

адрес редакции и издателя: 141980, г. Дубна, ул. Сахарова, д. 19, 48.

издается с 2012 года.

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

свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77 - 55964

дата регистрации 15.11.2013

соучредители журнала: Фомин И.И.; Логинов Е.В.; Мерцалов А.В.

отпечатано в типографии «Ситипринт».

адрес типографии: 129226 Москва, ул. Докукина, д. 10.

тираж 500 экз., дата публикации: 25.12.19

© финиковый компот, 2019

ISSN 2587-9308



9 772587930001

Ф И Н И К О В Ы Й
КОМПОТ №14

ДЕКАБРЬ 2019

И С Т И Н А

16+

распространяется
бесплатно

редакторская

Финальная стадия работы над каждым выпуском ФК проходит так: примерно два месяца каждые выходные мы собираемся у одного из членов редколлегии, осуществляем финальную правку текстов и верстку самого номера. Работа ведется с утра до ночи, два, иногда три дня подряд. Это означает, что в октябре-ноябре у нас полностью выпадают рекреационные дни. Работать совсем без перерывов не представляется возможным, поэтому в минуты отдыха мы обычно смотрим мультфильмы. Раньше мы смотрели «Pokemon», потом — первый сезон «Dragonball». Нельзя сказать, что за 7 лет существования журнала мы хоть сколько-то продвинулись хотя бы в одном из этих шоу, но свою роль они сыграли. В этом году мы смотрели оригинальный «Mazinger-Z». У этого шоу есть куда более знаменитый в нашей стране сиквел: «Грендайзер». В 35 серии (единственной, которую мы посмотрели) герои сталкиваются с новой угрозой: подземным роботом-монстром, с которым Дюк Флид на своем «Грендайзере» не может сам справиться. Тогда в дело вступает Коджи Кабуто, главный герой «Mazinger-Z», на новой боевой машине: двойном спейсере. Вместе им удается прикончить вражеского робота, а заодно и пилотирующего его весьма антропоморфного пришельца — о, эта моральная необремененность японской анимации для детей! Серия заканчивается тем, что доктор Гэндзо Умон, мозг команды протагонистов, смотрит на объединение «Грендайзера» и двойного спейсера и говорит: «если их объединить, то получится идеальный корабль. Это моя мечта». Резкий наезд камеры, лицо ученого крупным планом: «Моя мечта!»

Мечта объединить все со всем реализована на современном философском факультете. Вот так может выглядеть стандартный день его работы: лекция крупного буддийского ученого, облаченного в красный монашеский наряд, грустный слет вялых русских геополитиков, энергичный пожилой американский профессор, пришедший обсуждать новую книгу про детерминизм от именитого нью-йоркского мыслителя, кружок аналитиков, которые пришли обсуждать то же, в буфете молодой логик с жаром доказывает логику зрелому, что

войшвилловское решение парадокса Лжеца не работает, в зале профессорского собрания онтология жижки противостоит гносеологии мути.

Дух такого маоистского многообразия отразился в этом выпуске ФК. Хотя в Прологоменах мы сосредоточились на исследованиях истины, которые разворачиваются в рамках аналитической философии, даже в них можно найти обсуждение теорий, выламывающихся из магистральной академической традиции. В теме номера можно найти рассуждения о взглядах на истину Кьеркегора и Больдано, Хайдеггера и еврейских мудрецов, древнерусских книжников и Рамсея, Колина Макгинна и сторонников истины как тождества, теоретизирующих юристов и философствующих филологов. Мы пытались, с одной стороны, охватить все основные направления исследований истины (полагаю, что это нам почти удалось — за исключением марксистского подхода, который лишь кратко упомянут в Прологоменах), а с другой — привести все к системе, с тем чтобы этот выпуск журнала мог стать навигатором в мире истины. Единство всеохватности и систематичности, магистральной академической линии и уникальных индивидуальных философских дискурсов — вот мечта, которую мы хотели воплотить.

С этого выпуска мы существенно увеличиваем раздел рецензий. Мы сконцентрировались на двух сегментах отечественной научной литературы: историко-философских исследованиях и высокой Теории. Надеемся, это послужит делу развития нашего философского сообщества.

Завершить редакторскую я должен опровержением. На стр. 114 ФК № 13 утверждалось, что А.Б. Григорьев до перевода «Черных тетрадей» работал в основном с литературой в жанре фэнтези, историческими и любовными романами. Эта информация не соответствует действительности. На самом деле Григорьев — серьезный германист, занимавшийся переводами Бульмана, Мольтмана, Бонхёффера, Кюнга и др. За эту ошибку редакция ФК приносит извинения А.Б. Григорьеву и благодарит И.И. Блауберг за указание на наш промах.

пролегомены ко всякой будущей теории истины

иллюстрации Наиры Кочинян, Наталии Викторовой и Сени Уткина

Исследовательская группа в составе Беседина А.П., Беликова А.А., Зданевича А.В., Логинова Е.В., Мерцалова А.В. и Юнусова А.Т. публикует вторую часть материалов следователя, занимавшегося так называемым «делом Берлиоза». Первая часть, опубликованная нами ранее, содержала материалы, касающиеся печально знаменитого случая на Патриарших прудах¹. В тех документах объект рассуждал о так называемых «доказательствах бытия божия». В публикуемых же ниже текстах, на первый взгляд, нет прямой религиозной закладки. Они посвящены якобы сугубо теоретической проблеме: природе истины. Однако реакционный характер этих «рассуждений» будет понятен всякому, кто знаком с подлинно научным методом философии и освоил хотя бы азы диалектики. Публикуемые материалы состоят из пяти частей. Часть, названная издателями нулевой, представляет собой вводное размышление, в котором можно видеть то место, где подвернулась нога рассуждения объекта, где началось его падение в метафизику. Это т.н. проблема истинностных значений, понятая автором метафизически. В этой же части он повествует о своей работе в архиве д. Кураева. В первой части публикуемых материалов автор рассуждает о проблеме истины в общем виде, сохраняя еще внешние атрибуты академической якобы нейтральности. Во второй части — все маски сброшены. Тут мы находим реакцию не только по содержанию, но и по форме: диалог, да еще и с участием библейских персонажей. Авторство и происхождение

этой части представляет собой загадку. В науке существует четыре гипотезы. Первая: авторство принадлежит самому следователю. Этому противоречат эмоциональные пометки на полях в некоторых частях рукописи, сделанные рукой следователя, в которых порой выражается изумление или несогласие с содержанием текста. Три другие гипотезы исходят из того, что рукопись была взята следователем из архива д. Кураева, но расходятся в вопросе о ее авторстве. Согласно второй версии, автором второй части был сам д. Кураев. Третья утверждает, что авторство рукописи восходит к писателю О.Э. Мастеру, тогда как д. Кураев лишь пытался восстановить этот текст на основании неизвестно как им приобретенных в свое распоряжение архивных материалов и показаний И.Н. Понырева, с которым Мастер общался в психиатрической лечебнице А.Н. Стравинского. Наконец, четвертая версия выглядит совсем фантастической: ее сторонники, основываясь на известных со слов Понырева утверждениях Мастера, полагают, что архетипом рукописи является обнаруженный Мастером в подвальных фондах библиотеки имени В.И. Ленина текст средневекового ученого Герберта Аврилакского, который Мастер только пытался расшифровать и перевести на русский. Третья часть несомненно написана рукой ныне бывшего следователя и представляет собой своеобразное заключение к предыдущей части. Наконец, в качестве приложения мы публикуем отдельный лист, найденный в архиве следователя, который представляет собой, похоже, часть конспекта, видимо, использовавшегося при работе над рукописью, способный пролить свет на самые темные ее места.

1. Логинов Е.В., Юнусов А.Т., Мерцалов А.В., Саттар А.С., Басов А.С., Чугайнова Ю.И. Пролегомены к проблеме божественного существования // Финиковый Компот. 2017. № 12. С. 3–45.

[1] Проложены к проблеме божественной
существования /ФК №12 с.7

§0. Истинностные значения

Зачем он приехал в Москву? Из показаний свидетеля Поньрева И.Н., профессора, сотрудника Института философии АН СССР, следствию известно, что подозреваемый Воланд, предположительно профессор, историк по специальности, интурист из капстран, в разговоре с ним, Поньревым, и покойным Берлиозом М.А., редактором журнала «Богорец» и председателем правления МАССОЛИТа, сообщил о себе следующее: «специализируюсь на папской власти». [1] Он также якобы показал Поньреву и Берлиозу, по сообщению первого, приглашение приехать в Москву для консультации. Вызванный вновь свидетель Поньрев не смог припомнить никаких новых подробностей.

В пасквиле Булгакова М.А., антисоветски настроенного писателя, Воланд излагает весьма конкретную цель прибытия в советскую столицу: «Тут в государственной библиотеке обнаружены подлинные рукописи чернокнижника Герберта Аврилакского, десятого века, так вот требуется, чтобы я их разобрал». Устроенная очная ставка между профессором Поньревым и писателем Булгаковым показала: сведения, излагаемые писателем, подтверждаются показаниями профессора. В ответ на вопрос о том, почему до очной ставки Поньрев не сообщал эти сведения следствию, профессор сослался на забывчивость. Слабость его памяти удостоверена специалистами психологического диспансера имени А.Н. Стравинского. На вопрос о том, откуда ему известны подробности упомянутой беседы на Патриарших, писатель Булгаков сообщил, что получил их от Андрея Вячеславовича Кураева, бывшего преподавателя кафедры научного атеизма Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Не имея, ввиду известных печальных обстоятельств, возможности допросить известного ученого, следствие обратилось к его архиву, хранящемуся на указанной кафедре в ведомстве профессора В.В. Винокурова. В архиве ученого обнаружилось большое количество литературы мистического характера (что легко объ-

яснимо, учитывая научные интересы Кураева), а также дневниковые записи. Из последних ясно, что в рамках научных исканий доцент Кураев анализировал бред психбольных, желая проверить истинность гипотезы буржуазного «психолога» Юнга о структурном подобии бреда и т.н. «литературы откровений». Это исследование привело д. Кураева в клинику имени А.Н. Стравинского, где он имел общение с будущим проф. Поньревым, который пре- бывал там еще под именем поэта Ивана Бездомного. Так как произошло это вскоре после известных происшествий, д. Кураев вполне мог получить от Поньрева достоверную информацию. И в самом деле, в архиве обнаруживаются следы интереса ученого к фигуре Герберта Аврилакского. Возможно, что д. Кураев дополнительно консультировался с Жирмунским В.М., профессором филологии Ленинградского государственного университета, видным специалистом в области сравнительного литературоведения. Из записей д. Кураева следует, что при этой встрече присутствовал малолетний тогда внук ленинградского ученого Андрей. Вызванный для дачи показаний Андрей Аствацатуров, писатель и специалист по буржуазной литературе XX века, подтвердил, что указанное сношение имело место. Из записей д. Кураева и показаний Аствацатурова следует, что профессор Жирмунский сообщил московскому ученому, что названный Герберт Аврилакский был так называемым «римским папой», также известным под псевдонимом «Сильвестр II», жившим в X веке нашей эры. Жизнь указанного Герберта стала предметом средневековых легенд, которые легли в основание предания о докторе Фаусте, который продал душу так называемому «дьяволу».

Эту информацию, судя по записям, ученый сверил с трудами московской ученой-историка-медиевиста Виолетты Павловны Гайденко и московского же специалиста по свету Александра Михайловича Шишкова. На основании полученной информации д. Кураев сделал такое предположение: «В подвалах дома Пашкова Воланд замечен не был. С текстами

[2] Кураев. "Мастер и Маргарита": за Христа или против? 2006. с. 48.

[3] Лескив, Атарова. Москва-Ермитажи. 2016. с. 107!

[4] NB: Справку о смерти прообщить и делу!

Герберта вроде бы мы его тоже не видим. Неужели соврал? — Нет. Лишаем слова Воланда чрезмерной конкретики и получаем: Воланда интересует некая рукопись, написанная неким Фаустом и хранящаяся в некоем московском подвале. А в таком виде это ложь? — Нет!». [2] Это сообщение подтверждается справкой из библиотеки имени В.И. Ленина о том, что указанных рукописей они не хранят и никто их никогда у них не запрашивал. [3] Аствацатуров не смог никак прокомментировать эти загадочные слова д. Кураева. Ничего не дал и запрос, направленный следствием на кафедру научного атеизма Московского университета. Все, что можно извлечь из подготовленной там справки: «Воланд» есть традиционное христианское название для так называемого «сатаны, отца лжи». Почему же д. Кураев считал, что в данном случае человек, назвавшийся Воландом, сообщил свою настоящую причину пребывания в Москве? Вероятно, он основывался на полученных от Поньрева сведениях о товарище О.Э. Мастере, писателе, который был найден мертвым после визита т.н. «Воланда» в столицу. [4] Указанный Мастер действительно проживал в подвальном помещении и действительно опубликовал фрагмент своего романа о Понтии Пилате в советском литературном журнале. Известно, что Воланд проявлял особый интерес к предмету этого романа.

Как соотносятся высказывания (1) «я прибыл, чтобы изучить рукописи чернокнижника Герберта Аврилакского, обнаруженные в библиотеке имени В.И. Ленина» и (2) «я прибыл, чтобы изучить рукопись, написанную неким Фаустом в некоем московском подвале»? Насколько можно понять, речь идет о том, что термин «чернокнижник Герберт Аврилакский» ставится в соответствие термину «Фауст», термин «библиотека имени В.И. Ленина» ставится в соответствие термину «московский подвал». Но разве это позволяет сказать, что истинность второго суждения переходит к первому суждению?

Согласно классической концепции истины, истинны те суждения, которые находятся в соответствии

с объективной действительностью. Эта концепция лежит в основании марксистско-ленинской теории истины, значит, она в основе своей верна. Но до какой степени суждение должно соответствовать действительности? Кажется, что суждение (1) само по себе действительности не соответствует: Воланд, если он действительно его вынес, врал, вводил в заблуждение своих собеседников. А суждение (2), насколько известно следствию и если принять, что «Фауст» значит «Мастер», истинно. Проблема, которая видится тут следствию, состоит в том, что ложь сама по себе не есть полное отрицание действительности. Она тоже соответствует ей, просто неверно отражает ее. Скажем, суждение «Ленин был вождем Октябрьского переворота» ложно, так как Ленин был вождем не переворота, а революции. Но все же термины «Ленин», «вождь» и «переворот» имеют объективные корреляты в действительности, просто в ней они связаны не так, как в этом суждении.

Быть может, д. Кураев рассуждал так. Известно, что имена, обозначающие некоторый объект в мире, могут соединяться и образовывать более сложные, составные имена. Эти более сложные имена также должны обозначать некий объект, т.е. иметь денотат. И при этом «денотат составного имени не меняется, если одно из входящих в него составляющих имен заменить другим с тем же, что у заменяемого, денотатом». [5] Это, как считается, работает и в случае предложений. Если в предложении заменить один нелогический термин другим, обозначающим тот же самый объект, значение предложения не изменится, хотя при этом может измениться его смысл: так, например, термин «Ленин» всегда можно заменить на термин «В.И. Ульянов». Но если это так, то от высказывания «Ленин – автор «Материализма и эмпириокритицизма»» можно перейти к высказыванию «В.И. Ульянов – это человек, написавший все 55 томов ПСС В.И. Ленина». Аналогично, это высказывание, сохраняя все денотаты, легко переформулировать в если и не синонимичное, то по крайней мере близкое ему



[5] Черч. Введение в математическую логику, 1960. с. 20

[6] Черч. Там же. с. 31. Подробнее см. статью Штракко. Истина и ложь: что такое истинностные значения и для чего они нужны (особ. стр. 102-109); ее обсуждение см. в: Кусий. Является ли истина денотатом предложения? и Горбатов. Из чего "сделаны" истинностные значения? 2010

[7] ~~Розента~~ Черча Черча Крайца?

NB: под "аргументом-крайца" (slingshot argument) может пониматься не только подобное рассуждение в пользу Фреге всего утверждения о том, что "Истина" и "Ложь" являются денотатами предложений; другой черновой вариант рассуждения. Версия аргумента-крайца является аргументом против корреспондентской теории, с помощью которого доказывается, что все истинные предложения соответствуют одному и тому же факту (Davidson, True to the Facts. 1969).

[8] Gabriel. Frege als Neukantianer. 1986. S. 94.

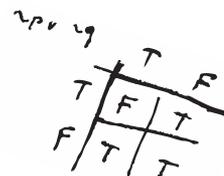
высказывание: «число, равное числу томов ПСС В.И. Ленина, написанных В.И. Ульяновым, равно 55». Отсюда тем же методом переходим к выражению «число, равное году от Р.Х., в который апостол Павел написал 1-е послание к Коринфянам, есть 55». Поскольку имена в предложении, которым мы закончили, имеют те же самые денотаты, что и имена в предложении, с которого мы начали, у самих этих двух предложений тоже должен быть один и тот же денотат. Однако очевидно, что эти предложения совершенно друг на друга не похожи. Что же в таком случае может служить их общим денотатом и что их объединяет? Единственной их общей чертой является тот факт, что оба они истинны. Соответственно, можно утверждать, что предложения по своей природе суть сложные, составные имена, чьими значениями выступает их истинностная оценка, [6] и что все истинные предложения обозначают одно и то же — Истину, а все ложные предложения — Ложь. [7] И в таком случае дело не в том, что истинность суждения (2) некоторым образом переносится на суждение (1), но в том, что замена простых имен в суждении (2) на имена с тождественным денотатом, которая трансформирует его в суждение (1), не изменяет денотат суждения как составного имени; и если суждение (2) обозначает Истину, то и суждение (1) будет обозначать ее же. Если это рассуждение верно, то Истина и Ложь суть значения составных имен, которыми являются предложения, т.е. некие объекты, на которые эти предложения указывают. Но что это за объекты? Это явно не могут быть конкретные объекты в мире, как дерево или Ленин; значит, это должны быть абстрактные объекты. Тогда природа истины — быть абстрактным объектом.

Подобного рода рассуждения можно встретить в современной логике. Они восходят к идеям Г. Фреге, который вводит понятие «Wahrheitswert», заимствуя его у В. Виндельбанда. [8] Такое понимание истины непросто понять. Что это за абстрактные объекты? Приходит в голову аналогия с направлением линии: мы не можем дать его строгую

дефиницию, но можем увидеть, что у двух линий оно одинаково, если они параллельны (и что у двух предложений одно истинностное значение, если они оба истинны или оба ложны). [9] Но почему мы вообще должны хоть на миг допускать, что ответ «Истина есть абстрактный объект» — это хорошее решение нашей проблемы? Да, оно объясняет, почему суждения (1) «я прибыл, чтобы изучить рукописи чернокнижника Герберта Аврилакского, обнаруженные в библиотеке имени В.И. Ленина» и (2) «я прибыл, чтобы изучить рукопись, написанную неким Фаустом в некоем московском подвале» могут быть эквивалентны. Но оно все же не объясняет того, откуда нам известно, что (2) истинно, и что эквиваленция (1) и (2) дает нам в познавательном плане. Но — главное! — неясно, насколько тезис «истина есть объект» является окончательным в деле объяснения природы истины. Противоречит ли он другим тезисам, например, тезисам «истина есть свойство», «истина есть отношение» или «истина есть событие»? Если Истина — это объект, к которому относятся все предложения определенного типа, то не будет ли верно сказать, что все эти предложения разделяют свойство «быть истинным»? Тогда что более важно для разговора об истине как таковой: Истина как объект, истина как свойство или истина как отношение причастности того, что истинно, к Истине? Это важный вопрос для следствия. [10]

Считаю необходимым в рамках следственных мероприятий подготовить проект запроса на философский факультет МГУ с целью истребования служебного пояснения по вопросу о сущности истины. Эта институция предпочитается в данном случае Институту философии АН СССР на том основании, что в последнем работает один из фигурантов дела, Поньрев.

[9] Аршипт, Истина, 1998, с. 191.



[10] Edwards, *The Metaphysics of Truth*, 2018.

[11] Хайдеггер. Бытие и время. § 44.

[12] Деррида. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда, 1999. с. 36

[13] Мериантов: "...о, Гринуичский материал, и признан он мой истинный друг!"

[14] Искандер: "Она не только выставлена, но и названа, чтобы ни у кого не возникло никакого сомнения, что это именно осетрина и кто здесь истинный хозяин".

[15] Трифонов: "Но Спиноза не истинный материалист. А вот античных материалистов Демокрита, Гераклита не помните? Может быть, французы?"

[16] См, напр., Гегель. Энциклопедия философских наук, т.1, §213; Joachim, The Nature of Truth, 1906. p. 7.

[17] Ramsey. The Nature of Truth. Cf: Groves. The Prosential Theory: Further Reflections on Locating Our Interest in Truth, 2001. p. 510ff.

§1. Постановка проблемы

должно остерегаться разнузданной словесной мистики [11]
Мартини [12] Хайдеггер

§1.1. Пять вопросов об истине

О чем говорят, когда говорят об истине? К этому вопросу можно подойти с разных сторон.

I. В нашей речи встречаются выражения вроде «истинный друг», [13] «истинный хозяин», [14] «истинный материалист». [15] В данном случае слово «истинный» синонимично словам «настоящий», «подлинный», «всамделишный», и проблема, которую тут может исследовать философ, состоит в том, как отличить подлинное от поддельного. [16]

II. Другой смысл слова «истина» и производных от него терминов мы встречаем в выражениях «истинное суждение», «истинное убеждение», «истинная теория» и т.п. Тут «истина», как кажется, мыслится как некоторая черта определенного рода сущего (суждения, убеждения, теории и т.п.), черта, имеющая фундаментальное значение для нашего познания. Какова природа этой черты, какой категорией ее было бы правильно описать? Является ли она субстанцией, свойством или отношением? Существует ли она вообще как что-то особенное или представляет чисто языковой феномен вроде союзов и предлогов? Что значит предикат «быть истинным»? Является ли он содержательным, т.е. добавляющим нечто существенное к своему субъекту, или он является чисто логическим предикатом, который ничего существенного не обозначает? Иными словами: какова природа истины? Изучением этой проблемы занимается метафизика истины. Рассуждения, которые читатель найдет в настоящих заметках, относятся именно к этой дисциплине. Исследование метафизики истины нужно строго отличать от других вопросов, которые можно задавать об этом предмете.

III. Что является истинным? На этот вопрос отвечают перечислением истин. [17]

Значение слова «истина», как оно употребле-

но в конце предыдущего предложения, должно быть тщательно разведено с его иными значениями. С одной стороны, абстрактное существительное «истина» обозначает либо свойство «бытия истинным», или «истинности», либо понятие об этом свойстве [18] — и именно этот смысл интересует философа прежде всего. С другой стороны, оно может быть употреблено в исчисляемом смысле применительно к предложениям, высказываниям, убеждениям и т.д., которые обладают указанным свойством, — «ряд этих истин...», «та прописная истина, что...» — или даже совокупности этих высказываний: «мы никогда не узнаем всей истины на этот счет».

