверное, следующим образом. На первой паре я бы рассмотрел вопрос, что есть философия и как она возникла. От ясности ответа на этот вопрос будет зависеть интерес к предмету в течение всего курса. Ответ должен быть так же ясен и убедителен, как механика Ньютона.

Я бы указал на тот факт, что изначально не было разных наук, была одна наука, и она была частью философии. Так, определение Пифагора, что философия это любовь к мудрости, включает в себя и определение науки, ведь никто не будет отрицать, что Пифагор был еще и ученым. Думаю, этот взгляд должен заинтересовать студентов, посвятивших себя науке. Далее можно также рассказать о натурфилософах древней Греции — Анаксимандре, Демокрите, Гераклите, Анаксагоре и т.д. Очень интересно следующее место из Аристотеля:

«...философа же, т.е. ведущего исследование для себя, это нисколько не занимает, лишь бы были истинны и известны [посылки], посредством которых делается умозаключение, хотя бы отвечающий и не соглашался с ним, поскольку они близки к [положенному] вначале и он предвидит то, что из них впоследствии; скорее философ будет стараться, чтобы положения были возможно более известны и близки к началам, ибо из них получают научные умозаключения» (Тописка, VIII, 1, 155b).

Чем не определение ученого? Все это также подтверждает, что в то время не было различия науки и философии, была именно что «любовь к мудрости». Для первой лекции достаточно. При этом я бы избегал непонятных слов (онтология, диалектика развития, гностики, сенсуализм и т.п.), которые на первых порах понимания не добавляют, а пользовался бы простым, бытовым языком. Мое убеждение: лекции должны быть популярными, то есть рассказывать надо общее и самое интересное из истории философии, чего за последние две с половиной тысячи лет накопилось достаточно. О Гегеле и Канте я бы только упомянул, а не посвящал бы им по целой лекции, уж больно они сложны для понимания. Перефразируя Сократа, тут требуется делосский ныряльщик. Разумеется,

это не относится к преподаванию философии на профильном факультете.

На второй лекции я бы рассказал о человеческом восприятии мира через миф и религию. Они очень близки к философии, но надо показать и то, чем они отличаются от последней. Далее я бы рассказал миф о Гильгамеше и пересказал бы кое-что из Гомера, это всем интересно. Важно остановиться на личностном моменте. У Диогена Лаэртского мы встречаем много подробностей того, какими людьми были философы. Например, рассказ о Зеноне, который, противясь тирану, откусил свой язык и выплюнул его в лицо последнему, или предание о Сократе, отказавшемся бежать от казни из-за верности закону. Осветив это, я бы указал, как и почему наука и философия разделились, и что философия не пропадает, несмотря на наличие науки. Значит, она имеет свою область применения. В общем, поменьше философии и побольше общих рассуждений о ней и ее истории. Студенты непрофильного факультета должны знать, что на лекциях им будет интересно.

Я думаю, что именно увлекательность — хороший критерий оценки качества лекций на нефилософском факультете. Содержание лекций должно быть ясно всем, кто бы ни зашел послушать. Интерес важнее, чем философский стандарт. Последний должен уступать, хоть и славен будет тот, кто сумеет придать ему популярность. Если сказано важно, но сказано неинтересно — мы такую лекцию не одобряем. Галочку поставят, а интерес убьют, и что будут помнить ребята?

Иван Иванович
Иллюстрация Анастасии Сукальской

Редколлегия журнала

Евгений Логинов (главный редактор), Андрей Мерцалов (шеф-редактор), Иван Фомина (главный дизайнер), Кристина Бурмина, Олег Мирский, Лидия Ким, Юлия Чугайнова, Мария Басова, Александр Басов, Валентина Крапивницкая, Константин Мирский.

В оформлении обложки использован рисунок Ивана Фомина по мотивам картины Питера Брейгеля-старшего «Сорока на виселице».

Перепечатка материалов журнала «Финиковый Компот» невозможна без письменного разрешения редакции.

При цитировании ссылка на журнал «Финиковый Компот» обязательна.

Мнение авторов может не совпадать с точкой зрения редакции.

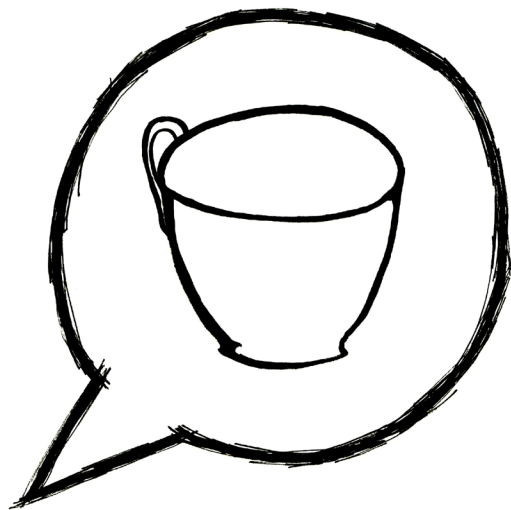


Редакция выражает благодарность Московскому центру исследования сознания (hardproblem.ru) и кафедре Истории зарубежной философии Философского факультета МГУ.

Контакты:

loginovlosmar@gmail.com (Евгений Логинов – редактор),
vk.com/philoscafe (группа Философского кафе),
datepalmcompote.blogspot.ru/ (блог, где хранится интернет-архив номеров).

Адрес редакции: 141980, г. Дубна, ул. Сахарова, д. 19.



Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС 77 – 55624 от 09.10.2013.

Соучредители журнала: Евгений Логинов, Андрей Мерцалов и Иван Фомин.

Отпечатано в Рекламно-производственной компании PoligRaphy.

Адрес типографии: Московская обл., г. Дубна, пр. Боголюбова, 43. Тираж 500 экз.

© Финиковый компот, 2016