IV. Каков критерий истины? Как узнать, является ли нечто истинным? Есть ли тест, который может отделить истину от лжи? Это эпистемический, а не метафизический вопрос. [19]

V. Особое место в исследованиях истины занимает так называемая критика истины, которая может быть рассмотрена как эпистемология, но лежащая не в позитивистской традиции, а в традиции критики культуры.

Если метафизик (II) задается вопросом о том, что есть истина, а эпистемолог (IV) — о том, как познать истину, критический философ спрашивает: как произведена эта истина, по какому праву и каковы будут последствия этого действия? Фуко писал, что в изучении истины можно выделить два аспекта: «первый аспект — определение того, как можно удостовериться в истинности утверждения, — кладет начало великой традиции западной философии, которую я бы назвал «аналитикой истины». Второй аспект — вопрос важности высказывания истины, знания о том, кто способен высказывать истину, и понимания целей высказывания истины, — лежит у истоков того, что мы могли бы назвать «критической традицией Запада». [20] Фуко интересуется вторым способом вопрошания. Критика истины, описывающая т.н. «игры истины» [21] как социальные конструкции, не должна, однако, пониматься как отрицание ее существования. Каждая

[18] Подробнее о различии между свойством и понятием истины см. David. The Correspondence Theory of Truth, SEP 2015. paragr 2.3.

[19] Рассел. Проблемы философии, 2009, с.97; Ayer. The Criterion of Truth, 1935.

[20] Фуко. Дискурс и истина, 2008, с. 257.

[21] По Фуко, игра есть «совокупность правил производства истины» (Интеллектуальны и власть. Ч. 3, 2006, с. 264).

[22] Там же. с. 265.

[23] Ницше. По ту сторону добра и зла. §2.
Анализ этого см. в Gemes. Nietzsche's
Critique of Truth, 1992.

[24] Анализы, Уитман. 1998; Putnam. Sense,
Nonsense, and the Senses. 1994; Porty.
Is Truth a Goal of Inquiry? 1995.

игра истины относительно своего объекта описания является именно описанием, а не конструкцией, но все же сами правила дискурсивной игры исторически изменчивы и являются потому конструкцией относительно других описаний. [22] Но это означает не то, что истин нет, а то, что они, как существующие, существуют относительно описаний, в социальном окружении. Таким образом, критическая философия тем и отличается от истории идей, что ее адептов интересует, почему некоторые явления (истина, образование, сексуальность и т.п.), которые уже были в обществе, начинают вдруг замечаться и проблематизироваться и почему эти проблематизации изменяются с течением времени. Такая постановка вопроса частично наследует Канту, так как в ее рамках вопрошают об условиях возможности той или иной конкретной проблематизации, а частично продолжает идеи Ницше, который задавался вопросом о том, почему мы ценим истину. [23]

§1.2. Зачем вообще нужны теории истины?

Исследования по метафизике истины интересны сами по себе. Но они также тесно связаны с другими философскими вопросами. Каждая такая связь требует специального обсуждения, так что здесь мы вынуждены ограничиться простым перечислением, которое приводится в надежде показать возможные мотивации научного интереса в области исследований истины.

(А) Метафизика: реализм и антиреализм, идеализм и материализм. Сегодня противостояние между этими позициями часто идет по линии не столько того, какой тип существования, духовный или материальный, является онтологически первичным, сколько того, как работает понятие истина. [24] Так, если бы суждения могли быть только истинными или ложными (т.е. если был бы верен закон исключенного третьего), это было бы хорошим доводом в пользу реализма (подробнее см. §2.3.4).

(В) Философия сознания: онтологический статус ментального содержания зависит от того, является ли истина отношением между убеждениями и миром.

Положительный ответ на этот вопрос, особенного в случае, если это отношение — тождество, склоняет нас к экстернализму в отношении содержания ментальных понятий и актов, в случае же отрицательного ответа интернализм кажется более верной позицией. [25]

(С) Философия языка, логика и семантика.

(С1) От природы истины зависит природа отрицания, важного феномена нашего языка. (С2) Современная логика в своих методах и в своей онтологии сильно зависит от понятия «истинностного значения». [26] (С3) Условно-истинностная концепция значения является одной из ведущих исследовательских программ в философии языка. [27]

(С4) Истина лежит в основе многих семантических парадоксов, в частности парадокса Лжеца. [28]

(D) Этика и эстетика: одной из фундаментальных проблем этих дисциплин является познавательный статус исследуемых ими оценочных суждений. Если истина такова, что она может быть применена к оценочным суждениям, то это является доводом в пользу когнитивизма в этике и эстетике; если истина не такова, то это довод в пользу нон-когнитивизма [29] — теории, согласно которой ценностные высказывания не имеют «когнитивного» содержания, т.е. служат не познавательной, а некоторой иной функции, например выражению эмоций [30] (ср. §2.1.7.1).

§1.3. Исторический контекст и основные теории истины

Хотя «истина» (ἀληθείη) встречается уже в эпической поэзии Гомера, философское осмысление она, видимо, впервые получает у Парменида: именно на пути Истины, «что [нечто] есть и что невозможно не быть», [31] он находит бытие. [32] Менее спекулятивный взгляд на истину мы находим у софиста, чье имя история для нас не сохранила, в отличие от его «Двойких речей», датирующихся около 400 г. до н.э. В этом тексте сказано, что «когда речь высказана, если как говорится в речи, так и обстоит дело, то речь истинна; а если дело так не обстоит, то она ложна». [33]

[25] David. *Truth as Identity and Truth as Correspondence*. 2001; Farkas. *What Is Externalism?* 2003.

[26] Григорьев, Зайцев. *Две истины — одна логика*. 2011.

[27] Davidson. *Truth and Meaning*. 1967; Лебедев М. *Значение, истина, обоснование*, 2011; Лошинов. *Трагизм, истина и проблема значения*. 2016.

[28] Grover. *"This Is False" on the prosentential Theory*. 1976; Ламберов. *Проблемы дефляционизма: парадокс Лжеца*. 2016.

[29] Ламберов. *Когнитивизм в этике и дефляционизм*. 2013.

[30] «Империализм — зло» = «Мне не нравится империализм».

[31] Лебедев. *Фрагменты ранних греческих философов*, 1989. с. 287.

[32] Ср. Kimhi. *Thinking and Being*, 2018. см. также § 2.4

[33] ДК II. 83.4.2. NB: дефляционист считал бы, что выражаемая здесь интуиция — как раз дефляционистская, а не корреспондентская (ср. с Аристотель. *Метафизика*, 1011b26-27). Важно, что слова «соответствие» в предикативной софистом формулировке не встречается, в отличие перевода, данного Макговеттским (Софисты. *Второй выпуск*, 1941. с. 94).

[34] Мурье. Антифон — творец древнейшей антихристической системы, 1925.

[35] Фома Аквинский. Сущность теологии, востр. 16.



[36] Бэкон Ф. Опыт, или наставления нравственные и политические, 1978. с. 352.

Эта интуиция позднее будет развита Аристотелем (см. §2.1). Древность также знала и трактаты с названием «Об истине», но они были посвящены скорее вопросу (I), в частности его социально-политическому аспекту, что мы находим, например, у Антифонта. [34]

В Средние века Фома Аквинский определяет истину как соответствие вещи и разума. [35] Такое нейтральное определение вводится для того, чтобы предусмотреть возможность понимания истины одновременно и в смысле (I), и в смысле (II). Иными словами, он считает, что истинными с равным основанием могут называться как вещи и люди (например, «истинный коммунист»), так и мысли: мысль является истинной, поскольку она соответствует реальности, тогда как вещь или человек являются истинными, поскольку они соответствуют мысли. В последнем случае под мыслью, однако, понимается прежде всего мысль Бога: истинный коммунист истинен настолько, насколько он соответствует божественному понятию о том, каким должен быть коммунист.

В принципе в том же духе, т.е. перебиваясь с корреспондентских интуиций на общие размышления, рассуждали об истине в Новое время. Примером тут может служить эссе Ф. Бэкона «Об истине», в котором он рассуждает о том, что «истина есть обнаженный и открытый дневной свет, при котором маски, представления и торжества мира выглядят вполнину менее величественными и утонченными, чем при свете свечей», и хотя этот свет, свет разума, есть первое создание Бога, люди все же не хотят принять его в силу «естественной, хотя и порочной любви ко лжи, как таковой». [36] С имевшим божественное происхождение естественным светом разума, то есть со способностью усматривать очевидное, связывает истину и Декарт. Это решение касается критерия истины (IV). Ясно, что делает возможным ее познание: дарованная Богом способность человеческого ума. При этом о том, как именно Декарт представляет себе сущность истины, ее онтологию,

можно только гадать. [37] Спиноза, Гассенди, Локк и Лейбниц в целом подтверждают свое согласие с процитированной выше идеей анонимного софиста. [38] У Джонатана Эдвардса мы встречаем развитие локковского определения в идеалистическом ключе, которое, однако, в целом остается верным духу корреспонденции. [39]

Кант, не опровергая классическую концепцию истины, полагает, что «соответствие знания с его предметом» есть лишь номинальное определение. В поиске же всеобщего критерия истины для всякого знания смысла нет: такой критерий должен был бы быть дан лишь в отвлечении от конкретных предметов познания, т.е. формально, а между тем конкретная истина всегда имеет отношение к содержанию. Поэтому дискуссии о таком критерии описываются Кантом так: «один доит козла, а другой держит под ним решето». [40] О метафизике истины это рассуждение ничего не говорит.

Настоящей арией истины может быть названо системостроительство Гегеля. Он обращает внимание на непоследовательность в рассуждении Канта. Соглашаясь с номинальным определением истины, тот утверждает, что истина есть соответствие. А критикуя возможность всеобщего критерия истины, он говорит о том, что истина связана с содержанием знания. Это рассуждение Гегеля можно толковать уже не в духе эпистемологии, а как метафизику истины: он указывает на то, что в первом случае истиной называется отношение познания к своему предмету, а во втором — содержание познания, т.е. его свойство. [41] Выходом из этой путаницы Гегель полагает нахождение собственно, внутреннего, а не внешнего, содержания у самой формы знания, [42] т.е. истина в итоге оказывается тождеством реальности и понятия. [43] (Под «реальностью» тут имеется в виду не чувственная якобы реальность, а внутренняя понятию идеальность.) [44] Такая истина возможна только одна, и это Абсолютная идея, которая «есть бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина и вся истина». [45] Ему же, Гегелю, принадле-

[37] Декарт. *Рассуждение о методе*, 1989, с.260; Декарт. *Размышления о первой философии*, 1994, с.44-51.

[38] Спиноза. *Этика*, 2008, с.57; Гассенди. *Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, антиквинизма, "Об истине"*, 1966, с.80. Он же. *Свод философии Эпикура*, 1966, с.117; Локк. *Опыт о человеческом разумении. Книга IV*, 1985, с.51;

Лейбниц. *Новые опыты о человеческом разумении*, 1983, с.406.

[39] Howard. "The Mind" of Jonathan Edwards, 1963, p.48,51.

[40] Кант. *Критика чистого разума*, В83.

[41] Это замечание нельзя признать справедливым по двум основным причинам. Во-первых, Кант утверждает, что истина есть соответствие знания предмету и что истина касается содержания знания. Истинность содержания, таким образом, это свойство, которое имеется в силу отношения знания к предмету. Во-вторых Гегель подменяет тезис Канта о соответствии знания предмету своим тезисом о соответствии его понятию и тем самым вводит в слова Канта непоследовательность, закладывая основание своей собственной теории.

[42] Гегель. *Наука логики. Том 3*, 1972, с.27-29

[43] "Истина не состоит в совпадении представлений с соответствующими им предметами". Шеллинг. *Система трансцендентального идеализма, Введение*, § 1.1

[44] Гегель. *Наука логики. Том 3*, 1972, с.241

[45] Гегель. Там же. с.288. Ср. с Пете-Мари Дешаном: у него "истина" = "истинная система" и означает "совокупность Вселенной, Вселенную, материю, мир, природу; бытие единое, составленное через множество существ". Дешан. *Истина, или Истинная система*. 1973, с.87-90.

[46] Гегель. Наука логики. Том 1, 1970. с.103

[47] См. также Гегель. Феноменология духа, 2008. с. 60 и др.

[48] Штирнер. Единственный и его собственность, 2017; Кьеркегор. Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам", 2012. Сегодня эту теорию поддерживают анархисты, наггинер идеалист Рэбов и его последователи.

[49] Фуко. Герменевтика субъекта, 2007. с.25,37; Хорнбий. Неоптимистичной антропологией, 4, 2010. Иное мнение см. Вупс. Foucault's Modernism. 2005. p. 353.

[50] Шафф. Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории истины, 1953; Левин. Теория соответствия и марксистская концепция истины, 1973; Чуринов. Природа научной истины, 1977; Липский. Практическая природа истины, 1988; Майзганский. Понятие истины в диалектической логике Ильенкова. 2009.

[51] Прекрасные ввзорные обзоры см. Kirkham. Theories of Truth, 1992; Кюппе. Conceptions of Truth, 2003.

жит честь сделать обыкновением философской речи такие конструкции, как «истина того-то», «истина сего-то», в значении «суть того-то», «суть, сущность или природа чего-то». Через это вопрос о природе истины был поставлен как метафизический: то, что Гегель называет логикой, т.е. наукой об истине, [46] есть то, что мы сегодня называем онтологией, или метафизикой. [47]

Удивительно, что, хотя истина является классическим философским понятием, серьезную пролиферацию теорий истины мы наблюдаем только с разложением гегелевской школы. Продуктами этого разложения и были субъективистская теория истины, развитая в рамках индивидуализма М. Штирнера и С. Кьеркегора, [48] теория истины как практики, предложенная в рамках диалектического материализма Маркса, эпистемическая теория истины, возникшая на основе прагматизма Пирса, критика истины в творчестве Ницше и теория тождества Брэдли, бывшая составной частью его идеализма. Субъективистская концепция истины, как и подход Ницше, касается не столько вопроса (II), сколько вопроса (V), что особенно интересно в свете возможного влияния Кьеркегора на Фуко. [49] Марксистская теория практики как критерия истины в своих стандартных изложениях является ответом на вопрос (IV), но может быть рассмотрена и как онтология истины. [50] Эти теории составили первый этап современных исследований истины. Им наследуют семь основных концепций метафизики истины, которые сегодня активно обсуждаются в философии: корреспондентская, или классическая (она же теория соответствия), когерентная (она же теория согласованности), эпистемическая (подвидом которой можно считать прагматическую), теория истины как тождества, дефляционистская, примитивистская и плюралистическая. [51]

Сегодня почти все сторонники этих семи подходов полагают, что принципиально верной и способной составлять по крайней мере часть метафизики истины (а возможно, и прямо ее основу) является семантическая теория истины А. Тарского.

§1.4. Семантическая концепция истины А. Тарского

Задачей Тарского было создать такую формально корректную (т.е. хорошо структурированную и удовлетворительно описанную) теорию истины, которая учитывала бы все правильные (т.е. согласующиеся с реальным способом его использования в языке) употребления предиката «быть истинным» (т.е. была бы материально адекватна), при этом не постулируя существование нефизических сущностей [52] и не впадая в парадокс Лжеца. Базовыми носителями истины (см. §1.7) у Тарского выступают предложения. Возьмем для примера предложение «снег бел». Когда оно истинно? Очевидно, что предложение «снег бел» истинно, если и только если снег бел. В правой части этой эквиваленции стоит само предложение, а в левой, в кавычках, — имя этого предложения. Если обобщить эту процедуру, то мы получим такую формулу:

(Т) **X** истинно, если и только если **p**.

Эта формула называется Т-схемой, [53] или тезисом эквиваленции. Важно отметить, что это не предложение, а схема предложения. Неверно было бы также понимать ее в качестве определения истины, как это нередко делается. Эквиваленцию вида (Т), получаемую подстановкой на место **p** конкретного предложения, а на место **X** имени этого предложения, можно считать частичным определением истины; в качестве же общего определения истины можно рассматривать только полную конъюнкцию всех случаев таких «частичных» определений.

Теперь поговорим о понятии «формальная корректность». Теория формально корректна, когда ее язык является точно определенным. Это значит, что в таком языке однозначно определяется класс слов, которые считаются значимыми, в этом классе указываются все примитивные термины, т.е. слова, которые мы будем использовать без определения, даются правила определения для введения в язык

[52] Так пишет Филд (Field Tarski's Theory of Truth, 1972). Хотя Тарский сам допускал, что его теория совместима и с реализмом (Тарский, Семантическая концепция истины и основания семантики. 1998. Page 18).

[53] От слова "Truth", не от фамилии Тарского!

новых определяемых терминов, даются критерии для определения класса предложений, формулируются условия, при которых предложение может утверждаться, указываются все аксиомы и даются правила вывода для новых утверждаемых предложений из тех, утверждаемость которых уже была установлена. При этом язык, который нас интересует при построении теории истины, не должен быть семантически замкнут, т.е. не должен сам содержать помимо предложений имена этих предложений. Семантически замкнутым является естественный язык, поэтому в нем и возникает парадокс Лжеца. Это соображение приводит Тарского к различию между объектным языком, т.е. совокупностью предложений, к которым применима истина, и метаязыком, в терминах которого и формулируется определение истины. Метаязык должен быть существенно богаче объектного языка: то есть должно быть неверно, что любому термину метаязыка можно сопоставить вполне определенный термин объектного языка, иначе парадокс Лжеца мог бы возникнуть на новом уровне.

Само различие между объектным языком и метаязыком мотивировано не только желанием разрешить парадокс Лжеца, но и наблюдением о связи имен и объектов. Свойства в нашем языке всегда приписываются объектам не непосредственно, а через их имена: так, в предложении «Сталин — красный» мы приписываем свойство «быть красным» Сталину через его имя, «Сталин». В самом деле, если бы мы хотели приписать в нашей речи Сталину свойство «быть красным» непосредственно, минуя имя «Сталин», нам пришлось бы поместить в наше предложение вместо его имени самого Сталина — очевидно, что язык так не работает. Поэтому и для того, чтобы сказать о предложении, что оно истинно (т.е. приписать ему свойство «быть истинным»), мы должны использовать имя этого предложения, а не его само: само описываемое предложение, будучи объектом иного порядка, нежели его имя, может напрямую фигурировать в нашем высказывании не более, чем физический Сталин может фигурировать

в нашем языке наряду с именами и глаголами.

Таким образом, **p** в Т-схеме обозначает предложение объектного языка, а **X** — это имя этого предложения, принадлежащее метаязыку, как и сама Т-схема и результаты подстановок в нее. Это означает, что не существует истины вообще, истина существует всегда относительно некоторого языка.

Важно отметить, что в таком виде Т-схема связывает два лингвистических объекта — предложение (снег бел) и его имя («снег бел»), а не лингвистический объект («снег бел») и положение дел во внешнем мире (факт белизны снега). Это означает, что истинность одного языкового объекта, строго говоря, ставится в ней в зависимость не от мира, а от другого языкового объекта. Т-схема как бы оставляет нас в пределах языка и не предполагает прямого «выхода» в мир, в то время как обычное употребление предиката «быть истинным» часто явно этот выход имеет в виду. В концепции Тарского связь Т-схемы и мира осуществляет выполнимость — отношение между произвольными объектами и пропозициональными [54] функциями (ПФ). ПФ — это, грубо говоря, выражения, структура которых аналогична предложениям, но которые содержат свободные переменные: «**x** — белый», «**y** — черный» и т.д. Выполнимость — это, грубо говоря, отношение между ПФ — например, «**x** бел», — и тем объектом, при подстановке которого на место свободной переменной в этой функции мы получим истинное предложение: например, объект «снег» выполняет ПФ «**x** бел». Ни первое, ни особенно второе определение не являются точными — поскольку Тарский намерен определить истину с помощью терминов «ПФ» и «выполнимость», сами эти термины нельзя определять через истину (как мы сделали в случае «выполнимости»). Поэтому оба этих термина Тарский определяет рекурсивно: на первом шаге перечисляя все без исключения допустимые в конструируемом языке случаи, к которым приложим этот термин, а на втором — задавая правила того, как из этих простых случаев конструировать более сложные. Иными словами, мы сначала определяем

[54] у самого Тарского не "propositional", а "sentential". Удивительно, как погрязшие в мелочных спорах о словах логики буржуазного Запада уже как сотню лет не могут прийти к единообразной и общепринятой терминологии даже в таких основополагающих работах — не в пример твердой и ясной терминологии Московской логической школы, знакомой любому студенту-философу Страны Советов.

[55] А также то, как из них строить более сложные функции - например с помощью пропозициональных связок "и", "или" и т.п.

[56] А также то, как выполнимость сложных функций определяется на основании выполнимости составляющих их простых функций.

[57] Field, Tarski's Theory of Truth, 1972.

ПФ, перечисляя все простейшие случаи таких функций в нашем языке («**ж** - бел», «**у** - зелен», «**з** - красен» и т.д.), [55] а затем перечисляем для каждой упомянутой функции все объекты, которые ее выполняют (для «**ж** - бел»: снег, лед, Колчак и т.д.) [56] и тем самым определяем выполнимость.

На основании этого Тарский дает определение истинности и ложности для предложений, т.е. таких пропозициональных функций, где на место переменных уже подставлены имена: некоторое предложение истинно, если выполнимо всеми объектами, в противном случае оно ложно. Это определение нуждается в пояснении. Предложение «снег бел» выполняется всеми нашими объектами не потому, что «**ж** бел» выполняется всеми нашими объектами (эта функция не выполняется травой или Махно), а потому, что «снег» встречается в нашем заранее заданном на этапе определения «выполнимости» списке объектов, выполняющих «**ж** бел». «Выполняется всеми объектами» здесь фактически значит «выполняется вне зависимости от объектов»: «снег бел» - это пропозициональная функция, которая уже выполняется вне зависимости от того, имена каких объектов мы попытаемся в нее подставить, - просто потому, что в ней уже нет переменных, а поименованный в ней объект встречается в списке выполняющих функцию «**ж** бел». Предложение же «трава бела» не выполняется никакими объектами, потому что в нашем списке объектов, выполняющих функцию «**ж** бел», нет травы.

Семантическое исследование Тарского стало основанием многих современных метафизических теорий истины, прежде всего некоторых вариантов корреспондентского подхода, почти всех версий дефляционизма, а также примитивизма и плюрализма. Потому неудивительно, что существует множество интерпретаций полученных Тарским результатов. Некоторые из них сближают Тарского с корреспондентской теорией. [57] В этом случае его вклад в развитие этой теории по отношению к уровню, обнаруживаемому у Аристотеля, можно суммировать так: (1) Тарский дает непротиворечивую интерпре-

тацию корреспондентского подхода, которая избегает парадокса Лжеца; (2) его теория раскрывает семантическую роль предиката истины; (3) его теория устанавливает отношения между объектным языком и метаязыком, а не напрямую между словами и вещами. Другие толкуют его в дефляционистском духе. [58] Это вполне разумное толкование, если не отождествлять дефляционизм с теорией избыточности (см. §2.5.1), но сам Тарский выражал намерение развить именно корреспондентский подход.

§1.5. Терминологическая проблема?

Тарский считал, что его теория не единственно возможный подход к истине. Из-за неопределенности естественного языка одно и то же слово может иметь разные смыслы, и дело семантики — строго их определять и изолировать друг от друга. [59] Но тогда, быть может, упомянутые семь теорий просто фиксируют разные смыслы слова «истина»? Например, кажется, что истинность суждений о физическом мире неплохо описывает корреспондентская теория, а для описания истинности этических суждений скорее подойдет когерентная теория. Может быть, тогда нет смысла искать единой теории истины, и для каждой дискурсивной области мы могли бы просто постулировать свое собственное свойство истинности?

Такой подход сталкивается с т.н. проблемой смешанных высказываний. Представьте себе такое рассуждение: «Если шпионы вредят Родине, то гражданин должен быть бдителен. Шпионы вредят Родине. Следовательно, гражданин должен быть бдителен». Первая посылка — смешанное суждение, так как, по предположению, его антицедент есть суждение, чья истинность имеет корреспондентскую природу, а консеквент — когерентную. Если истинность antecedента и истинность консеквента — это два разных свойства, то не существует способа установить условия истинности импликации в целом. А это делает невозможным рассуждение, первой посылкой которого эта импликация является. Однако это рассуждение (как и многие другие, подобные ему) очевидно является не только возможным, но

[58] Soames. *What Is a Theory of Truth?* 1984; Куайн. *Пределы истины*, 2014. Гл. V.

[59] Тарский. *Семантическая концепция истины и основания семантики*, 1998. стр. 14.

[60] Lynch. *Truth as One and Many*, 2009, p. 54-59

[61] Ср.: Wright C. *Minimalism, Deflationism, Pragmatism, Pluralism*, 2001. P. 760;
Lynch. *Truth as One and Many*, 2009, p. 7-19

и совершенно верным! Таким образом, метафизика истины не может быть сведена к чисто терминологической проблеме. [60]

§1.6. Проблема выбора

На консультации по проблемам онтологии и теории познания для следователей КГБ, проведенной доцентом философского факультета МГУ В.Ю. Кузнецовым, последним был поставлен вопрос: нам нужно выбрать истинную теорию истины, но как это возможно, если мы еще не знаем, что есть истина? К чему этот вопрос был поставлен Кузнецовым, персонально мною, а также присутствующим там же личным составом было не понято. Но вопрос интересен сам по себе. Я считаю, что решать его нужно, опираясь на научный метод. Прежде чем выбрать истинную теорию истины, мы должны зафиксировать то, что мы об истине знаем и без всяких теорий. А мы без сомнения что-то о ней знаем, так как постоянно используем этот термин, и часто успешно. Вот что кажется мне несомненным: (1) желая проверить, существует ли факт, чье существование указывается содержанием эмпирического суждения, мы должны обратиться к реальности, которая находится за пределом этого суждения, и это обращение можно правильно описать как установление истинности этого суждения; (2) мы можем выносить истинные суждения случайно, без того чтобы знать об их истинности; (3) после установления того, что некоторый факт имел место, нет необходимости дополнительно доказывать, что описывающее этот факт суждение истинно; (4) если установлено, что некоторое суждение истинно, то это может быть основанием для согласия с этим суждением. [61]

Этот список может быть уточнен, дополнен или изменен в ходе исследований того, что такое истина. Теория, которая не адекватна этому минимальному набору черт истины, — неистинная теория истины. Выбор между теориями, равно адекватными этому набору, будет осуществлен на основании оправданного расширения этого набора. Кроме того, ряд теорий истины может быть исключен как

заведомо ложный на основании внутренней непоследовательности или заведомого допущения невозможного.

§1.7. Носители истины

Понятие «носитель истины» (truth-bearer) имеет свои корни в религиозном контексте, в котором иногда различают саму истину и то, откуда истина приходит. [62] В современной философии этим термином обозначают те сущности, которые обладают свойством «быть истинным». В литературе мы встречаем несколько кандидатов на роль носителей истины. Перечислим их, подмечая их сильные и слабые стороны. Отметим, что терминология в этой области сложно устроена, значения не закреплены однозначно, разные авторы используют одни и те же термины по-разному: иногда это связано с различием в теоретических позициях, иногда — нет. Дополнительную трудность создает то, что основная научная литература по носителям истины написана по-английски, установить взаимно однозначное соответствие между логико-лингвистическим словарем английского и русского языков не представляется возможным за пределом узко формальных исследований.

(1) Пропозиции, они же суждения, они же высказывания (propositions, judgments), или мыслимое (thinkable), или мысли (thoughts). Это логические, нелингвистические и непсихологические сущности, которые могут быть описаны через четыре основных свойства: а) они являются смыслами (или содержаниями) предложений; б) они являются субъектами т.н. пропозициональных установок (например, «я знаю, что коммунизм победит»; следовательно, существует то, что знаю; это нечто и называется пропозицией); в) они могут быть истинными и ложными в абсолютном, неизменном смысле; г) одно и то же предложение в разных контекстах может отсылать к разным пропозициям. Для многих философов, которые специально не работают с проблемой истины, разговор о пропозициях является обычным делом. [63] Вплоть до начала XX века ведущие логики, такие как Больцано

[62] Gurner. *Twelve Essays on the Personal Reign of Christ, and Kindred Subjects*. 1851. p. 123; Bierbower. *Truth vs Truth-Bearers*. 1910. P. 282.

[63] См., например, Chalmers. *Constructing the World*, 2012.

[64] Hornsby. Truth: the Identity Theory. 1997. p.3, n.3

[65] Beall, Glanzberg, Ripley. Formal Theories of Truth, 2018, p.17.

[66] Alston. A Realist Conception of Truth, 1996. p. 17-22.

[67] Больше о видах пропозиций см. в Jago. What Truth Is? 2018. P.24-34; 233ff.

[68] Правда, не очень ясно, чем предложения-типы отличаются от пропозиций.

и Фреге, считали, что их наука зависит от существования пропозиций. К середине века усилиями Тарского и Куайна пропозиции в логике стали вытесняться предложениями; впрочем, то, что современной логике удобнее работать с предложениями, не значит, что пропозиций не существует и что не они выступают подлинными носителями истины. [64] Сегодня «чистые» логики если вообще обсуждают носители истины, в основном предпочитают рассматривать в качестве таковых предложения. [65] Тогда как в метафизике истины маятник в последние два десятилетия качнулся в обратную сторону, и наиболее распространенными носителями истины вновь являются пропозиции. Однако постулирование существования пропозиций и назначение их носителями истины сталкивается со следующей проблемой: неясно, каков онтологический статус пропозиций и их место в мире. Некоторые теории пропозиций фактически отождествляют их с положениями дел (т.н. «расселианские» пропозиции), другие требуют реализма относительно универсалий и/или абстрактных объектов, третьи помещают их внутрь акта высказывания, пытаются таким образом предложить третий путь, альтернативный как номинализму, так и реализму; [66] существуют и иные трактовки природы пропозиций. [67]

(2) Предложения – лингвистические сущности. Выделяют предложения-токены и предложения-типы. Многие современные специалисты в области исследования истины считают именно предложения-токены носителями истины. Хорошую репутацию предложениям обеспечил Тарский, который сам, однако, предпочитал предложения-типы. [68] Предложения хороши тем, что их можно бихевиорально обнаружить, у них есть строгая грамматическая структура, мы знаем, из чего состоят предложения. Предложения плохи тем, что могут включать в себя индексалы («я», «здесь», «вчера»), в результате чего их истинностное значение будет меняться в зависимости от контекста и ситуации и истина утратит стабильность. Эта проблема решается введением т.н. вечных предложений, т.е. предложений,

в которых все индексальные термины переведены в термины, поддающиеся четкому референциальному определению. [69] Другой проблемой предложений является контринтуитивность выбора их в качестве носителей истины: как простые звуки или значки на бумаге могут переносить такое семантическое свойство, как истина, сами по себе, без посредства абстракций или мыслей?

(3) Положения, высказывания, утверждения (statements, utterances, assertions) – это события, в которых посредством предложений (или чего-то аналогичного, например жеста) выражается какой-то смысл (или пропозиция). Одно предложение может быть использовано для вынесения разных утверждений. Возможно и обратное: разные предложения для одного утверждения. Онтологический статус этих сущностей ясен, и если мы принимаем, что в мире существуют события, то нет проблем принять существование положений или высказываний. Однако события привязаны к конкретному моменту времени, и если мы выбираем их в качестве носителей истины, то делаем проблематичным разговор о знании, чей истинностный статус *prima facie* неизменен и не зависит от акта высказывания: например, законов логики или математики.

(4) Убеждения, или верования (beliefs), идеи, образы, ментальные состояния в целом. Вырожденным случаем этого варианта являются «имена», которые упоминает Джеймс. [70] Достоинством этого кандидата является его непосредственная доступность нам во внутреннем опыте. Одним его недостатком является непроясненный онтологический статус ментального. Другим – то, что не очевидно, как ментальные образы могут быть истинными или ложными, скорее они, как образы, могут быть более или менее точными. [71]

Какова роль изучения носителей истины в общем контексте исследований истины? В целом она, вероятно, невелика. Почти каждый из кандидатов может быть выбран в качестве носителя истины, вопрос лишь в том, какой из носителей является первичным и фундаментальным, причем ничто не

[69] Куайн. *Философия логики*, 2008, с. 28-31.

[70] James. *Pragmatism*, 1907, p. 213.

[71] Остин. *Истина*, 2006, с. 147-148 (стр. 36).

[72] Edwards. *The Metaphysics of Truth*. 2018.
p. 21.

указывает на то, что такой носитель может быть только один. Это, однако, не значит, что этот вопрос совсем не важен. Необходимо осознавать, что выбор того или иного носителя истины может заранее исключить какие-то метафизики истины. Так, если пропозиции суть абстракции, и абстракции не могут вступать в каузальные отношения, то это исключает те версии корреспондентской теории, которые требуют каузальной связи того, что делает нечто истинным, и носителя истины. [72] Выбор высказываний и убеждений в качестве носителей истины означает, что после гибели человечества и в случае невозникновения новой формы разумной жизни в мире не останется истины. Это значит, что через несколько миллионов лет «2=2» не будет истинным выражением. Многие могут посчитать это абсурдным следствием. Выбор любого кандидата, кроме пропозиций, исключает теорию тождества (см. §2.4).

§2. Что есть истина?

What is truth? said jesting Pilate, and would not stay for an answer.
«Of Truth» Francis Bacon

§2.0. Вступление

Когда же настало утро, первосвященник Иосиф Каиафа, его родственник Анна, книжники и их прислужники отвели связанного Иешуа в преторию. Там они ввели его в небольшой зал, где на троне сидел пятый прокуратор Иудеи, всадник Золотое Копье, Понтийский Пилат. По левую руку от него сидел секретарь, по правую – начальник тайной службы Афраний и кентурион, командующий особой кентурией, Марк, прозванный Крысобоєм. На ложе за тронem полулежала Прокла, супруга Пилатова. Встал Иешуа перед правителем.

Пилат (стараясь не смотреть на бородавку на лице и родимое пятно на голове арестанта): Ты царь Иудейский?

Иешуа: Так говорят.

Каиафа: Ты сам так назывался, народ видел! Юлий

Латинянин, писарь, свидетельствует о разбойных делах его! И даже бездомный Йоханан Поныр говорит то же: злой он и разбойные дела чинит власти и простому люду!

Пилат: А тебе, Каиафа, завидно стало? Разве не было у народа вашего царей ранее? Может быть, ты сам хотел бы принять этот титул?

Анна: Что говоришь ты, прокуратор? Как бы не услышал нас кто-нибудь, игемон! Ведь твою шутку народ может и не понять.

Пилат: Ну будет тебе, Анна, все воспринимать так серьезно. Впрочем, возможно, ты и прав, дело нужно завершить быстрее. (Обращается к Иешуа.) Если же ты, Иешуа Назорей, странствующий врач и философ, называл себя царем Иудейским, то это бунт против власти кесаря! Если царь — ты, то налоги, выходит, платить народ иудейский должен тебе, а не ему!

Иешуа: Если.

Пилат: Ты отрицаешь обвинения уважаемых людей, писарей, священников и книжников?

Иешуа: Пусть скажут, что я никогда не просил так меня называть! Я учил всегда в синагоге, где народ, по обычаю, сходится, никогда не учил тайно. Пусть спросят тех людей, кто меня слушал, они скажут, что я никогда не назывался царем. Что до слов писаря Латинянина, то внимания на них обращать мудрый человек не будет.

Анна (дает пощечину Иешуа): Так ты, пес, отвечаешь прокуратору?!

Пилат: Если он сказал худо, то скажи, что худо. Если же сказал хорошо, то чего ты, Анна, бьешь его? Какое же зло он совершил?

Анна и Каиафа: Он развращал молодежь иудейскую сладкими речами!

Пилат: Это не преступление. (Обращается к Иешуа.) Скажи, за что народ твой так тебя ненавидит?

Иешуа: Что ты, игемон, народ любит меня и покупает еду, когда я очень нуждаюсь, укрывает в домах своих от бурь, когда те гостят в Иерусалиме. Это лишь люди первосвященника меня невзлюбили,

[73] Тот ли это Филон, кто был старшим братом Иисуса? Ренан. Жизнь Иисуса, 1991, с.43.

потому что я свидетельствую об истине, что мне делать легко и приятно. А им доставляет неудовольствие, когда звучит истина и все ее узнают.

Пилат: Что есть истина, безумец? Наши юристы и греческие любители мудрости уже отчаялись ответить на этот вопрос. Как же это ты, ты, иудейский бродяга, смущаешь народ, рассказывая про истину, о которой ты не имеешь представления?!

Иешуа: Но я имею о ней представление, игемон!

Пилат: Что ж, позабавь меня! Если речи твои будут забавны, то велю послать запись твоего допроса в Александрию, в дома Филона [73] и Аммония. Может, хотя бы в философии ты произведешь переворот, а, бродяга?

§2.1. Корреспондентская теория

Иешуа: Изволь. Истина прежде всего в том, что у слуги твоего Афрания болит голова, и болит так лихо, как лихи были вчерашние его увеселения. (Секретарь перестает писать, замерев от ужаса. Анна, Каиафа и другие книжники подаются к Иешуа, но замирают, поймав на себе взгляд Пилата.) Почему это так, и что тут, собственно, истинного в этой истине? Истинно прежде всего убеждение в том, что у Афрания болит голова. Почему оно истинно? Потому что у него болит голова. Нечто является истинным или ложным, так как другое, отличное от него, нечто делает его истинным или ложным. Причем важно, что первое нечто должно быть выражено убеждением, а второе нечто быть чем-то, что существует в мире, который находится вне этого убеждения. Вот мое учение об истине, игемон.

Пилат: Скажи, ты учился где-то сам? Отвечай обдуманно, потому что если я усмотрю в речах твоих преступление, то участь твоя будет незавидна. А ты, как видно, не очень отличаешь простодушие от дерзости.

Иешуа: Я, игемон, читал книги, и только.

§2.1.1. Зерна, которые бросил Аристотель

Пилат: То, что ты говоришь об истине, мне известно со слов одного давно уже мертвого гре-

ка из Стагиры по имени Аристотель. Он несколько раз определял истину, причем показательно, что все определения мы находим в его недавно опубликованной «Метафизике», а не в давно известном нам Органоне. Вот его определения, я помню их наизусть: (1) «говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, — значит говорить истинное»; [74] (2) «истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание того, что на деле разъединено; а ложно то, что противоречит этому разграничению»; [75] (3) «истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным, а ложное — тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами». [76] Суть этой теории можно выразить так. Не потому ты бледен, бродяга, что мы говорим, что ты бледен, а истинно, что ты бледен, потому что ты бледен. Отношение подчинения идет не от слов к миру, а от мира к словам. Положения дел в мире делают то или иное суждение о них, как ты и говоришь, истинным или ложным. По Аристотелю, мир, пожалуй, надо называть действующей причиной истинности суждений. То, что мое убеждение о том, что ты, бродяга, стоишь предо мною, является истинным, обеспечено тем фактом, что на мою чувственную способность на протяжении жизни воздействовали люди, и некоторые из них были бродягами, и потому я сформировал общее понятие о бродягах. Я также видел немало бледных вещей, и они были причиной того, что я знаю, что такое бледность. При этом форма бледности во внешнем мире и форма бледности в моих чувствах формально, но не нумерически совпадают. То же самое с формой бродяги. Поэтому истинность суждения «бродяга бледен» обеспечивается фактом соединения субъекта (бродяга) и предиката (бледность) этого суждения в реальном мире. Тут, я думаю, имеет место три действующих причины: множество бродяг, которое я имел в опыте до сих пор, множество бледных, которые я имел в опыте до сих

[74] *Мет. IV.7. 1011b26-27 ("Метафизика", 1976, с. 141). Это определение может быть понято как выходящее не столько корреспондентскую, сколько дефиниционную интуицию. Ср. §1.3 и §2.5.*

[75] *Мет. VI.4. 1027b20-23 (Там же, с. 186).*

[76] *Мет. IX.10. 1051b3-4 (Там же, с. 250).*

пор, и бледный бродяга, который сейчас передо мной. Наши мудрецы называют это корреспондентской теорией и считают ее ошибочной. Этому ты, бродяга, учишь?

§2.1.2. Рассел: теория суждения как многоместного отношения

Анна: Игемон, это ложное учение! Во-первых, разве каждый человек думает о том, что «бродяга бледен», когда видит бледного бродягу? Нет! Это значит, что нет необходимой связи между мыслью о бледном бродяге и самим этим бродягой! Какая же это тогда причина, ведь причинность мыслится как нечто необходимое?! Во-вторых, эта теория предполагает, что истинные высказывания должны быть каузально связаны с миром. Но как быть со случайно истинными высказываниями? Их-то объяснить таким же образом нельзя, потому что у случайного, как говорит ваш Стагирит, нет причин и, значит, нет объяснения!

Иешуа: Я не учу, игемон, тому, как мы получаем истинное знание. Я учу лишь тому, что значит для знания быть истинным: знание должно быть адекватно реальности.

Пилат: Что же тогда связывает знание и реальность, если не причинность?

Иешуа: Их связывает убеждение, только важно понимать, что это такое. Убеждение не является двухместным отношением между умом, которому оно присуще, и объектом убеждения, то есть фактом. Если бы это было так, то у всякого убеждения был бы свой объект, даже у ложного. Например, что за объект у убеждения «в этом зале находится носорог»? Такого объекта нет. [77] Тогда что делает его ложным? Постулировать существование такого объекта как «отсутствие носорога в зале» было бы странно. Поэтому убеждение лучше понимать как многоместное отношение. То, что называют убеждением или суждением, есть не что иное, как отношение, связывающее ум с несколькими вещами, отличными от него, — объектами этого убеждения. Допустим, добрый человек Анна убежден в том, что по левую руку от игемона сидит его секретарь.

[77] Логиков. Нет ли в комнате носорога?
2016.

Его убеждение — это отношение, которое создаст сложное целое из Анны (субъекта убеждения), сидения слева от, игемона и секретаря (объектов убеждения). Это убеждение истинно, так как существует другое сложное целое, называемое фактом: секретарь сидит слева от игемона. Это последнее сложное целое также создается отношением между его объектами, но другим: отношением «сидение слева от». И так как это сложное целое составлено равным счетом из тех предметов, которые были объектами убеждения Анны, расположенных в том же самом направлении, или порядке, то его убеждение истинно: оно истинно, потому что существует изоморфизм между структурой убеждения и структурой факта. Это убеждение было бы ложным, если бы элементы «секретарь», «сидение слева от» и «игемон» не образовывали бы в реальности того сложного целого, в котором убежден Анна. Валлиец Берtrand Рассел учит тому. [78] Я следую его учению в своих разговорах с людьми.

Пилат: Но для этого нужно, чтобы каждый термин суждения соответствовал какому-то объекту в мире. Но что значит это «соответствие», в чем оно-то состоит?

Иешуа: Мы просто знакомы с ними. Игемон знаком с бродягами, знаком с бледностью.

Пилат: А если Анна ошибается? Если он считает, что секретарь слева от меня, а это ему только так кажется? Если он за секретаря принял кого-то еще?

Иешуа: Тогда, как я уже сказал, просто нет сложного единства, в котором убежден Анна, и его суждение ложно.

Пилат: Да, но ведь он знаком и со мной, и с сидением слева, и с секретарем. Как же возможна ошибка?

Иешуа: Само знакомство непогрешимо, но выводы, которые мы делаем на его основе, могут быть ошибочны. Анна в твоём примере ложно убежден, что находится в отношении видения секретаря.

Пилат: Ты сказал, что знакомство непогрешимо. Ты сказал, что знакомство устанавливает связь

[78] Рассел. Проблемы философии. 2009. с. 97-103. Ветно: Рассел в разное время подтверждает разные теории истинности и даёт разные версии многозначной теории убеждения. Подробнее см. Pincock. Russell's Last (And Best) Multiple-Relation Theory of Judgement. 2008.

между термином и тем, что он значит. Так как же возможна ошибка, как возможно, что термин «секретарь» значит что-то другое, например галлюцинацию Анны?

Иешуа: Он не значит другое. Он значит секретаря. И если секретарь — не слева от игемона, то убеждение о том ложно.

Пилат: И все же я чувствую тут какую-то трудность... Но я не буду давить на тебя в этом вопросе. Отвечай мне лучше вот на что: учишь ли ты, что каждому факту соответствуют только два убеждения, одно истинное, другое ложное, а для каждого истинного суждения существует лишь один соответствующий ему факт?

§2.1.3. Теории факторов истинности

Иешуа: Так, кажется, учил когда-то Берtrand Валлиец, но я того не говорил. Он и сам впоследствии скорректировал свое мнение по этому поводу. [79] В случае простых убеждений или высказываний об отдельных предметах это, может быть, и верно, тут мне самому это пока не до конца ясно. Но в случае, например, обобщающих высказываний это очевидно не так. Например, когда я говорю «мы с игемоном обсуждаем теорию истины», то это высказывание будет истинным, если мы обсуждаем теорию истины Аристотеля, теорию истины Рассела или еще какую-то другую: одно высказывание делают истинным разные факты. И, наоборот, один и тот же факт может делать истинными разные высказывания: тот факт, что слева от игемона сидит секретарь, делает истинными высказывания «слева от игемона сидит секретарь», «слева от игемона сидит человек», «слева от игемона сидит кто-то» и так далее. Между фактами и высказываниями в целом нет одно-однозначного соответствия. Последователи Рассела и его ученика Хлодвига Витгенштейна разработали эту теорию очень подробно. Они говорят, что для высказывания, или пропозиции, быть истинным значит иметь фактор истинности: [80] что-то в мире, что делает это высказывание, или пропозицию, истинным. Разделяющих подобное учение людей иногда зовут

[79] Рассел. Философия логического atomизма. 2009, с. 133 - 145.

[80] Truth-maker.

не теоретиками корреспонденции, но сторонниками теории факторов истинности. [81]

Пилат: Хорошо же их определение! Они поймали себя в круг: истинность у них определяется через то, что делает истинным.

Иешуа: Твоя правда, игемон. Но эти люди не стремятся дать определение истины, а только объяснить, что она такое, так, чтобы это стало понятнее.

Пилат: Я не уверен, что это с их стороны честно, но допустим. Но как они понимают факторы истинности?

Иешуа: Сказать честно, по-разному. Но обычно они считают, что фактор истинности — это факт, положение дел в мире, за счет которого соответствующая ему пропозиция становится истинной.

Пилат: Но неужели они думают, что все пропозиции на свете им удастся объяснить подобным образом? Я понимаю, что дизъюнктивные пропозиции вроде «Иешуа есть царь Иудейский, или он сегодня повиснет на кресте» могут делать истинными несколько факторов истинности: тот факт, что ты царь, тот факт, что тебя казнят, или даже оба вместе. Но как быть, например, с отрицательными высказываниями вроде: «Нет такого закона, который Иешуа бы нарушил»?

Иешуа: С этим у теоретиков факторов истинности действительно тяжело. Одни из них говорят, что фактором истинности отрицательных истин является второпорядковый «факт полноты», который указывает на все положительные первопорядковые факты в мире и говорит: это все подобные факты. [82] Другие постулируют отрицательные факты: некие реально существующие в мире наряду с вещами и их свойствами отсутствия вещей и свойств. [83]

Пилат: Какие-то сказки начинаются! Так в этом твоя теория, бродяга, в том, что истину объясняют сказочные невидимые факты отсутствия вещей?

§2.1.4. Остин: очищенная корреспондентская теория

Иешуа: В этой теории я и сам, игемон, пока сомневаюсь. У меня нет симпатии к отрицательным

[81] Armstrong. Truth and Truthmakers, 2004; Jago. What Truth Is? 2018.

[82] Armstrong. Truth and Truthmakers, 2004, ch. 5-6.

[83] Рассел. Философия логического атомизма. 2009, с. 152-155; Jago. What Truth Is? 2018.

[84] Остин. Истина. 2006

фактам, да и в целом теоретики факторов истинности берут на себя очень много онтологических обязательств. Некоторые говорят, что это ставит подход Валлийца и его последователей в трудное положение, и лучше держаться очищенной, как ее называет Петр Стросон из Лондиниума, версии этой теории. Ее разработал Иоанн Остин из Ланы Кастры. [84] Он верно считал, что для того, чтобы язык работал, нужен ряд условий, среди которых в вопросе истины нас особенно интересует одно. Это условие состоит в том, что должны выполняться два рода конвенций: а) дескриптивные (описательные) — они соотносят слова (предложения) с типами ситуаций, вещей, событий и т.д. в мире; б) демонстративные (указательные) — они соотносят слова (высказывания) с историческими ситуациями (то есть токенами ситуаций) и т.д. в мире. Одно может быть без другого: я знаю описательно конвенционально слово «кесарь», хотя в моей жизни не было исторической ситуации, когда я мог бы его правильно референциально употребить. С другой стороны, мы можем указать на твой, игемон, трон и назвать его именем «Соломон», но это не значит, что после этого слово «Соломон» будет обозначать всякий трон. Когда я говорю «в этом зале сейчас мало народа», то это мое высказывание, чтобы быть истинным, должно соотноситься с общепринятым, описательным способом говорить о залах, о количестве народа и т.п. Высказывание истинно, когда ситуация (токен), с которой оно соотносится указательной конвенцией, принадлежит к тому типу, с которым описательной конвенцией соотнесено предложение, которое используется для вынесения этого высказывания. Иными словами, высказывание истинно, если оно такое, какое у нас принято использовать в таких ситуациях.

Пилат: Получается, что мы решим, то и будет истиной. Это плохое учение!

Иешуа: Не получается: конвенция не создается одним человеком, но всеми людьми вместе. Ты, игемон, самый могущественный человек в Иудее, а и ты не можешь просто решить, чтобы чашу теперь

называть копьем, — так чтобы все тут же стали ее так называть.

Пилат: Поберегись, бродяга, таких дерзких примеров! Решить, что чаша теперь копье, я, может, и не могу, но вот твою судьбу решать буду именно я. Тем более, что ты мошенничаешь: говорил, что это теория соответствия, но что же тут соответствует чему?

Иешуа: Но я совсем не обманывал: высказывания соответствуют ситуациям и типам ситуаций.

Пилат: Это-то я услышал. Но что это значит, где здесь соответствие? Вот у Рассела мне это было понятно: убеждение и факт отражают друг друга, они буквально друг на друга похожи по своей форме — почти совсем как у Аристотеля. А тут как понимать твое соответствие?

Иешуа: Это ты верно заметил, игемон, тут соответствие совсем другое. Когда мы говорим о соответствии высказываний типам ситуаций, соответствию, результатом которого будет истинность утверждения, — речь идет об абсолютно и всецело конвенциональном соответствии. [85] А конвенций относительно одного и того же типа ситуаций — например, того, что слева от тебя секретарь, — может быть много. Поэтому неправда, что каждому факту, или ситуации, можно поставить в соответствие только два высказывания о нем: утвердительное и отрицательное — как говорил Валлиец. Язык не должен никак «отражать» мир. А доказать это очень легко: простой язык может иметь лишь очень бедные выражения для описания чрезвычайно сложных фактов (подумай, например, о грязной брани), а сложный язык может иметь сложные выражения для простых фактов. Но это не делает второй более пригодным для выражения истины, чем первый. Эллинский философ скажет, что твой секретарь сидит слева от тебя в дюжине слов, а добрый человек Марк Крысобой, может, справится тремя, но это не будет значить, что грек сказал нечто более истинное, чем кентурион.

Пилат: Так что же в итоге ты думаешь об истине, бродяга? Думаю, ты путаешься в том, что прочел

[85] *Ποιο είναι βέβαια δημίτις Τ. Χορζαν.*
Cu. Morgan. Contextual Semantics and
Metaphysical Realism: Truth as Indirect
Correspondence. 2001.

[86] Alston. A Realist Conception of Truth, 1996. Ch. 1.

[87] Кьеркегор. Ук. сох. с. 191

и, видимо, плохо понял из-за своей глупости!

§2.1.5. Элстон: реалистическая теория

Иешуа: Я, игемон, скромный человек. Я лишь защищаю реалистическую концепцию истины. Утверждение истинно, если и только если то, о чем оно говорит, действительно имеет место; содержание утверждения — все, что нужно для того, чтобы определить, что значит для него быть истинным. Концепция моя реалистическая, потому что истина зависит от мира и не является чем-то зависимым только лишь от свойств самого утверждения, от его познавательного статуса, обоснованности, гарантированности и тому подобного. [86]

Афраний: Позволит ли господин прокуратор мне держать слово?

Пилат: Конечно, дорогой друг. Видишь, что говорит этот человек! Теперь вся надежда только на тебя! Открой же нам, есть ли преступление в его словах? Ведает ли он истину, которую взялся проповедовать?

Афраний: Я лишь хотел узнать у него, прокуратор, зачем говорить такие очевидные вещи? Ведь если бы некто стал повторять, что стол есть стол, а комната есть комната, доказывая слушателям, что он открыл великую истину, то его сочли бы не знающим, но безумцем. [87] А безумцы опасны.

Иешуа: Истина проста, тут я согласен. Вся проблема, добрый человек, в том, как правильно о том сказать. Ведь многие отрицают самое простое, и мужество философа в том, чтобы говорить о том, что есть. Я только сказал то, что знаю об истине наверняка. Выше я говорил об идеях Рассела и Остина, чьи взгляды мне близки, но согласен ли я с ними в деталях — этого я еще не знаю. Я знаю, что значит слово «истина», и дал выше его номинальное, как говорят ученые люди, определение. Его реальное определение, определение того, какие свойства делают истинным то, что истинно, — дело дальнейшего исследования.

§2.1.6. Особое мнение Хайдеггера

Афраний: Мне случилось читать донесения о рас-

суждениях варварского германского колдуна Хайдеггера из тех мест, что мы, римляне, зовем Маркианой Сильвой, а свевы — Черным лесом.

Каиафа (перебивает): И мне! Он ненавидит наш народ!

Афраний: Это все, что ты, уважаемый, понял из его работ?

Каиафа: Трижды я садился читать его, трижды засыпал на первой странице! У него только метафоры, нет аргументов! Сложно даже понять, выступает ли он за корреспондентскую теорию или против.

Афраний: Не стоит, Каиафа, кичиться неусидчивостью. Я, напротив, считаю, что проблема его трудов не в метафорах, их там как раз довольно мало, если сравнить с другими философами. [88] Проблема в том, что его труды, во всяком случае ранние, очень серьезные и систематические, и то, что он говорит в них об истине, сложно понять вне картины его философии в целом. Не думаю, что его рассуждения можно рассматривать как свидетельствующие «за» или «против» той теории истины, которую мы сейчас обсуждаем. Но он пытается показать, как эта теория коренится в том, что он называет фундаментальной онтологией. Я, впрочем, не уверен, что корреспондентская теория действительно требует такого укоренения, и не понимаю, почему он не рассматривает в свете своего подхода другие теории.

Анна: А в чем суть его подхода?

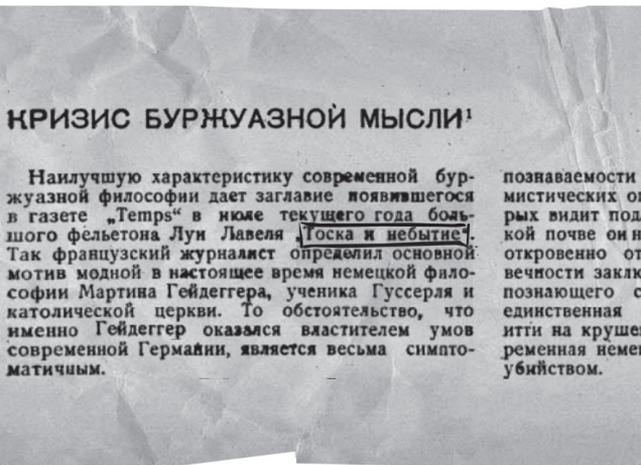
Афраний: Скажу так: он говорит, что анализирует некие данности. Но то данности не сознания, а бытия. [89] Применительно к истине получается вот что. Как связаны суждение и мир? Их связь — не сходство, тут Хайдеггер согласен с твоим, бродяга, Остином. Рассмотрим такой случай. Картина висит криво. Я считаю, что это так, и я прав. Как это возможно? Это возможно, если картина, как сущее, раскрылась мне в своем бытии, а я оказался раскрыт этому бытию. Истина — это раскрытость. «Раскрытость» — сложный термин. Сам Хайдеггер определяет его через «разомкнутость», которую он понимает как трансценденцию. [90]

[88] Ср. из позднего Хайдеггера:
 "... универсальная отсылка любой "поэтики";
 учение о "метафоре", об "образе" в
 поэтической сочинении, не открывает ни
 одной двери в сфере лингвистических
 сочинений Геллермина и не выводит
 нас ни в какую открытость. Здесь
 достаточно думать лишь обо: и
 "вещи сами по себе", прежде чем они
 стали так называемыми "символами";
 мне важен ряд сочинений" (пер. Н. Вор-
 поновой). Heidegger. Hölderlins Hymne
 "Andenken", 1982. S. 139.

[89] Это буржуазное инстинктивное пони-
 мание "бытия" нужно строго отличать
 от научного, марксистского понимания
 бытия как объективного мира. "Бытие"
 Хайдеггера как раз ближе к феноменальным
 данностям, чем к объективно существующей
 физической реальности. См. Дайерман.
 Революционная сущность немецкого экзистен-
 циализма. 1957; Гайденко П. П. Экзистен-
 циализм и проблема культуры, 1963.

[90] "Феноменологическая истина
 (раскрытость бытия) есть veritas
 transcendentalis." Бытие и время, §7, В.

[91] "Трансцендентное" — в смысле "внешнее по отношению к нашему присутствию", а не в смысле "недоступное нам".



Когда нечто раскрывается, предмет показывает себя таким, какой он есть в своей трансцендентности [91] по отношению к нашему присутствию, которое и есть его разомкнутость. Далее колдун выделяет первичную и вторичную истинность. В первичном смысле истинно само присутствие как то, что раскрывает сущее, во вторичном смысле истинно то, что раскрываемо, т.е. это самое сущее или суждение о нем. Разомкнутость приходит в мир через присутствие. Это можно, думаю, понять через такую аналогию: римский народ есть власть в смысле источника власти (в первичном смысле), поэтому те, кого он этой властью наделяет будут властью (во вторичном смысле). Из этого следует, например, что до открытия законов движения материальных тел они не были ни истинными, ни ложными. Они не были даны, не были раскрыты — поэтому не были истинны. Но что не раскрыто, то не может быть и искажено — поэтому они не были и ложными. Ведь исток ложности — именно искажение раскрытости сущего. Метафизическая теория истины как корреспонденции, которую защищает арестант, возникает как субстантивация присутствия как лишь сущего. То есть в метафизическом смысле законы движения материальных тел могут быть истинны и без присутствия.

Каиафа: Я ничего не понял!

Иешуа: Я тут вижу, добрый человек, смешение генетического вопроса — об основаниях истины — с онтологическим — о сути истины...

Каиафа: А что ты имеешь в виду под сутью?

§2.1.7. Критика корреспондентской теории

Пилат: Оставим это. Ты сказал, бродяга, — я понял. Теперь вот что: я вижу пять основных проблем твоих корреспондентских теорий. Загибай пальцы: я буду последовательно высказывать их, а ты отвечай.

Иешуа: Да, игемон.

§2.1.7.1. «Этическое» возражение

Пилат: Неясно, как в рамках твоей теории устанавливается истинность этических, правовых и эстетических суждений. Кажется, что то, что де-

лает их истинными, это что угодно, но только не факты. Или ты скажешь, что когда я говорю, что на свете не было, нет и не будет никогда более великой и прекрасной для людей власти, чем власть императора Тиберия, — то я вовсе не говорю чего-то истинного?

Иешуа: Я вижу три возможных ответа на твой вопрос. Во-первых, можно сказать, что такие суждения не истинны и не ложны, они просто выражают отношение говорящего к некоему факту. [92] Но не спеши, игемон, гневаться, в грубой форме это решение не проходит. Оно неудовлетворительно с точки зрения многих моральных философов, так как подменяет нормативный статус морали ее исключительно психологическим выражением. [93] Создает оно проблемы и для логики, так как приводит к проблеме смешанных высказываний. [94] Но этот подход можно улучшить в духе Теренция Хоргана, и это будет моим «во-вторых». Хорган считает, что на теоретическом уровне, морально невовлеченном, этические высказывания не истинны и не ложны, так как на уровне предельной онтологии, списка наиболее фундаментальных элементов сущего, морали нет. Но на практическом, морально вовлеченном уровне, этические суждения претендуют на объективность. Выносящий их не просто говорит «мне это нравится», а выражает готовность к приведению несубъективных доводов в пользу своей позиции. Утверждение морального дискурса — это языковой акт занятия позиции: через него человек выражает определенные моральные обязательства и занимает позицию по отношению к определенной проблеме. Хорган называет это «недискриптивистской когнитивной этикой». Это возможная позиция, более того, лучшая из возможных — если только ложен моральный реализм. [95] Но он-то и является моим «в-третьих». Моральные реалисты — это те, кто считает, что моральные суждения действительно направлены на то, чтобы сообщать факты, и они истинны, если они правильно представляют эти факты.

Каиафа: Но ведь говорят, что мудрец из племени

[92] Айер. *Язык, истина и логика*. 2010. с.147-172. Page. VI; Stevenson. *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, 1937.

[93] Дробницкий, Кузьмина. *Критика современных буржуазных этических концепций*, 1967. с. 183-218.

[94] См. § 1.5.

[95] Horgan, Timmons. *New Wave Moral Twin Earth*, 1991

[96] Юм. Трактат о человеческой природе, 1996. с. 510-511. Этический анализ этого договора см. Максимов. "Гимнодия Юма": pro et contra. 2012. Историко-философский комментарий об аутентичности традиционной трактовки этого места у Юма см. Васильев. Азбука Юм и задачи его философии. 2020. с. 269-270. Васильев считает, что в указанном месте ампало Юм является моральным

реалистом. Более современней аргумент того же рода можно найти у Мура (Mur. Принципы этики, 1984, § 13). Советский научный комментарий к этому см. Дробинский, Кузьмина. Критика обращений буржуазных этических концепций, 1967. с. 90-146; Архангельский. Марксистская этика, 1985. с. 9.

[97] Герозот, II. 75-76.

скотов Давид Юм учил о великом принципе: из сущего нельзя вывести должное. [96] А если так, то из рассмотрения фактов, то есть сущего, никак нельзя вывести моральных истин, то есть должного.

Иешуа: Говорят-то говорят. Но это верно, только если морального нет уже в самих фактах, а это и есть то, что говорит моральный реалист.

Каиафа: Говорит-то говорит, да только что это значит? Что это за такие удивительные факты, в которых уже заранее содержится должное, и откуда мы можем их знать?

Иешуа: Строго говоря, добрый человек, моральный реалист отвечать на этот вопрос не обязан. Он скажет, что «трусость — худший из пороков» — это моральный факт, и в этом нет ничего противоречивого, а как мы его узнаём, и почему многим это неочевидно — это отдельная проблема; ведь и не все, страшно сказать, верят, что в Египте живут крылатые змеи. [97]

Каиафа: Это что же, игемон, он думает, что мне его наглые намеки невдомек? Он же мне сейчас просто сказал, что он перед нами не ответчик!

Иешуа: Нет, добрый человек, я о такой дерзости и не думал — я только иду, куда ведет меня истина. Истинно, что моральный реалист может в ответ на твой вопрос молчать. Но может, конечно, и ответить. Утверждать существование моральных фактов он может по крайней мере еще двумя способами. Во-первых, он может считать такими фактами моральные конвенции. То есть моральное суждение «рабство аморально» значит, что большинство разумных членов сообщества осуждает рабство. Так, я слышал, рассуждает Бодемус сын Валериана Василия из северных склавинов.

Каиафа (в ужасе косясь на Пилата): Рабство аморально? Но ведь это чушь!

Иешуа: Согласен, это сложно обосновать. Но второй подход обосновать еще сложнее: он гласит, что моральными фактами нужно признать элементы системы моральных обязанностей, которые следуют из чистого долга, предписанного нашим разумом

самому себе. Таким образом, моральные факты суть факты самого разума.

§2.1.7.2. «Эпистемологические» возражения

§2.1.7.2.1. Простое «эпистемологическое» возражение

Пилат: Допустим. Второе возражение: как мы узнаём об истинности того, что истинно? Если истинность заключается в соответствии убеждения и факта, то узнать о ней невозможно, так как для этого бы пришлось сравнить пропозицию и факт, а их сравнить нельзя.

Иешуа: Тут, игемон, важно понять, что ты хочешь сказать. Если речь о том, что я понимаю, что истинно, что этот зал освещен, когда я понимаю, что он освещен, то возможность такого сравнения пропозиции и факта, кажется, не будет отрицать никто. [98]

Пилат: Не притворяйся глупее, чем ты есть. Я говорю о том, что нельзя приложить освещенный зал к словам «освещенный зал» и сравнить, совпадает ли одно с другим.

Иешуа: Ты хочешь сказать, игемон, что у нас нет возможности получить прямой доступ к фактам, с которыми мы должны сравнить убеждения. Но ничто не обязывает нас считать, что этот доступ должен быть прямым. Почему же он не может быть любым: прямым, индуктивно выведенным, дедуктивно полученным или еще каким-то? Все зависит от ситуации. Важно понимать, что корреспондентская теория не есть теория познания, она есть метафизика истины. И неважно, как именно мы схватываем истины; важно, что они такое и что делает их такими.

§2.1.7.2.2. Сложное «эпистемологическое» возражение

Пилат: Это недурной ответ. Но ты согласишься, что если метафизическая теория ведет к скептическим выводам, если из нее следует невозможность познания, то с точки зрения здравого смысла это плохая теория. Познание существует, и если из метафизики следует противоположное, то это плохая метафизика.

[98] Alston, *A Realist Conception of Truth*, 2001, p. 51 ff.

[99] Blanshard. *The Nature of Thought*.
Vol. 2, 1939. p. 268-269.

[100] Платон, *Тезет*, 201c-d; ср. Менон 97c-99c. Приписки, по которым сам Платон отгадывается от этого определения, связаны с ребенком-слепиком фригийского "лорос" и не могут быть признаны основательными. Ср. Васильева Т.В. Комментарии к курсу истории английской философии. 2008. с. 550-553.

Иешуа: Как же не согласиться, игемон.

Пилат: И при этом ты говоришь, что убеждение истинно, если оно соответствует реальности. Допустим, так. Подойди-ка сюда, у меня тут чертежный песок. Давай для наглядности обозначим истинное убеждение литерой **x**, а факт, которому оно соответствует — **F**. Тогда получается, что, чтобы знать **x**, мы должны знать, что **x** соответствует **F**. Но «**x** соответствует **F**» — это новое суждение. Назовем его **y**. Чтобы оно было истинным, оно тоже должно соответствовать своему факту — тому факту, что **x** соответствует **F**; назовем этот новый факт **F2**. Значит, чтобы знать **y**, мы должны знать, что **y** соответствует **F2**, где «**y** соответствует **F2**» — это опять новое суждение. И так далее. Получается, что теория соответствия ведет к регрессу в дурную бесконечность. [99] И это как раз делает познание невозможным.

Иешуа: Это сложное возражение, но мне оно не кажется верным. Кто возражает как ты, игемон, тот говорит, что, чтобы знать **x**, мы должны знать, что **x** — истинно. Но ведь это не так: знать — это просто иметь истинное обоснованное мнение; так говорит афинянин Платон, [100] лучше которого, пожалуй, никто о знании не сказал. Если я полагаю, что твой секретарь сидит слева от тебя, на том основании, что просто вижу это, и твой секретарь действительно сидит по твою левую руку, то этого уже достаточно, чтобы утверждать, что я это знаю. Нет нужды дополнительно требовать, как ты это делаешь, чтобы я вдобавок точно знал о том, что это мое убеждение истинно. Различие, которое упущено в твоём возражении, — это различие между знанием и знанием об этом знании; это различие тонкое, но очень важное. Теория соответствия не исключает возможность знания, она исключает возможность абсолютно достоверного знания — но где нам с тобой, игемон, взять теорию, которая не только пообещает такое знание, но и сдержит свое обещание?

Пилат: Что ж, это ловко. Но, я вижу, тебе еще есть что сказать?

Иешуа: Истинно так, игемон. Я, во-вторых, не уверен, что указанная тобой бесконечность действительно дурна. В рамках познания мы ведь действительно потенциально бесконечно можем уточнять наши знания, но прагматические основания велят нам остановиться там, где это разумно сделать в каждом конкретном случае. Это не значит, что корреспондентская теория с необходимостью ведет к прагматизму в отношении познания, но они могут дополнять друг друга.

Пилат: Но не оказывается ли корреспонденция тогда просто какой-то волшебной силой ума дотягиваться до реальности?

Иешуа: Не вижу тут волшебства. Мы не находимся вне мира, а значит, связаны с ним тысячью нитей, пусть иногда и незримых. Одной из них является корреспонденция убеждений и фактов. Тут все зависит от того, как именно понимать корреспонденцию. Мы с тобой, игемон, уже говорили, что одни мудрые люди понимают ее через причинность, другие — через изоморфизм, третьи — через конвенцию. Но если причинность — это волшебство, то вся физика волшебна. Если изоморфизм — это волшебство, то эллинские геометры — маги. Если конвенция — волшебство, то я уж и не знаю, что значит это слово!

§2.1.7.3. Факты?

Пилат: Поаккуратнее, бродяга! Если я даю тебе говорить, это еще не значит, что я буду терпеть твою дерзость. Помни об этом и скажи: если корреспонденция не кажется тебе загадкой, то что ты скажешь о фактах? Существуют ли факты? Доступны ли они нам?

Иешуа: Почему нет? Ты, игемон, упомянул здравый смысл, он вполне определен в этом отношении.

Пилат: Да, но что делает факт доступным? Мы получаем доступ к фактам только через язык. Факты потому, могу сказать я, есть лингвистические конструкты, такие же как и суждения. У них одна природа — языковая.

Иешуа: В твоём рассуждении, игемон, боюсь, нет следования между посылками и заключением.

Из того, что мы имеем доступ к фактам только через описание фактов, не следует, что факты и их описания имеют одну природу. Со своей стороны, я могу привести конструктивный аргумент в пользу утверждения о различии их природы. Это различие попросту легко обнаружить: из стакана с водой, стоящего перед нами на столе, можно, например, пить, а из его описания — нельзя. Опыт взаимодействия с фактами и с их описанием различен.

Пилат: Однако и из того, что различие фактов и их описаний имеет место, не следует, что это различие касается их природы. И факты, и описания их, скажу я, могут иметь общую, идеальную или лингвистическую природу, но при этом различаться по форме. Что ты на это мне ответишь?

Иешуа: Допустим, ты прав, и следования тут нет. Но тогда мы просто попадаем в тупик: каждый из нас привел по конструктивному аргументу в пользу своей позиции, но в обоих этих аргументах, похоже, обнаруживается отсутствие следования. Каждый остается при своем; я — при теории корреспонденции.

§2.1.7.4. Теоретико-модельный аргумент

Пилат: Справедливо, хоть ты опять забываешься. Кто-то еще хочет возразить?

Анна: Я скажу, игемон, если ты позволишь.

Пилат: Говори.

Анна: Ребе Илларион Патнэм сказал: классификация теорий истины на корреспондентскую, когерентную, прагматическую и дефляционистскую — это катастрофа. [101] Все эти термины сбивают с толку. В частности, что такое корреспонденция? Видимо, такие как ты, бродяга, считают, что корреспонденция представляет собой некое уникальное отношение между фактическим положением дел и его описанием. Но допустим, что у нас есть два различных описания, две теории, **к** и **л**, относительно некоторого положения дел. Каждая из них полностью соответствует наблюдаемым фактам, каждая дает верные предсказания, но **к** и **л** постулируют существование разного типа объектов. Раз в таких случаях корреспондентская теория не помогает нам

[101] Иешуа Вигео "Theories of Truth" на YouTube-канале Intellectum & сети OFAC.

выбрать между этими теориями, то она никуда не годится! [102]

Иешуа: Но почему же, добрый человек? Как метафизическая теория она не должна помогать делать такой выбор. [103] Было бы, конечно, хорошо, если бы она делала еще и это. Но если не делает, то это не грех. Кроме того, я не уверен, почему тут нельзя сказать, либо что объекты, постулируемые **ж**, и объекты, постулируемые **л**, — это одни и те же объекты, либо, если их различие является посылкой рассуждения, что это просто теории про разные объекты. Кроме того, этот довод не опасен для теорий в духе Остина, где отрицается требование единственности и уникальности корреспонденции, природой которой является простая конвенция.

(Анна хочет возразить, он явно недоволен простодушным невежеством Иешуа. Но Пилат прерывает его.)

Пилат: Я спрашивал, ты отвечал. Суд находит твои ответы неразумными. Но они находятся в рамках римского закона. Мы не предаем смерти за глупость. Однако суд еще не окончен. Я испытываю тебя своей теорией — посмотрим, как ты будешь отвечать. Если ты и тут не будешь говорить преступно, то тебя испытают мои помощники: Аффраний, секретарь и Марк. Ты понял меня, бродяга?

Иешуа: Да, игемон.

§2.2. Когерентная теория

§2.2.1. Бланшард: сильная когерентность

Пилат: Начну. Брэнд Бланшард из Охиума учил меня когерентной теории истины. Он говорил, что мыслить — значит искать понимания. Мы желаем постичь то, что нам неизвестно, и поставить это в некоторое отношение к тому, что нам известно, достичь систематического, и в идеале — полного и исчерпывающего взгляда на мир. Таким образом, мы ищем такой системы знаний, которая в пределе была бы неотличима от самого мира. Но неотличимая от мира система не может быть ничем иным, как самим миром. Это идеалистический аргумент. Ты, вижу, хочешь спросить: что если удовлетво-

[102] Putnam, *Models and Reality*, 1983; Маеева. *Философия Х. Патиэма*, 1996. с. 104-119; Маеева. *Язык, онтология и реализм*, 2011. с. 239-242; Дюхоазе. *Прагматический реализм Х. Патиэма*, 2013. с. 19; Цашцев. *Семантическая избыточность*, 2016.

[103] Очень важно различать верификационизм как эпистемическую теорию и корреспондентскую теорию истины как метафизическую доктрину. Первая ведет к антиреализму, вторая — к реализму.

рение этого желания даст нам систему убеждений, которая не будет соответствовать реальному миру? Отвечаю: если мы представляем мысли и вещи как находящиеся только во внешнем, поверхностном отношении, то, когда мы приведем мысли в систему, это, действительно, еще не даст нам знания вещей. Но такое понимание отношения мысли и предмета основано на неправильных аналогиях, с помощью которых мыслят знание. Его представляют как копию некоего оригинала. Мы же учим, что мыслить вещь — значит до определенной степени погрузить саму эту вещь в сознание. Если бы это было не так, то нельзя было бы надеяться преодолеть скептицизм, который растет из предположения о том, что суть знания — в копировании, ведь любая копия всегда чем-то отличается от оригинала, и точное знание было бы невозможно. Но прогресс великой римской науки показывает нам, что мнение скептиков безосновательно. Поэтому нужно признать, что слово «истина» значит «приближение мысли к реальности». Ее мера — расстояние, которое мысль преодолела на пути к идеальной системе. Мера истины опыта в целом — это мера систематичности, которой мысль достигла. Суждение истинно, если оно принадлежит к идеальной системе, если оно с ней когерентно, или согласованно. В полностью когерентном знании каждое суждение будет следовать из всей остальной системы и логически влечь эту систему за собой. Такова природа истины и природа реальности, потому что они в пределе суть одно. Конечно, мы можем ошибаться в том, что некое суждение действительно принадлежит идеальной системе. Но это лишь значит, что мы должны быть осторожны в исследовании и скромны в речах. [104]

Иешуа: Это интересно, игемон, но я пока вот чего не понял: все-таки много истин, или она одна? С одной стороны, кажется, одна, ведь истина состоит в полноте и тотальности. С другой, ты говорил и об истинности отдельных суждений. Тогда истин вроде бы получается много.

Пилат: Это спор о словах. Для практических нужд

[104] Blanshard, *The Nature of Thought*.
vol. 2, 1939, ф. 260-303.

мы используем слово «истина» так, для теоретических и точных — иначе. Истина отдельного высказывания определяется через его соответствие с актуальным знанием. И истина этого знания как целого должна быть измерена приближением этого знания к абсолютной системе.

Иешуа: Ты говоришь о приближении знания к идеальной системе. Но если знание должно соответствовать какому-то внешнему по отношению к нему идеалу, то не вернулись ли мы обратно к корреспонденции?

Пилат: Хитро, но нет: наше знание не копирует систему, а становится ей; сближение актуального знания и идеальной системы — не внешнее, а внутреннее отношение.

§2.2.2. Критика когерентной теории. Аргумент двух систем

Иешуа: Главным аргументом против когерентной теории истины, я думаю, будет аргумент двух систем. Он звучит так: пропозиция может принадлежать к некоей когерентной системе, не будучи истинной... [105]

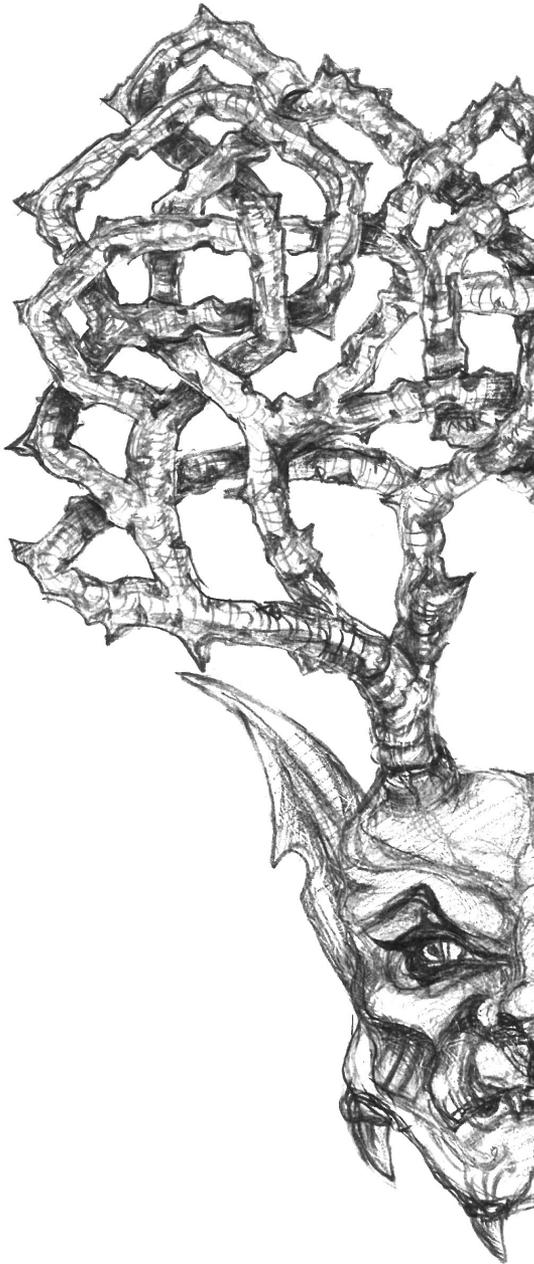
Пилат: Вот так аргумент! Ты тут просто сказал: ты, Бланшард, не прав!

Иешуа: Позволь мне закончить, игемон. Вот почему: когерентных систем убеждений может быть несколько, а коль скоро природа истины есть когеренция, то наша теория не предоставляет возможность выбрать между двумя системами. Тогда, допустим, суждение **S** может истинным и ложным одновременно, если оно принадлежит одной системе и не принадлежит другой. Скажем, в нашем мире ложно, что афинянин Сократ был софистом, но это истинно в мире пьесы его соотечественника Аристофана «Облака».

Пилат: Но когерентная теория не утверждает, что любая когерентная система истинна. Она прямо утверждает, что такая система только одна: полная, идеальная система знания. Мир Аристофана не является таковой.

Иешуа: Но почему, игемон, не может быть нескольких полных систем?

[105] Russell. *On the Nature Truth*. 1907.



[106] Blanshard. *The Nature of Thought*.
Vol. 2, 1939. p. 275 - 279.

Пилат: Их сосуществование, бродяга, было бы просто невозможно. Допустим существуют две разные системы, равным образом объемлющие все имеющиеся в мире факты. Если это разные системы, а факты в них одинаковые, то они должны отличаться чем-то помимо фактов. Единственное, чем они могут отличаться — это структурой: у первой системы будет структура **A**, у второй — **B**. Но того факта, что у второй системы структура **B**, нет в первой системе, а того факта, что у первой системы структура **A**, — нет во второй. Поэтому ни одна из них на самом деле не объемлет все факты. [106]

Иешуа: Это не лишено смысла. Но почему в первой системе нет факта относительно структуры второй системы, и наоборот? Ведь такой факт о другой системе может содержаться даже в неполных системах.

Пилат: Ты, несчастный, опять ничего не понял — а все потому, что все еще держишь в уме различие фактов и суждений. Давай я скажу это на твоём языке. В полной системе истинных суждений **A** есть суждение (1) «эта система имеет структуру **A**», а в полной системе истинных суждений **B** есть суждение (2) «эта система имеет структуру **B**». Суждение (1) не может принадлежать **B**, потому что там оно будет ложным, а система **B** есть система истинных суждений. То же верно и для суждения (2) и системы **A**. А это делает обе эти системы неполными.

Иешуа: Вот как! Это более хитрое возражение, чем твоё первое. Однако меня волнует, что высказывание «эта система имеет структуру такую-то» двусмысленно, потому что содержит выражение «эта система», которое может значить две разные вещи. Оно может значить «та система, в которой сейчас употреблено это выражение». А может быть так, что слова «эта система» имеют в полной системе истин четкое фиксированное значение и в рамках этой системы значат только, например, «система **A**».

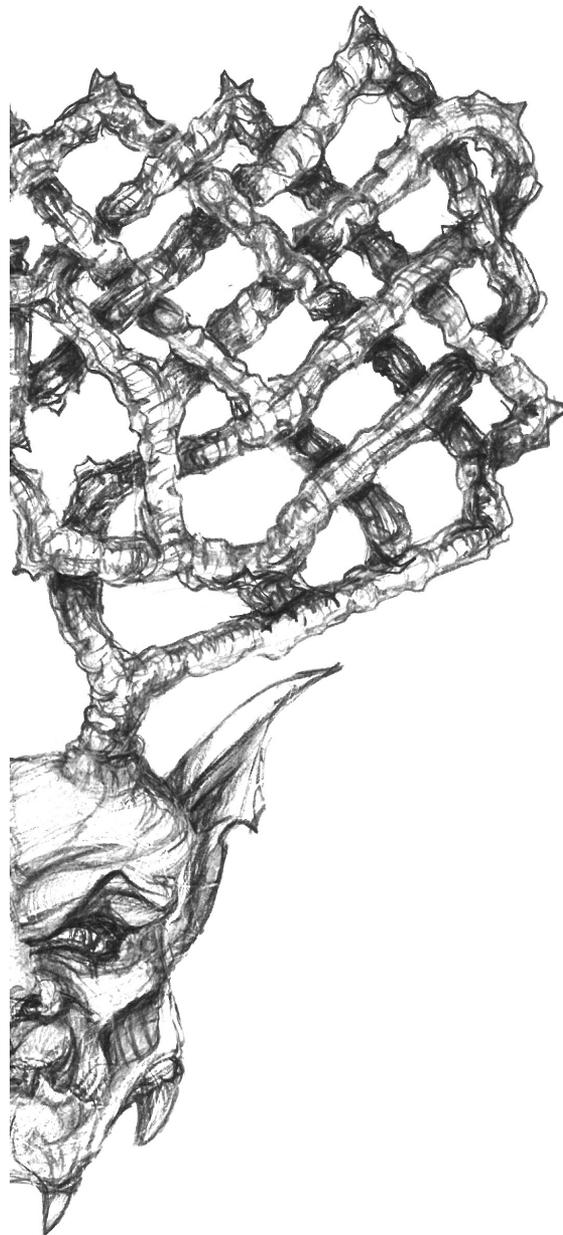
Пилат: Я думаю, что мы должны выбрать второй

вариант, так как термины в любом рассуждении должны быть строго определены и не должны менять своего значения в рамках одного рассуждения.

Иешуа: Хорошо, давай зафиксируем значение этого выражения. В системе **A** выражение «эта система» мы будем понимать как имя, обозначающее систему **A**. Тогда выражение «Система **A**» материально эквивалентно выражению «эта система»: всегда, когда сказано первое, на его место может быть поставлено второе без изменения смысла и значения высказывания. В системе **B** выражение «эта система» будет именем системы **B**. Чтобы впредь не путать, давай говорить об **A** «эта система-1», а о **B** — «эта система-2». Тогда в **A** содержится суждение (1*) «Эта система-1 имеет структуру **A**», а в **B** — (2*) «Эта система-2 имеет структуру **B**». Тогда ничего не мешает нам сказать, что (1*) принадлежит также и **B**, так как оно эквивалентно суждению «**A** имеет структуру **A**», а все эквивалентные суждения следуют друг из друга. То же верно и для (2*) и системы **B**. Эти истины содержатся в обеих системах. Тогда у нас будут две полные системы с разной структурой, и когерентная теория не сможет сделать между ним выбор. Согласен ли ты с этим?

Пилат: Проклятье. Ну, допустим, согласен.

Иешуа: Теперь рассмотрим предположение, согласно которому значение выражения «эта система» не является жестко фиксированным. Выражение «эта система» относится к той системе, в которой оно содержится: оно представляет собой функцию, которая сопоставляет высказывание системе, внутри которой оно находится. Но тогда не может быть и одной полной системы. Допустим, что существует система **C**, подсистема системы **A**. **C** — не полная система. Но неполная система — это тоже система. Допустим, в **C** содержится суждение (3) «эта система имеет структуру **C**». Принадлежит ли (3) системе **A**? Если оно принадлежит системе **A**, то оно ложно, так как система **A** имеет структуру **A**, а не **C**. **A** — система истинных суждений, ей не может принадлежать ложное суждение. Значит, (3) не мо-



жет принадлежать системе **A**. Но если оно не принадлежит системе **A**, то оно тоже ложно, так как **A**, по предположению, выражает всю совокупность истины. Но, по допущению, **C** есть подмножество **A**, и все суждения **C** входят в **A**. Суждение (3) входит в **C**, значит, оно входит и в **A** и, по определению **A**, является истинным. Эта линия рассуждения тоже приводит нас к противоречию. Значит, даже одной полной системы не может существовать, если мы допускаем в нее такие контекстно-зависимые выражения.

Пилат: Лихо. Но что мешает Бланшарду сказать, что в случае **C** и **A** слово «система» используется в разных смыслах?

Иешуа: Думаю, что слова «система» в выражениях «система **A**» и «система **C**» имеют разные коннотации, но все же Бланшард, как я тебя понял, не запрещает нам говорить о неполных системах. Отвечая на довод про пьесу, ты сам говорил о таких системах. Для любой когерентной системы (хотя когерентист считает, что вполне когерентная система может быть только одна) верно, что она развивается экстенсивно, то есть в нее постоянно включаются суждения, и ни в один момент ее развития никакое суждение, однажды попавшее в систему, не может быть из нее исключено. Но если так, то это значит, что система нашего знания на этапах, предшествующих финальному, хотя еще и была неполной, но все-таки уже была системой.

Пилат: Хорошо. И все же я не убежден. Ты говоришь, что, по предположению, значение выражения «эта система» зависит от того, где оно использовано. А между тем у нас тут два разных контекста: **A** и **C**. Изменение контекста ведет к изменению значения, т.е. в рамках **C** в выражении (3) «эта система имеет структуру **C**» «эта система» значит «**C**», а в рамках **A** — «**A**». Это значит, что это два разных суждения, и парадокса не возникает. В первом случае указанное выражение просто не будет отсылать к **A**.

Иешуа: В отличие от случая двух систем, тут высказывание (3) автоматически принадлежит и к **C**,

и к **A**, так как **C** — это подсистема **A**. Если мы в принципе допускаем подсистемы в полной системе, то невозможно отрицать, что (3) — это одно и то же суждение что в **A**, что в **C**. Оно, быть может, отличается на уровне смысла, что и делает его то истинным, то ложным. Но оно само, как факт, меняться не может.

Пилат: Мы можем тогда снова вернуться к предположению, что значения выражений типа «эта система» жестко зафиксированы. В таком случае (3) в **C** эквивалентно суждению «**C** имеет структуру **C**», а (3) в **A**, которое я буду называть (3*), эквивалентно суждению «**A** имеет структуру **C**». Тогда получается, что (3*) ложно и просто не принадлежит **A**. Это позволяет избежать разрушения системы, потому что мы опять имеем дело с двумя разными суждениями.

Иешуа: Но тогда мы возвращаемся к возражению от двух систем. Допустим, жесткая фиксация значения выражения «эта система» позволяет тебе заблокировать мое рассуждение против существования единственной полной системы истин тем образом, каким ты сейчас это пытался сделать. Но тогда в случае (1*) и (2*) мы также должны понимать выражение «эта система» как жестко зафиксированное, и тогда, как я показал выше, а ты, игемон, согласился, у нас будет две полные системы, что недопустимо для твоей теории.

Пилат: Хорошо, пусть систем будет две. Но уверен ли ты, что нас должна волновать проблема выбора между ними? Кажется, что это эпистемический вопрос, а не онтологический.

Иешуа: В данном случае нет. Онтологически нет фактов, которые позволили бы предпочесть одну из них другой. Даже Бог не смог бы этого сделать, уж поверь мне. А это ведет к тому, что возможно суждение, которое одновременно будет и истинным, и ложным, потому что одной системе оно принадлежит, а другой — нет.

Пилат: Когда Анна критиковал тебя с помощью довода Патнэма, ты сказал, что нельзя метафизические тезисы ругать с помощью эпистемологических

[107] Аргумент двух систем является структурным отражением теоретико-модального аргумента Пятиэма (см. § 2.1.7.4).

[108] Peirce, Moore, Baldwin J. Truth and Falsity (1) and Error (2). 1902. P. 716-720.

[109] James. Pragmatism, 1907. P. 201.

доводов. А теперь ты сам поступаешь именно так. Нехорошо, бродяга!

Иешуа: Так ведь у корреспондентской теории нет эпистемических обязательств, она ничего не говорит о познании. Твоя же теория говорит о знании много, вспомни свою собственную речь!

Пилат: Ну не то, чтобы это была моя теория, но я принимаю твои слова. Тогда пусть далее говорит Афраний, а ты отвечай.

Иешуа: Да, игемон. [107]

§2.3. Эпистемические теории

What we say is here already true in advance of special verification...

James

Афраний: Я скажу как раз о тех теориях, которые связывают истину и знание. Люди моего ремесла придерживаются обычно одной из трех теорий истины. Все три теории объединяет следующий тезис: истина — это эпистемически нагруженное понятие. Поэтому теории такого типа иногда называются эпистемическими. Их сторонники считают, что истина неразрывно связана со знанием и обоснованием. Именно это отрицают сторонники корреспондентской теории, которую ты, разбойник, защищаешь: вы считаете, что нечто может быть истинным и без того, чтобы мы могли об этом узнать. Первая из наших теорий утверждает, что истина — это «согласие абстрактного положения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование будет стремиться привести научное убеждение». [108] Истина есть свойство пропозиций, которые эти убеждения выражают. Эту теорию мы называем теорией предела. Вторая теория исходит из отрицания подобной онтологии истины. Ее сторонники утверждают, что истина — это не свойство суждения, а событие, которое происходит с некой идеей. Это событие — процесс подтверждения, подкрепления, проверки и усвоения идеи. [109] Так как эта теория говорит об идеях, мы называем ее психологической теорией. Эти две теории также называются «прагматическими»: Карл Пирс и Вильгельм Джеймс, от которых нам известны

эти теории, зовутся прагматистами. Третья теория, излагаемая часто большими конспираторами, состоит в том, что частью понятия истины является то, что обычно нашей целью является вынесение истинных суждений, [110] а высказывание истинно тогда и только тогда, когда не обнаруживается таких положений дел, которые исключаются содержанием этого высказывания, и ложно, когда хотя бы одно такое положение дел обнаружено. [111]

Эту теорию называют верификационистской теорией истины. Ее иногда тоже называют прагматической, хотя ее автор, Михаил Даммит, учивший в Оксонии, сам себя прагматистом не считал. Расскажу о каждой из них.

§2.3.1. Пирс и Патнэм: Истина как согласие с пределом исследования

Афраний: Пирс приходит к своей теории истины, пытаясь прояснить понятие реальности. Кажется, что самое близкое к нам, то, с чем мы должны быть знакомы непосредственно, т.е. реальное, есть нечто, черты чего независимы от того, как их представляет кто бы то ни было. Однако реальное — не единственная причина возникновения у нас убеждений, поэтому встает вопрос о том, чем отличаются убеждения о реальности, т.е. истинные убеждения, от убеждений о фикции, т.е. от ложных убеждений. В строгом смысле идеи истины и ложности принадлежат только и исключительно научному методу установления мнения. Наука работает, исходя из надежды приблизиться к истине, и действительно шаг за шагом к ней приближается. А истина есть то мнение, которому суждено быть в конце концов признанным всеми, кто производит исследование. Поэтому истина — это такое мнение, которое никем не будет опровергнуто — возможно, только уточнено, — и потому никогда нас не подведет. Объект, отраженный в этом мнении, и есть реальность. Поэтому реальность независима от мысли отдельного человека, но не от мысли всего исследовательского сообщества в целом. Истинное убеждение одновременно соответствует реальности и принадлежит пределу исследова-

[110] Даммит, Истина, 1998.

[111] Rumfitt. Michael Dummett's "Truth". 2013. P. 101.

[112] Peirce. How to Make Our Ideas Clear.
W3: 257-276.

[113] Патнэм. Разум, истина и история, 2002.
с. 70-102.

[114] Там же, с. 14-37

ния. [112] Достопочтимоу Анне будет, быть может, интересно узнать, что понятие предела научного исследования было переосмысленно ребе Патнэмом в понятии идеальных условий проверки. [113] Он полагает, что суждение истинно, если и только если оно может быть подтверждено в идеальных эпистемических условиях, и ложно, если в таких условиях может быть подтверждено его отрицание. Истинность зависит не от конкретного обоснования, но от возможности обоснования. Отрицание необходимой связи между обоснованием и истиной ведет, согласно Патнэму, к метафизическому реализму, который защищает полную независимость реальности от сознания. Из такой независимости следует возможность тотального скептицизма: если реальность независима от ума, то все наше знание может оказаться ложным. [114] Иных способов связать ум и реальность, кроме как связать истину и обоснованность, Патнэм не признает.

§2.3.2. Джеймс и Рорти: Психологическая теория истины

Афраний: Теперь скажу о психологической теории, которую создал Вильгельм Джеймс. Его подход состоит из следующих элементов: (1) доктрина воли к вере; (2) доктрина старых истин; (3) тезис об удовлетворении; (4) тезис практических следствий. Доктрина воли к вере гласит, что часто, если не всегда, мы находимся в ситуации, когда рационально обнаруживаемых свидетельств недостаточно для того, чтобы принять или отвергнуть некое убеждение, и при этом мы не можем просто отложить выбор между этими альтернативами и должны принять то или иное решение, потому что нам надо действовать здесь и сейчас. Единственным основанием для выбора тут является наша вера, которая определяет нашу волю в пользу принятия или отвержения убеждения. Доктрина старых истин помогает понять, почему в том или ином случае воля может подсказать нам принять или отвергнуть некое убеждение. Она утверждает, что некоторое новое убеждение, для того чтобы быть принятым, должно быть согласовано с набором

убеждений, которые уже приняты. В случае несоответствия мы должны либо изменить наши убеждения, либо отвергнуть новичка. В выборе между этими альтернативами нам помогают элементы (3) и (4). Тезис об удовлетворении гласит, что принятое в качестве истины убеждение должно помогать нам удовлетворять наши потребности, во всяком случае в долгосрочной перспективе. Тезис практических следствий гласит, что понимание какой-то мысли возможно только благодаря рассмотрению событий, причиной которых является предмет этой мысли. Иными словами, Джеймс связывает мысль и реальность, но не через корреспонденцию, а через проверку этой мысли. Таким образом, истинность некоего убеждения ставится в зависимость от нашего волевого решения, от когеренции с уже принятыми в качестве истинных убеждениями, от способности убеждения быть нам полезным и от проверки его надежности на опыте. Истина — это не застывшее свойство идеи, это то, что с идеей случается в процессе ее проверки и принятия. В этом смысле истина не статична и постоянно меняется, как и сама реальность. Большим достоинством этой теории является тот факт, что она объясняет не только то, что есть истина, но и то, почему мы к истине стремимся.

Иешуа: Связь мысли и реальности через событие проверки — это толково. Но разве можно таким образом проверить глубоко абстрактные идеи — например, положения математики или законы логики?

Афраний: В этом вопросе Джеймс согласен с Юмом: нужно различать истинность убеждений о внешней реальности и истинность убеждений об отношении идей. Математика и логика работают с последней. Мы сравниваем одни логические идеи с другими и упорядочиваем их в системы. Это упорядочивание не нуждается в непосредственной проверке: если мы правильно упорядочили идеи, то получили истину.

Иешуа: Не получается ли тут круга: разве правильность упорядочивания идей не зависит от истины, которая тут через них определяется?

[115] James, *Pragmatism*, 1907. p. 209

[116] Там же, p. 210

[117] Там же, p. 211

[118] Rorty, *True to Life: Why Truth Matters*
by Michael P. Lynch. 2005.

Афраний: Не обязательно. Мы можем понимать правильность тут как соответствие правилам, принятым в этой конкретной математической или логической системе, — скажем, принципу непротиворечия или правилам деления. При этом выбор самих этих правил может быть мотивирован уже чисто прагматическими соображениями.

Иешуа: Но при этом математические истины он считает тоже относительным и допускающими переосмотр?

Афраний: Тут, признаюсь, не все ясно. Джеймс прямо говорит, что истинность убеждений, касающихся отношений между идеями, носит абсолютный и безусловный характер. [115] Однако как это стыкуется с его общей теорией истины, неясно. Другая трудность состоит в самой природе математического знания. С одной стороны, Джеймс утверждает, что истинность математических положений зависит от того, как мы упорядочили наши идеи. [116] С другой, буквально в том же месте он утверждает, что правила математического мира, следующие из самой структуры нашего мышления, носят по отношению к нашей воле принуждающий характер, такой же как и данные чувственного опыта. [117] Как согласовать эти утверждения в рамках теории Джеймса, я не знаю, однако мы могли бы вместо того, чтобы связывать математику с глубинами нашего мышления, утверждать конвенциональность ее природы.

Иешуа: Могли бы.

Афраний: Это было бы в духе Рикардуса Рорти из Нового Эборака, который радикализировал подход Джеймса. Поскольку у последнего истина оказывается неотличима от обоснования, то Рикардус предложил вообще отказаться от истины как от лишнего слова, оставив одно лишь обоснование. Лучшее, на что годится понятие «истина», — это использование его в качестве похвалы для того, что мы одобряем. Поэтому нам не нужна какая-то специальная философская теория истины. [118]

Иешуа: Но разве не говорим мы иногда: «это обосновано, но, возможно, не истинно»?

Афраний: На это Рорти бы ответил, что термин «истина» в таких выражениях используется только для того, чтобы показать, что все приводимые нами обоснования являются успешными доказательствами только для некоторой конкретной аудитории, и возможно, что для другой, более внимательной и образованной аудитории, то, что мы подаем как обоснование, не будет обосновывать то, в пользу чего мы его приводим.

§2.3.3. Даммит: истина и верификация

Афраний: Если Джеймс, Рорти и Патнэм исходили в конечном счете из идей Пирса, то третья эпистемическая теория истины, созданная оксониенцем Михаилом Даммитом, исходит из идей другого великого логика, Гудилуба Фреге из Изны.

Каиафа: Опять ты, Афраний, тащишь в свой рассказ врага нашего народа! Впору уже и на тебя жаловаться игемону!

Афраний (не обращает на Каиафу внимания): Фреге считал истину и ложность двумя абстрактными объектами, которые являются значениями предложений. Даммит заметил, что Фреге не может обоснованно утверждать, что, определив Истину и Ложь как референцию предложений, он тем самым полностью объяснил эти понятия и способ их употребления. Ведь он не указал, с какой целью мы вообще используем понятие «истина». Фреге словно бы задал правила настольной игры, указал, какие положения фишек в ней считаются выигрышными, а какие — проигрышными, но не определил, что наша цель — выиграть. Целью введения истины и ложности как значений предложений или высказываний, говорит Даммит, является то различие, которое они позволяют провести между двумя классами положений дел. Каждое высказывание **S**, если оно не является двусмысленным или туманным, делит все возможные положения дел на два класса. Для положений дел первого класса характерно, что (1) высказывание **S** исключает возможность их обнаружить; (2) если некто утверждает **S** и при этом рассматривает одно из положений дел первого класса как то, которое возможно обнаружить, то мы сочтем, что он либо

заблуждается сам относительно смысла утверждаемого им высказывания **S**, либо хочет ввести в заблуждение свою аудиторию. Для положений дел второго класса характерно, что высказывание **S** не исключает возможность их обнаружить. Если обнаруживаются положения дел первого класса, то **S** ложно. Если положения дел первого класса не обнаруживаются (то есть все положения дел, с которыми мы сталкиваемся в опыте, — второго класса), то **S** истинно.

Я вижу, что ты, бунтовщик, не поспеваешь за моей мыслью, поэтому, так и быть, помогу тебе примером. Возьмем высказывание «Иешуа есть царь Иудейский». Содержанием этого высказывания будет содержание его возможного утверждения. Содержанием же этого утверждения будет набор ожиданий, который мы с ним связываем или предписываем другим связывать. Содержание же ожиданий определяется набором положений дел первого класса, то есть положений дел, появление которых в нашем опыте удивило бы нас. [119] Так, людей, считающих, что ты есть царь Иудейский, весьма бы удивило то положение дел, что ты — бродячий философ. Эта ситуация исключается тем утверждением, что ты — царь. Если некто принимал бы и это утверждение, и то, что ты — бродячий философ без кола и двора, то любой разумный человек счел бы это примером заблуждения или необычного употребления слов, ведь обычно цари не бродят по улицам, смущая народ, а живут во дворцах.

Иешуа: И все же это не значит, что цари не могут быть бродячими философами и могут не жить во дворцах. Возможно, твои ожидания тут, добрый человек, — это просто набор расхожих мнений и предубеждений. Но оставим это, я понимаю, что ты хочешь сказать.

Пилат: Но нам ведь, бродяга, важно не столько понимаешь ли ты сказанное, сколько вынужден ли ты с этим согласиться. Есть ли тебе что ответить на слова Афрания, или ты признаешь, что в истине до того ни черта не разумел?

[119] Dummett. *What Is a Theory of Meaning?* 1976.

§2.3.4. Критика эпистемических теорий. Проблема Мура

Иешуа: Что ж, игемон, я отвечу. Я думаю, что несложно показать, что истина не сводится к обоснованию, ведь класс истинных суждений не совпадает с классом обоснованных суждений. Во-первых, ясно, что многие суждения, которые были приняты в качестве обоснованных в древние времена, сегодня уже не считаются таковыми. Так, египтяне верили, что земля плоская, а мы, евреи, открыли, что она шарообразная, и от нас это узнали греки, которые выдали потом слово Моше за свой платонизм. [120] Разве изменилась от того форма Земли? Ты скажешь, что мнение египтян просто не было обосновано, но они-то держались иной точки зрения на этот счет. А чтобы задать более сильное понятие «обоснования», чем культурно-ограниченное, нам нужно реалистическое понятие истины. Во-вторых, теория истины, как мне думается, должна объяснять тот факт, что случайно сделанное высказывание порой оказывается истинным. Представим, что я стою перед мешком с куриными яйцами, не зная, сколько их там. Я говорю: «их там пять». Потом, по подсчету, выясняется, что я сказал истину. Разве не странно считать, что это подсчет сделал мои слова истинными и что до того они истинными не были? В-третьих, допустим, что много лет назад мы с другом играли в коттаб. Мы играли долго и в свое удовольствие, так что счета не вели, а память у нас слаба. При игре было только двое нас. И вот суждение: «Иешуа попал в коттабий семь десятков раз». Ничто на свете, кажется, не сможет доказать или опровергнуть это суждение, при этом оно должно быть либо истинным, либо ложным (по закону исключенного третьего), ведь я либо попал ровно семь десятков раз, либо нет. [121] Вот три моих довода о том, что истина не сводится к обоснованности.

Пилат: Что касается твоего первого довода, то он кажется мне просто смешным: ты сам заметил, что мы можем просто признать мнение древних об обоснованности их ложных суждений ошибочным,

[120] Guthrie K.S. *Numenius of Apamea*.
Extant Works. P.2-3

[121] Moore. *Professor James' "Pragmatism"*,
 1907-1908.

а то, что сильное понятие обоснования должно покоиться на реалистическом понимании истины, ты не показал, а просто заявил. Второй же твой довод, по-моему, сводим к третьему: один говорит об истинности необоснованных суждений, а другой – об истинности суждений, которые не только не обоснованы сейчас, но будто бы и в принципе обоснованию не поддаются. Так что именно на последний мне хотелось бы услышать ответ. Что скажешь, Афраний?

Афраний: На эти слова есть два ответа: ответ Пирса и ответ Даммита. Пирс считал, что нет оснований полагать, что существует вопрос, который не могло бы решить достаточно упорное и длительное исследование. Нам действительно может быть безразлично, сколько раз ты попал в коттабий на прошлогодней игре. Но, уверяю тебя, случись нам с тобой исследовать эту проблему несколько часов в моей специальной комнатке для бесед, как все необходимые доказательства «за» или «против» твоего суждения будут собраны. Таким образом, твоя теория лишь запрещает исследования вопросов определенного типа без всякого на то основания. Даммит же считал, что в таких случаях, как твой, мы можем просто отказаться от закона исключительно третьего.

Иешуа: Ответ Пирса может быть лишь злой шуткой, а не серьезной философией. Ответ Даммита интереснее, но я не уверен, что вполне понимаю его основания: для отказа от такого важного принципа, как исключение третьего, нам нужны очень серьезные причины, а ты, добрый человек, их не привел. [122]

Пилат: Ну нет, на такие подробности у меня нет терпения. Спасибо, друг Афраний, но слово переходит дальше.

§2.4. Теория тождества

Секретарь: Теперь я буду говорить. Я испытываю тебя теорией истины как тождества. Этой теории когда-то придерживался твой Валлиец Берtrand, а перенял он ее от своего друга Георгия Мура из кантабригских грамматиков. [123] Говорят,

[122] Rumfitt, Michael Dummett's "truth," 2013. P. 102-104.

[123] Moore. *The Nature of Judgement*. 1899; Russell. *The Principles of Mathematics* 1903. См. Swanson, *Reburial of Nonexistents*, 2001.

[124] Фреге. *Мысль: логическое исчисление*, 2000. с. 326-328; Dodd, Hornsby. *The Identity Theory of Truth: Reply to Baldwin*, 1992.

что позже ее держался и тот самый Фреге, [124] но точно ли это так — этого я сказать не могу. В самом общем виде она выглядит так: для каждой пропозиции **p** верно, что **p** истинна, если и только если **p** — это реальность, или факт.

Иешуа: Признаюсь, добрый человек, что я удивлен. Неужели кто-то верит в такой абсурд?

§2.4.1. Мур, Хорнсби, Дэвид

Секретарь: Но это ничуть не абсурдно и даже вполне согласуется с самым здравым смыслом. Посуди сам: когда мы говорим о то, что, скажем, «игемон сидит на троне», то что именно мы имеем в виду? Судя по всему, мы пытаемся что-то сказать не о наших мыслях об игемоне, не об абстрактном выражении положения «игемон сидит на троне», не о лингвистической форме этой абстракции, но о самой реальности, самом факте, что игемон сидит на троне. Поэтому когда мы говорим, что истинно, что игемон сидит на троне, то имеем в виду, что сам факт «игемон сидит на троне» истинен. И именно потому, что я говорю о факте, об элементе реальности, одинаково доступном всем нам, ты, бродяга, вообще только и можешь меня понимать. Ведь если мыслить содержание высказывания «игемон сидит на троне» психологически, т.е. как мою мысль о том, что игемон сидит на троне, то совершенно неясно, как мы вообще понимаем друг друга, ведь содержание суждений тогда оказывается индивидуально: в моей голове оно одно, а в твоей, дурной, конечно, совсем другое. [125]

Иешуа: Как странно. Мне-то, добрый человек, казалось, что ровно эта последняя мысль стоит как раз за корреспонденской теорией истины, и она вполне с ее объяснением справляется. Но ты, видимо, не согласен?

Секретарь: Ничуть не согласен! Мы, сторонники теории тождества, считаем, что нет на свете учения хуже корреспондентской теории: полную ложность оно сочетает с мнимой очевидностью. От Гвиневер Хорнсби мне известно рассуждение, [126] которое не просто опровергает корреспон-

[125] Moore, *The Nature of Judgement*. 1899; Peirce, Moore, Baldwin J. *Truth and Falsity (1) and Error (2)*. 1902. p. 716-720.

[126] Hornsby, *Truth: the Identity Theory*. 1997. p. 4-6.

дентскую теорию, а показывает, что ее единственной альтернативой является теория тождества. Допустим, истина — это корреспонденция между мыслью и миром. Тогда эта корреспонденция может быть либо полной, либо неполной. Она не может быть неполной: если корреспонденция неполная, это значит, что эта мысль и мир соответствуют друг другу только в какой-то степени; но истина не может иметь степеней: мысль не бывает чуть-чуть истинной или очень сильно истинной; истина должна быть, если мне будет позволено такое сравнение, как смерть, — все или ничего! Если же корреспонденция между мыслью и миром полная, то они просто совпадают — тогда корреспонденция неотличима от тождества.

Иешуа: Но почему же мы не можем сказать, что истина — это совпадение мысли и факта в одном конкретном отношении? Вот, например...

Секретарь (перебивает его): Но в каком именно? Мы должны будем выбрать какое-то конкретное отношение, и далее все повторяется: если вещи в нем совпадают полностью — то они тождественны, если частично — то это не истина!

Иешуа: Не серчай на меня, добрый человек, но это, по-моему, опять странный аргумент. Ты говоришь, что две вещи не могут полностью совпадать в каком-то отношении без того, чтобы быть одной и той же вещью. А я вот не вижу такой проблемы. Посмотри на подбор плаща игемона. Разве он не в точности того оттенка, что вчерашнее вино, от которого еще гудит голова Афрания? Плащ и вино полностью совпадают в отношении цвета, но это не сделало их одной вещью. Факт и мысль могут совпадать так же: скажем, как я и предлагал, в отношении формы, или еще в каком-то ином.

Секретарь (недовольно): Я совсем не это имел в виду, я имел в виду вот что. Допустим, мы утверждаем, что истина есть дело некоего отношения между высказываниями и миром — например, соответствия. Тогда, чтобы знать высказывание «истинно, что **p**», мы должны знать, что это отношение имеет место. Но, чтобы знать само выска-

зывание «**p**», нам, кажется, вовсе не обязательно устанавливать наличие этого отношения: ты, бродяга, знаешь много истинных высказываний, но ведь ты не можешь сказать, что для того, чтобы их узнать, ты каждый раз усердно устанавливал соответствие. Вот и получается в твоей теории, что у «**p**» и «истинно, что **p**» разные эпистемические условия: можно знать одно, не зная другого, и наоборот. Но ведь это совсем не так: знать, что **p** — значит уже знать, что **p** истинно. [127]

Иешуа: Я не уверен, что вполне тебя понимаю. Но мне кажется, это твое возражение очень похоже на третье возражение игемона. [128] И я думаю, что ответ на него тоже похож на тот ответ. Да, я утверждаю, что знание отличается от знания о знании: знать «**p**» — не то же самое, что знать «истинно, что **p**». Можно обладать первым знанием, не обладая вторым. При этом я скажу, что каждый раз, когда я узнавал истину о том, что **p**, она была истинной именно в силу отношения соответствия, но вот мне самому об этом было знать необязательно. И последнее: допустим, что этот аргумент верен. Но почему он тогда не распространяется на тождество, ведь это тоже отношение? Его точно так же можно установить и при этом все еще сомневаться, истинно ли некоторое высказывание. [129]

Секретарь: Хорошо. Допустим, ты прав. Тогда предложу тебе другой аргумент. [130] Лучший путь к теории тождества — через наблюдение за тем, как работают изъяснительные придаточные предложения (вида «**S** верит, думает, считает и т.п., что **p**»), когда мы рассуждаем об истине и о фактах. Рассмотрим предложение «истинно, что **p**». Может показаться, что его логическая форма такова: «истинно что: **p**», где **p** — это предложение, а «истинно что» — это применяемый к этому предложению логический оператор вроде операторов отрицания, конъюнкции или дизъюнкции. Но теоретик тождества скажет, что такое понимание логической структуры этого выражения неверно. На самом деле выражение «истинно, что **p**» имеет логическую

[127] Там же, ф. 6.

[128] § 2.1, 7.2.2.

[129] Говорят, что проф. МГУ Белоцкий определял истину похотным образом. Везя семинар в аудиторном комплексе на Моховой, он подошел к окну, наскривал его указывал на видный в окне Крамль и говорил: "Вот она, объективная истина!". Под этим он имел в виду, что истина тождественна объективной реальности. Вот как можно изобразить первой главе марксистскую теорию отрицания! Правда, не совсем ясно, насколько эта истина соответствует действительности (Батыгин, Девиэно. Дело профессора Белоцкого, 1999; Солопов. Философские страдания и просветления..., 2016, с. 54; Корсаков. Академик Айзерман о Франкени и себе, 2017, с. 135; Философия, враль, ноги, 2007, с. 166-174).

[130] David, Truth as Identity and Truth as Correspondence, 2001, p. 685-687.

структуру «что **p** — истинно», где «что **p**» представляет собой имя пропозиции, выражаемой предложением «**p**», а «истинно» — это предикат, приписывающийся «что **p**». Такие выражения, как «что **p**», утверждаю я, всегда являются именно именами пропозиций — не только в таких выражениях, как «истинно, что **p**», но и, например, в таких, как «тот факт, что **p**». Есть у меня и аргумент в пользу этого: если это не так, то нельзя корректно формализовать следование типа: «игемон верит, что **p**»; «истинно, что **p**»; следовательно, «игемон верит в нечто истинное»; между тем интуитивно ясно, что следование тут есть. Если все сказанное верно, то становится возможно следующее рассуждение. Примем, что (а) «Истинно, что **p**, если и только если факт, что **p**». Эту посылку ты, думаю, отрицать не будешь: это просто здравый смысл, да и корреспондентисты говорят то же самое. Поскольку мы вскрыли истинную форму суждений вроде «Истинно, что **p**», то мы можем перейти от (а) к (b): «что **p** — истинно, если и только если что **p** — факт». А поскольку мы согласились, что «что **p**» — это имя пропозиции, мы можем, квантифицируя по именным местам, просто обобщить (b) до основного тезиса теории тождества (ТТ): «Для всякого **x** верно, что **x** — истинная пропозиция, если и только если **x** — факт».

§2.4.2. Критика теории тождества. Проблема лжи

Иешуа: Остроумно. Но ведь ты забыл указать на еще одно наше допущение при переходе от (b) к (ТТ): что выражения типа «что **p**» имеют устойчивую референцию — то есть всегда реферируют именно к пропозициям. Но я как раз с этим не согласен: я считаю, что в одних контекстах выражения вроде «что **p**» отсылают к пропозициям, в других — к фактам внешнего мира. Боюсь, что тебе будет непросто привести доводы в пользу устойчивости референции таких выражений.

Секретарь: Но ведь и ты не приводишь доводов в пользу своего сомнения в этой устойчивости!

Иешуа: Тут ты прав. Но у меня есть другой аргумент против твоей теории. Вот что главное: ка-

жется, что она не может объяснить существование лжи. Тождество мыслится как необходимое отношение, а высказывания могут менять свою истинностную оценку.

Секретарь: Некоторые теоретики тождества считают, что отношение тождества тут контингентно.

Иешуа: Тогда такая теория тождества говорит, что пропозиция существует вне зависимости от того, истинна она или ложна. Но факт, что **p**, не существовал бы, если бы пропозиция была ложной. Значит, факт, что **p**, не может быть тождественен пропозиции, что **p**.

Секретарь: Так можно доказать что угодно. Скажем, что мужа не тождественны женатым мужчинам. Допустим, Марк — муж Цецилии. Марк существовал бы, даже если бы не был мужем Цецилии. При этом возможно, чтобы у Цецилии не было мужа. Из этого не следует же, что Марк не тождественен мужу Цецилии, верно? Из этого следует, что тот, кто в действительности является мужем Цецилии, мог бы и не быть мужем Цецилии. Иными словами, если бы пропозиция **p** была ложна, то ее нельзя было бы правильно описать как «факт, что **p**» (так можно описать только истинные пропозиции), но сама она от этого не перестала бы существовать.

Иешуа: А как тогда описать ложные пропозиции?

Секретарь: Как не-факты. Это такие сущности, которые во всем похожи на факты, только не являются ими: например, «что стакан сделан из воды». [131]

Иешуа: Это интересно. Уверен, что можно придумать экстравагантную метафизику, которая бы обосновывала и это. Но что все-таки такое пропозиция, которая не факт? Мне казалось, что достижение теоретиков тождества состояло в том, что вы избавились от удвоения: вы получили возможность сказать, что когда я говорю об игемоне на троне, то говорю о факте, а не о какой-то таинственной сущности (мысли или чем-то таком), которая еще как-то особо связана с миром. А теперь оказывается, что одно удвоение вы просто поменяли на другое: вместо дуализма мысли и мира

[131] Там же, p. 688-690.

[132] Рассел, Проблемы философии. 2009, с. 98

у вас вышел дуализм мира и не-мира. Не хочу тебя рассердить, добрый человек, но старый дуализм мне нравится больше.

Пилат: А ну-ка постой, бродяга. Ты недоволен секретаревой теорией лжи, и, скажу, не без основания. Но какое нам дело до того, худа ли его теория лжи: мы-то хотели узнать, хороша ли его теория истины!

Иешуа: Но, игемон, не может быть хороша та теория истины, которая не является вместе с тем хорошей теорией лжи. Берtrand Валлиец сказал об этом, как раз отказываясь от теории тождества. [132] Да и ваш Аристотель говорил, что для противоположностей — одно знание: что объясняет движение, должно объяснять и покой, и хорошая теория света должна быть одновременно хорошей теорией тьмы.

§2.5. Дефляционизм

The view should be that truth is nothing.
Michael Devitt

Воланд (кричит с балкона): Браво, bravo! Вот и я всегда говорю, что самое тонкое место в теориях истины — это теория лжи!

Пилат: Я и забыл о тебе, дорогой Луций! Заходи скорее. Не хочешь ли присоединиться к нашей беседе?

Воланд: Благодарю. Охотно поучаствую в вашем поиске истины!

Пилат: Отвечай же, бродяга Назорей, ибо тебя испытывать будет сам сенатор Луций из благородного дома Плутонов.

Воланд: Мне, друзья, более всего по душе учение, которое люди называют дефляционизмом. Позвольте поведать вам о нем. Когда мы говорим «истинно, что император Тиберий есть владыка этого мира», мы имеем в виду лишь то, что император Тиберий есть владыка этого мира. Тем самым не предполагается, что это высказывание обладает некоторым особым существенным для него свойством «быть истинным» или что оно стоит в некой мистической связи с реальностью. Предполагается лишь то, что описываемое в нем положение дел имеет

место. В этом выражается центральный для всякого дефляционистского подхода тезис о «прозрачности истины». Иначе его можно выразить утверждением о том, что предикат «истинно» по существу ничего не добавляет к высказыванию, будучи ему приписан. Вот сейчас мы судим Иешуа. Если мы установим, что он виновен, то нам не придется дополнительно доказывать и иное высказывание «истинно, что он виновен». Тот факт, что значения у высказывания «**A**» и «истинно, что **A**», как видно из примера с императором, совпадают, и тот факт, что доказываются они одинаково, что видно из примера с доказательством вины, дают нам право утверждать, что высказывания «**A**» и «истинно, что **A**» просто эквивалентны. Такое полезное наблюдение за поведением слова «истина» позволяет нам работать с высказываниями так, как это делают в современной логике: заменять истинное высказывание на его истинностное значение и наоборот. Насколько я понимаю, впервые эта идея была высказана беспокойным стариком Фреге, хотя у него она и не легла в основание специальной теории.

Иешуа: То есть у твоих дефляционистов получается, что истина — это просто пустое, неинтересное понятие? Может, они предлагают совсем его упразднить?

§2.5.1. Рамсей: теория избыточности

Воланд: Не совсем. Прямо так думал, кажется, только Оттон Нейрат из Виндобоны. Кантабригиец Франциск Рамсей, с которого вся история дефляционизма по большому счету началась, впрочем, тоже склонялся к чему-то подобному. Он считал, что у убеждений есть т.н. пропозициональная референция, т.е. что каждое убеждение есть убеждение о чем-то, и это что-то представляет собой содержание этого убеждения. Кажется очевидным, что если человек убежден, что **A** есть **B**, и **A** действительно есть **B**, то его убеждение истинно. Проблема в том, что не все убеждения имеют форму «**A** есть **B**», поэтому эту очевидность проще всего обобщить так: «убеждение истинно, если это —



убеждение, что **p**, и при этом **p**». Ложь тогда мы определим так: «убеждение ложно, если это — убеждение, что **p**, и при этом не-**p**». Ты мог бы сказать, что мы тут используем «не-», отрицание, для определения лжи, и это круг в определении. На самом деле нет: у слова «ложь», скажу по секрету, есть два значения — отрицание и ошибка. Здесь мы используем первый смысл для определения второго. Говорят, что Рамсей считал, что добавление слов «истинно» и «ложно» избыточно по отношению к высказыванию, к которому они применяются: их всегда можно просто опустить, и мы ничего от этого не потеряем. Такая теория зовется теорией избыточности.

Иешуа: Это явно не самая удачная формулировка того, что ты хочешь защитить. Если я тебя правильно понял, то главное в этой теории то, что «истинно» и «ложно» всегда можно убрать без потери смысла. Но рассмотри такое выражение: «Все, что сказал Отец наш Даниилу, было истинно». Тут явно нельзя взять и опустить слово «истинно»: если мы так поступим, то останемся просто с неправильным, неграмматичным выражением: «Все, что сказал Отец наш Даниилу, было».

Воланд: Согласен, большинство дефляционистов это признает. Более того, знал об этой проблеме и сам Рамсей, и его теория истины на самом деле сложнее теории избыточности, которую ему так часто приписывают. [133] Более того, неясно, является ли вообще теория Рамсея дефляционизмом, а не радикальной версией корреспонденской теории: ведь он считал, что хотя мы и не можем описать корреспонденцию в общем виде, не исключено, что в каждом конкретном случае истинность высказывания обеспечивается именно его соответствием реальности (за исключением, возможно, тех случаев, когда высказывание является сложным: например, дизъюнкциям вряд ли соответствуют особые дизъюнктивные факты). А это значит, что, хотя сам термин «корреспонденция» Рамсей считал подозрительным, он признавал, что высказывания имеют корреспондентские по своей сути условия истинно-

[133] Рамсей. Факты и прогнозы. 2011, с. 146-147

[134] Field. Correspondence Truth, Disquotational Truth, and Deflationism. 2001. p. 485

сти. [134]

Иешуа: Захватывающе. Надеюсь, к тому же здравому выводу о корреспондентской природе истины в итоге придут и все остальные твои братья-дефляционисты?

§2.5.2. Стросон: перформативная теория истины

Воланд: Отнюдь! Например, Петр Стросон считал, что теорию истины нужно выстраивать просто из наблюдения за поведением слова «истина» в языке. [135] Именно это должно интересовать нас как теоретиков истины, а не условия, которые должны соблюдаться, чтобы наше использование слова «истина» было правильным. Ведь в языке слово «истина» употребляется и тогда, когда эти условия не соблюдаются. При этом Стросон не согласен с тем, что фраза «это истинно» является логически избыточной. Конечно, в языке есть множество способов утверждать, что **А** есть **В**, не произнося самой фразы «**А** есть **В**». Например, нас спрашивают «**В** ли **А**?», и мы отвечаем: «да». Вместо «да» мы могли бы сказать «это так», «это правда» или «это истина». В этих случаях мы используем слово «истина» и его производные как инструмент для сокращения выражений, потому что оно значит ровно то, с чем мы согласились. Мы также можем использовать слово «истина» и тогда, когда ближайший контекст разговора не подсказывает слушателю, что именно оно значит. Например, «то, что игемон сказал вчера, истинно». В этом высказывании нет информации о том, что вчера сказал игемон: «истина» здесь играет роль указания на некоторое и так известное слушателю обстоятельство. Такой анализ приводит Стросона к выводу: нам лишь кажется, что мы приписываем высказываниям статус «истина», тогда как на самом деле, используя это слово, мы делаем это неутвердительным перформативным способом. Примером похожего языкового явления будет приказ. Когда я приказываю тебе встать, я ничего не описываю, не отсылаю к некоторой реальности. Когда говорю, что «истинно, что ты стоишь», то я тоже ничего не описываю, я выражаю согласие и поддержку су-

[135] Strawson P. Truth. 1950. Мысли против подобного подхода см. в Devitt. The Metaphysics of Truth. 2001. p. 579

ждению «ты стоишь».

Иешуа: Мне кажется странным сам замысел такой теории. Какая разница, как мы употребляем слово «истина», если мы употребляем его порой неверно? Разве мы занимаемся лингвистикой, а не философией? Допустим, Стросон прав, и мы действительно употребляем слово «истина» так, как он описывает. В его теории нет ничего, что делало бы ее несовместимой с корреспондентским, когерентным или с эпистемическим подходом, так как те пытаются исследовать другой вопрос, а именно: что есть истина? Но даже если мы остаемся в рамках наблюдения за языком, мне кажется, очевидно, что можно обнаружить и другие способы использования слова «истина», помимо указанных Стросоном. Например, в логических выводах: «Если **A**, то **B**. Истинно, что **A**. Следовательно, **B**». Кроме того, мне приходит в голову еще такое соображение. По Стросону, сказать, что высказывание истинно — значит в конечном итоге выразить этому высказыванию поддержку. Но, кажется, не будет противоречивым такое суждение: «Хотя это и истинно, но я это не поддерживаю».

Воланд: Согласен, тут ты прав. Но я только начал.

§2.5.3. Куайн и Филд: истина как раскавычивающий инструмент

Воланд: Настоящую силу дефляционистские теории обретают в области логики. Это их истинное владение. Тут один из самых влиятельных подходов предложил Виллард Куайн, учивший в Кантабригии Массачусетской. Он обращается к схеме великого Эльфрэда Тарского из Варсовии: предложение «снег бел» истинно тогда и только тогда, когда снег бел. Как легко заметить на примере этой фразы, истина — это раскавычивание: приписать истину предложению «снег бел» — ровно то же самое, что приписать снегу белизну. Приписывание имени предложения, т.е. тому, что в кавычках, свойства «быть истинным», просто снимает кавычки. Поэтому в случаях, когда нам прямо дано предложение, которому мы хотим приписать истинность, предид-

кат истины является языковым излишеством. В других случаях, когда не все предложения, о которых идет речь, даны нам непосредственно, он полезен. Прежде всего, мы не можем обойтись без него в обобщениях типа «Все, что говорит римский император, истинно» — просто потому, что чтобы сказать то же самое без использования подобного предиката, нам пришлось бы перечислить все, что император говорил, говорит и скажет, — а этого сделать нельзя. Таким образом, истина — это инструмент для составления такого рода бесконечных конъюнкций (и дизъюнкций), нужный потому, что у нас в языке нет других средств для их составления. Кроме того, как поясняет это Гартри Филд, это важно не только в естественном языке, но и при анализе теорий, положения которых выражены на языке логики предикатов первого порядка. При таком способе записи мы чаще всего записываем теории как набор аксиоматических схем (например, такой набор может включать схему математической индукции) и небольшого набора дополнительных аксиом. Некто принимает так записанную теорию, если соглашается с каждой из этих дополнительных аксиом и декларирует готовность принять каждый случай подстановки в аксиоматическую схему. Но некто также может и отвергать теорию, утверждая, что у нее есть неприемлемые следствия. При этом он может не знать, какая именно аксиома к ним привела. Тогда он будет выражать свой отказ в словах «Не каждая из аксиом этой теории истинна». [136]

Такая теория истины не дает строгого определения истины, ведь с ее помощью нельзя элиминировать термин «истина» во всех контекстах. Но, считает Куайн, она объясняет, что значит для предложения «быть истинным», и делает это в столь же простых, как и само предложение, словах.

Иешуа: Неужели нет другого способа объяснить работу бесконечных дизъюнкций и конъюнкций?

Воланд: Мудрые люди говорят, что это можно было бы попытаться сделать через подстановочную кван-

[136] Field, *Correspondence Truth, Disquotational Truth, and Deflationism*, 2001, p. 185-86

[137] Cu. vanhuiseb, Dodd. *An Identity Theory of Truth*, 2008². p. 35-42.

[138] Grover. *A Prosentential Theory of Truth*, 1992.

[139] pro-sentences

[140] pro-nouns

тификацию. Но я не хотел бы утомлять супругу игемона объяснением того, что это такое. Для нас важно только то, что сама подстановочная квантификация зависит в своем определении от термина «истина». Поэтому без него в итоге все равно не обойтись. [137]

Иешуа: Кажется, этот дефляционизм тоньше предыдущих. Но все же я вижу в нем две специфические проблемы. Во-первых, если Куайн определяет истину через раскавычивание, то случаи раскавычивания как истины необходимо как-то отличить от других случаев применения этой процедуры. Ведь раскавычивание не является специфическим приемом, который описывает использование предиката истины, и только его. Мы можем сказать «Слово "вино" обозначает вино» — раскавычивание есть, но об истине речи не идет. Во-вторых, я не совсем понимаю, как Куайн решает проблему с адаптацией схемы Тарского к естественному языку. Для Тарского важно, чтобы его теория работала на конечном словаре, ведь только такой словарь может быть хорошо структурирован и формально определен. А в случае естественных языков мы явно имеем дело с бесконечным и плохо структурированным словарем.

§2.5.4. Гровер: Просентенциальная теория

Воланд: Не стану спорить. Может быть, тебе больше по душе придутся идеи Дорофеи Гровер. [138] Концепция Гровер, грубо говоря, состоит в том, что выражения типа «это истина» или «истинно, что» употребляются как просентенции, [139] ставящиеся вместо предложений, к которым они отсылают (как местоимения [140] ставят-ся вместо существительных, отсылая к ним). Например, некто сказал: «Сегодня вечером на Лысой горе будет интересная история!». И ему ответили: «Это истинно». Этот ответ служит просто способом повторить только что употребленное в разговоре предложение «Сегодня вечером на Лысой горе будет интересная история» без того, чтобы снова его произносить — точно так же, как местоимение «ты» служит способом сказать «Иешуа» без того,

чтобы опять и опять звать тебя по имени. Важно, что в таком случае «это истинно» используется для того, чтобы сказать нечто о том, что случится вечером на Лысой горе, а не о свойстве предложения, которым выражена мысль об этом факте. В теории Куайна истина рассматривается как металингвистический инструмент, а в теории Гровер — как факт обыденного языка, как анафорический инструмент стабилизации нашего общения: она участвует в установлении понимания того, что мы с нашим собеседником говорим об одних и тех же вещах. Гровер спокойно относится к утверждению, что «истина» — это логический предикат, хотя оно и не является частью ее теории. Но она, как и любой другой дефляционист, резко отрицает, что истина — это субстанциальный, содержательный предикат.

Иешуа: Чем-то похоже на подход Стросона, только с уступками логикам. Но вот что меня волнует на протяжении нашего разговора о дефляционизме: не упускают ли его приверженцы в истине как раз самого главного? Разве истина не является ценностью для человека и целью познания? Разве, спрашивая об истине, мы хотим знать только логико-философские подробности употребления некоего термина?

Воланд: Прекрасный, прекрасный вопрос! Но Гровер есть что ответить. Нет большой беды согласиться, что истина обладает философской важностью! Мы с Гровер легко согласимся, например, с такими суждениями: «наше выживание зависит от нашего обладания знанием того, что истинно»; «цель исследования состоит в определении того, что истинно». Важно только правильно понимать выражение «то, что истинно». А оно отсылает к набору предложений, которые, в свою очередь, отсылают ко внеязыковой реальности. Таким образом, «то, что истинно» в тех утверждениях, которые я только что упомянул, подразумевает не более чем обобщение типа «Наше выживание зависит от обладания знанием того, что **p**, для многих **p**». Вот и все!

Иешуа: Что ж, это ответ. Но скажи, а как Гровер предлагает понимать выражения типа «это ложь»?

Воланд: Это выражение, очевидно, должно пониматься по аналогии с «это истина». Когда некто говорит «Иешуа есть царь иудейский», то ему отвечают: «Это ложь». То есть это все равно, что повторить «Иешуа не царь иудейский».

Иешуа: Ты говоришь «повторить», но в том-то и дело, что повторять нечего: никто ведь не говорил «Иешуа не царь иудейский».

Воланд: Понимаю! Я думаю, что мы должны тогда сказать, что оно все-таки отсылает к «Иешуа есть царь иудейский», только особым, отрицательным образом.

Иешуа: Но если «это ложь» есть просто просентенциальное выражение, то как же оно может отсылать к предложению, противоречащему тому предложению, которое оно в действительности пытается выразить? Если ему это как-то удастся, то, чтобы это сделать, оно должно представлять собой нечто большее, чем простой просентенциальный инструмент!

Воланд: Охотно допускаю! Ибо разве в этом есть что-то страшное?

Иешуа: Если мы не принимаем всерьез требование Валлийца давать истине и ложности параллельные объяснения, то, наверное, нет. Но мне казалось, что если кто-то и должен беспокоиться о достойном осмыслении лжи, то именно ты.

§2.5.5. Хорвич: минимализм

Воланд: Что ж, если дефляционизм Гровер тебе не по душе, то позволь я расскажу тебе еще об одном, самом недавнем подобном учении: о минимализме Павла Хорвича, который и сегодня еще учит ему в Новом Эбораке. Много среди дефляционистов умеренных и взвешенных умов, но этот человек превзошел скромностью всех! У его теории нет многих амбиций других учений об истине. Он не стремится дать истине эксплицитного определения, не ставит себе целью дать необходимые и достаточные условия применимости истинностного предиката, не пытается дать редуктивную теорию

свойства истинности и не намеревается предложить некий набор фундаментальных теоретических постулатов, на основании которых можно объяснить все прочие черты истины. Все, на что он претендует: объяснить значение слова «истинно». Объяснение тоже весьма скромное: значение предиката «истинно» полностью зафиксировано схемой эквиваленции: «Пропозиция, что **p**, истинна, если и только если **p**», или, что то же самое, « $\langle p \rangle$ истинно $\leftrightarrow p$ ».

Если мы пониманием и принимаем эту схему, то мы понимаем, что значит «истинно», и в совершенстве умеем использовать этот предикат. Вот и все, больше в истине ничего и нет. [141]

Иешуа: Понимаю. Это опять, как и у Куайна, схема Тарского, только теперь она прочно поставлена в самый центр теории и слегка изменена — пропозиции вместо предложений. Но неужели ей вся теория и ограничивается?

Воланд: Ну не совсем. Дело не в ней самой, а в нашей готовности утверждать любые конкретные случаи этой схемы: именно эта готовность и лежит в основании значения предиката «истинно».

Иешуа: Но откуда берется сама эта готовность?

Воланд: Совершенно ниоткуда! Она ни от чего не производна и эпистемически фундаментальна. Должно же объяснение где-то заканчиваться!

Иешуа: Что ж, допустим. Но вот что меня беспокоит: если значение истины задается всеми случаями схемы « $\langle p \rangle$ истинно $\leftrightarrow p$ », то, выходит, мы объясняем истину через бесконечный набор пропозиций?

Воланд: Именно так! Бесконечное множество конкретных случаев этой схемы будет набором аксиом минималистской теории истины. А страшного в этом ничего нет — для таких бесконечных естественных языков, как наши, такой их элемент, как предикат «истинно», конечным образом объяснить просто нельзя.

Иешуа: То есть эта теория на базовом уровне представляет собой просто перечисление всех случаев схемы « $\langle p \rangle$ истинно $\leftrightarrow p$ »? Воистину скромное учение.

[141] Horwich, Truth, 1998².

[142] В пример тут можно привести контрфактическое возражение Шмитта-Кушия (Кушия, Является ли истина денотатом предложения? 2010), на которое убедительно отвечает Шрамко (Шрамко. Предикат истины в контрфактических контекстах. 2011; обсуждение см. в: Горбатов. Контрфактический аргумент против дефляционизма в свете двумерной семантики. 2011); или аргумент Шиппо-Кетлэнга, кот. обезвреживает Ламберов (Ламберов, Дефляционизм и неконсервативность. 2009).

[143] См. § 2.1.4.

Воланд: Как я и обещал!

§2.5.6. Критика дефляционизма

Иешуа: Я выслушал тебя, и вот что я думаю. Дефляционизм — простая теория, которая хочет разрешить все проблемы метафизики истины одним махом. Такие подходы обычно сталкиваются со множеством технических возражений, на которые можно давать такие же технические ответы. [142] Но на них у нас не хватит ни времени, ни песка. Поэтому я сосредоточусь на менее технических, но более философских возражениях.

§2.5.6.1. Остин: аргумент мягкого факта

Иешуа: Первый аргумент я возьму у Остина. Он утверждает, что любое высказывание может в принципе отсылать к любой части мира (это зависит от конвенции), но не может отсылать к самому себе, иначе мы столкнемся с угрозой парадокса Лжеца. Тогда произвольное высказывание «**S**» может отсылать к миру или любой его части, за исключением самого себя, и высказывание «**S** — истинно» тоже может отсылать к любой части мира, за исключением самого себя. Легко заметить, что второе высказывание может быть корректно описано как отсылающее к первому, но при этом оно все еще не может отсылать к самому себе. Так как эти два высказывания отсылают к разным фактам, то это разные высказывания, и объявлять их эквивалентными, чего так хотелось бы дефляционизму, было бы поспешно. При этом высказывание «**S** — истинно» описывает факт, отличный от других стандартных фактов: факт, зависящий от нашей мысли (он полностью конвенционален), [143] а не «твердый факт», с которым мы ничего не могли бы сделать. Это — «мягкий» факт, подобный значению слов. Но все же это факт.

Воланд: Не впечатлен! Этот довод убедителен лишь в том случае, если нельзя победить Лжеца как-то иначе — а предложений на этот счет, право, масса. Еще мысли?

§2.5.6.2. Даммит: аргумент истинностных значений

Иешуа: Второй аргумент я возьму у Даммита. Он

исходит из двух посылок, которые, кажется, должен принимать дефляционист. (1) «р» и «истинно, что р» — это одно и то же. (2) Предложения с пустыми именами не являются ни истинными, ни ложными, но являются бессмысленными. Из второй посылки следует, что выражения типа «дыр бул щыл» имеют истинностную оценку «бессмысленно», тогда как выражение «истинно, что дыр бул щыл» имеют оценку «ложь». Выражения с разными истинностными оценками не могут быть тождественными, значит, тезис эквивалентности, на котором стоит всякий дефляционизм, неверен.

Воланд: А вот это мне нравится, это мне очень нравится! Но вот только нечто вроде схемы эквиваленции ведь склонны принимать почти все теории истины — кроме, может быть, как раз верификационизма самого Даммита. И тогда мы с вами, корреспондентистами, в одной бочке: всем надо искать на этот прекрасный довод ответ! И ведь ищут! Вот и Хорвич иногда предлагает считать, что наше понимание истины — в готовности утверждать не все случаи схемы эквиваленции, а все ее несомненные случаи. [144]

Иешуа: Но он не делает себе услуги такой неясной добавкой. А что касается угрозы довода Даммита для других теорий, то они-то могут в крайнем случае от схемы эквиваленции отказаться, а вот от дефляционизма без нее ничего не останется.

Воланд: О, мне хотелось бы посмотреть на твои теории без Т-схемы! Но продолжай, вижу, тебе есть что еще сказать.

§2.5.6.3. Гупта. Критика дефляционизма

Иешуа: Третий аргумент я возьму из писаний гимнасофиста Анила Гупты. [145] Дефляционизм обычно строится в два шага: (i) описание значения и функций истины; (ii) заключение от (i) к дефляционистским следствиям относительно истины. Иными словами, сторонники этого подхода предлагают анализ предиката «истинно», который состоит в том, что Т-схема говорит нечто важное о смысле термина «истинно», а потом утверждают: и это —

[144] Horwich, Truth, 1998², p. 6

[145] Сам Гупта защищает т.н. ревизионистскую теорию истины: Gupta, Truth and Paradox, 1982.

[146] Gupta, *A Critique of Deflationism*.
1993.

[147] Лошников, Мерзалиов, *Проломения к
понятию значение*. 2015.

все, что можно сказать об истине. С первым шагом их рассуждения мало кто стал бы спорить. Но как доказать второй шаг? Для этого дефляционистам пришлось бы показать, что выражения вроде «**p**» — истинно, если и только если **p**» представляют собой случаи не просто материальной или необходимой эквиваленции, но эквиваленции по смыслу. Кажется, что этого сделать нельзя. Можно лишь критиковать другие теории, что дефляционисты и делают. Таким образом, дефляционизм либо тривиален, либо недостаточно обоснован. [146] Дефляционист в этой ситуации похож на недалекого стражника, который, поймав окровавленного человека с топором в руках рядом с трупом, заключает, что этот человек и есть убийца, и нет никакой нужды в дальнейшем расследовании.

Воланд: Думаю, с этим можно согласиться. Но ведь и противники дефляционистов должны показать случаи провала данного последними анализа. А они этого не делают: все приводимые ими примеры поддаются дефляционистской переинтерпретации. То есть это тупик. Но в этой ситуации позиции дефляционистов выглядят более выгодными: они могут считать, что тождество выражений по смыслу есть тождество экстенционалов этих выражений. Тождество экстенционалов выражений «**p**» и «истинно, что **p**» никто не оспаривает. И если мы на основании экстерналистских [147] теорий значения приравняем смысл выражения и его экстенционал, то получим устойчивый к возражению Гупты дефляционизм.

Иешуа: Как это не оспаривает! Именно что оспаривает. Если под экстенционалом высказывания понимается какое-то положение дел, которое оно утверждает, то тождество «**p**» и «истинно, что **p**» отрицает Остин. Если под экстенционалом высказывания понимается его истинностная оценка, то различие между этими выражениями показывает Даммит.

Воланд: Пусть так, хотя дефляционист может развить тут свою защиту и опровергнуть оксониенцев. Но дефляционист может настаивать и на другой

мысли: бремя доказательств лежит на его противниках. Когда мы даем некоторое определение, отвечающее требованиям разумности и релевантности, это не мы должны показать, что никакая существенная черта определяемого предмета не осталась в темноте, а наши противники должны показать, что такие черты у предмета есть.

§2.5.6.4. Райт: инфляция дефляционизма

Иешуа: Но мы можем показать, что именно не удастся объяснить дефляционисту! Заметим для начала, что в разговорах, ориентированных на истину, принято различать те обстоятельства, при которых принятие некоторых предложений обосновано, и те, в случае которых это не так. Если у меня будут иметься основания принимать, что **p**, то этот факт будет мне известен, и тем самым у меня будут основания утверждать, что у меня есть основания принимать **p**. Тогда (1) основания думать, что обоснованно утверждается, что **p**, имеются, если и только если есть основания думать, что **p**; (2) по схеме эквивалентности, которую дефляционисты признают: истинно, что **p**, если и только если **p**. Следовательно: (3) основания думать, что обоснованно утверждается, что **p**, имеются, если и только если есть основания думать, что истинно, что **p**. Теперь заметим, что обоснованная утверждаемость есть нормативное свойство, т.е. свойство, которое определяет, какие утверждения приемлемы, а какие нет. Приведенный довод показывает, что «основание думать, что **p**» и «основание думать, что истинно, что **p**» играют одну и ту же объяснительную, нормативную роль, они совпадают в позитивной нормативной силе. Этот факт относительно нашего способа утверждать высказывания не следует прямо из T-схемы и является дополнительным фактом, который дефляционист должен признать, а объяснить в рамках своей схемы не может. [148]

Воланд: Как это не может!? Да это вообще не проблема для дефляциониста. Он скажет, что возможность перейти от (3) к (1) через T-схему как раз и показывает, что истина прозрачна!

[148] Wright C. Minimalism, Deflationism, Pragmatism, Pluralism. 2001. p. 756-757.

Иешуа: С прозрачностью истины я и не спорю! Я говорю, что у этой прозрачной истины есть еще черты, кроме тех, что фиксируются в Т-схеме!

Воланд: Но твой аргумент этого не показывает!

Иешуа: Как раз показывает! Давай еще раз!..

Пилат (прерывает его): Словом, тут опять требуются дальнейшие исследования. Я сужу так: этот человек отбился. Благодарю тебя, друг Луций. Теперь послушаем начальника стражи.

§2.6. Примитивизм

Dummett: Well you can say that, but the question is what is the point of saying it?

Davidson: ah, eh... the point of saying is that it makes some people happy.

(оба хохочут)

Марк: О могучий прокуратор! О достойная жена его! Вы знаете, что я старик честный, старик прямой. Я прямо говорю правду в глаза, даже если она неприятна... Позвольте мне сказать вам прямо, грубо, по-стариковски: пытаться дать определение истине просто глупо. Кто понимает, что такое истина, тот понимает; остальным — не объяснишь! [149] Таково мое солдатское мнение. Ваши философы все наводят тень на плетень, врут и завираются. А почему? А просто они прельстились речами Сократа об том, что нужно давать определения исследуемым понятиям! А между тем всякому доброму малому ясно, что философы обычно имеют дело с наиболее фундаментальными понятиями, и странно было бы ожидать, что мы сможем свести эти понятия к понятиям, которые будут еще более ясными и базовыми. Истина является как раз таким основополагающим понятием, так как именно от нее зависят понятия обоснованности, рациональности и значения. Анализируя то, как истина фундирует другие понятия, мы можем сказать много чего интересного об них, но не об ней самой. Истина — это простое понятие, не поддающееся никакому анализу или определению. [150]

Иешуа: Это, добрый человек, очень похоже на дефляционизм. А я...

Марк (прерывает его): Очень, да не очень! Деф-

[149] Asay. Primitive Truth, 2013.

[150] Davidson. The Folly of Trying to Define Truth, 1999.

ляционисты сенатора правы в том, что истина — тривиальна. Но они ошибаются в том, что эта их Т-схема может задать смысл этого понятия. При этом с самой Т-схемой я согласен. И с тем, что все ее случаи истинны, я согласен. И с этим, с Хорвичем, тоже согласен, когда он говорит, что понимание истины связано с принятием любого конкретного случая Т-схемы как истинного без дальнейших свидетельств в его пользу. То есть я за критическую часть дефляционизма. Но я против его позитивной части.

Иешуа: Ты, кажется, сказал, что истина связана со значением. Не мог бы ты пояснить, как именно?

Пилат: Этот вопрос не имеет прямого отношения к делу, еще философию языка нам обсуждать тут не хватало! [151] Есть что обвиняемому сказать по существу?

Иешуа: Я думаю, что тут все просто. Если добрый человек Марк и его единомышленники обвиняют дефляционистов в том, что те не могут доказать свой позитивный тезис («об истине не нужно знать ничего, кроме Т-схемы и ее инстанцииций»), и на этом основании отвергают их подход, то я точно так же могу сказать, что они не доказывают свой последний шаг: они не приводят доказательства того, что истина как понятие проста и в ней больше ничего нет. Между тем я вижу большое достоинство подхода Марка: если нас интересует не истина, а другие философские понятия, то его подход является продуктивным — он позволяет вынести за скобки метафизику истины и сосредоточиться на других проектах. Но внутри исследований истины этот подход неприемлем.

§2.7. Алетический плюрализм

fruth

Alfred Tarski

Пилат: Прокла, возлюбленная жена моя, может быть, ты скажешь, что думаешь?

Прокла: Отчего нет, муж мой? Я скажу. Речь моя будет вослед тому, кто никогда не ошибается. Он, Афраний, уже говорил об идеях ребе Патнэма, когда представлял эпистемическую теорию истины как

[151] Davidson, *Truth and Meaning*, 1967.

[152] Putnam. *Realism with a Human Face*, 1990, p. viii

[153] Putnam. *Sense, Nonsense, and the Senses*. 1994, p. 488-517

предела. Ты, Афраний, сказал, что этот учитель связывает истину с идеальными условиями исследования. Но сам же он потом опроверг этот подход, сказав, что никогда не имел в виду утопические требования Пирса, а имел в виду просто разумно хорошие условия исследования, которые у каждого высказывания свои. [152] Я согласна с Патнэмом. Иными словами, я думаю, что почти все вы правы и почти все вы ошибаетесь. Теоретики корреспонденции постулируют мистическую силу, связывающую слова и вещи. Они утверждают, что существует некое единое для всех случаев свойство «быть истинным», которое не зависит от контекста. Сторонники эпистемических теорий ошибаются, так как язык позволяет нам строить предложения, которые превосходят даже идеальную верифицируемость, — например, «не существует разумной жизни на далеких звездах», — и тем не менее мы понимаем, о чем в них говорится. Значит, истина не может быть сведена к верификации. Это одновременно является доводом и против дефляционизма: отрицая объяснительную роль истины, дефляционисты не могут объяснять значения высказываний через условия их истинности и должны объяснять их через верификацию. Однако корреспондентисты правы в том, что высказывания истинны или ложны в зависимости от положений дел в мире, а дефляционисты — в том, что утверждать, что пропозиция истинна, значит просто утверждать эту самую пропозицию. [153] Я предлагаю признать оба этих тезиса и объединить то, что в корреспондентизме и дефляционизме есть верного. Тогда наша теория будет состоять из следующих положений: (1) истина есть реальное свойство пропозиций, которое состоит в их правильности или ошибочности; (2) в каждом конкретном дискурсе (в этике, физике, религии, математике и т.п.) это свойство обладает собственной природой.

§2.7.1. Райт: истина как сверхутверждаемость

Прокла: Говорят, что чему-то подобному учит британец Криспин Райт в Новом Эбораке, неподалеку от Хорвича, и даже называет он свое учение

так же: минимализм, хоть это и совсем другой минимализм. Райт согласен, что понятие истины полностью схватывается Т-схемой, но он считает, что это еще не значит, что Т-схема есть все, что мы можем сказать об истине. Добрый человек из Назарета уже говорил о том, почему это так. [154] Именно этот довод и размышления о проблеме Мура [155] приводят Райта к понятию сверхутверждаемости, которое лучше всего выражает суть свойства «быть истинным». Высказывание является сверхутверждаемым, если и только если оно обосновано или может быть обосновано и если какое-либо из его оснований выдержит любое тщательное изучение происхождения этого основания. [156] Сверхутверждаемость, иными словами, тесно связана с познаваемостью. [157] Но это не значит, что она будет всюду выражаться одинаково: например, в моральном и эстетическом разговоре она будет чаще всего означать познавательные свойства оценочных суждений. В случае же высказываний о физическом мире сверхутверждаемость будет зависеть от фактов, и в этом смысле от корреспонденции между словами и вещами.

Иешуа: Но ведь все это ведет к проблеме смешанных высказываний: [158] если в одном дискурсе истина обладает одной природой, в другом – другой, то мы не сможем рассуждать на пересечении этих дискурсов.

§2.7.2. Линч: функционалистская теория истины

Прокла: Именно так и полагает один из последователей Райта, Михаил Линч, преподающий свое учение в Коннектикутском государстве. Истина, учит он, относится к тем странным свойствам, которые называют функциональными. Свойство является функциональным, если оно позволяет своему обладателю выполнять некоторую функцию, при этом конкретный способ выполнения этой функции может отличаться в зависимости от различных обстоятельств. Возьмем, например, свойство «быть главой государства». Император Тиберий – глава государства, и император Серес – глава государства, и Артабан Парфийский – глава государства:

[154] См. § 2.5, 7. 4

[155] См. § 2.3.4

[156] Wright C. *Minimalism, Deflationism, Pragmatism, Pluralism*. 2001. p. 771

[157] Там же, p. 778

[158] См. § 1.5.

[159] Lynch. *Truth as One and Many*,
2009. Ch. 4.

[160] Там же, Ch. 2-3

у всех у них разные характеристики и полномочия, но все они выполняют одну функцию — вести свои народы к процветанию. «Истинность» относится к числу таких же свойств: как функциональное свойство оно едино для всех случаев, но в каждом конкретном контексте или дискурсе его выполняют, или манифестируют, разные свойства. Например, в юридическом контексте манифестирующим свойством для истины является когеренция некоего положения с корпусом нормативных документов, а в случае разговора об обыденных физических вещах, таких как чаши, сандалии и троны, манифестирующим свойством будет корреспонденция. Таким образом, хотя манифестирующих истину свойств много, функциональное свойство истины все же едино, и все манифестирующие его свойства отсылают к нему. А это значит, что проблема смешанных высказываний теряет свою хватку: все истинные высказывания в конечном счете истинны в одном смысле. [159]

Иешуа: Это похоже на попытку получить все и сразу и примирить всех врагов. Заманчиво, но плохо понятно, насколько надежны основания для принятия такой теории. Они были бы несомненно крепки, если бы удалось показать, что ни одна из традиционных теорий, которые Линч включает в качестве элементов в свою систему, не может справиться с объяснением истины во всех дискурсах в одиночку.

Прокла: Но именно такие основания Линч и приводит! [160] Так, например, он убедительно показывает, что твои любимые корреспондентисты не справляются с задачей объяснения того, как возможна истинность этических или математических высказываний; что здесь — границы применимости их теории. Помнится, ты и сам говорил о том, что нечто является истинным или ложным, если нечто другое, отличное от него, делает его истинным или ложным, разводя тем самым убеждения, об истинности которых мы можем говорить, и независимую от них и нашего ума реальность. Но очевидно, что соответствие убеждений и реальности в рамках

корреспондентской теории мы должны объяснять не иначе, как через причинность. Ведь если бы корреспондентисты утверждали лишь то, что убеждение соответствует реальности, когда дела обстоят так, как о том свидетельствует убеждение, то с этим бы, по большому счету, готов был бы согласиться сторонник любой теории истины, и в таком случае корреспондентизм не заслуживал бы выделения в качестве некоторой отдельной позиции. Это значит, что репрезентационализм, предполагающий независимость реальности от ума и наличие между ними причинного отношения, составляет ядро корреспондентской теории. Но если корреспондентисты принимают репрезентационализм, то они сталкиваются с непреодолимыми проблемами объяснения того, как установить соответствие убеждений сущностям, которые не обладают каузальной эффективностью — например, абстрактным объектам, с которыми могли бы соотноситься положения математики; и как возможно соответствие убеждений сущностям, зависимым от нашего ума — например, этическим нормам. Все это как раз и говорит о том, что в данных областях корреспондентская теория оказывается бессильна. [161]

Иешуа: Твой Линч сильно спешит, ограничивая корреспондентизм одним лишь репрезентационализмом — кажется, я уже говорил о том, что сторонники теории соответствия не обязаны обременять себя этими дополнительными допущениями. [162]

И в целом его доводы напоминают мне возражения итемона, которые я уже отводил в начале нашей беседы. [163] Я, впрочем, готов вновь повторить их целиком. Истина в том, что...

Пилат: Довольно! Истина в том, что мы уже ходим кругами. Дело идет к полудню. Мы увлеклись беседой, а между тем надо продолжать...

§3. Заключение

We are all fated to die
Peirce

На той неделе, наконец, с ФФ МГУ пришла запрошенная справка об истине; ознакомившись с ней,

[161] Там же, Стр. 2.2

[162] См. § 2.1.2

[163] См. § 2.1.7.1. Об истине в этике см. также Blackburn. *On Truth*, 2018, p.89-102

[164] Bourget, Chalmers. *What Do Philosophers Believe?* 2014

[165] § 2.2.2.

[166] § 2.3.4. см. также Church, Referee Reports on Fitch's "A Definition of Value". 2009; Fitch, *A Logical Analysis of Some Value Concepts*. 1963.

[167] § 2.4.2

вновь сидел всю ночь над рукописью. Расследование зашло в тупик, и я не могу извлечь из доступных материалов более, чем следующего.

Из всех теорий истины в наиболее выгодной диалектической позиции традиционно находится корреспондентская. Именно с корреспондентской интуиции мы обычно стартуем, начиная разговор об истине, и именно ее держится большая часть как профессиональных философов, [164] так и разного рода филистеров. Она же получает заметное преимущество над многими конкурентами в ходе полемики.

Ряд традиционных теорий истины, теперь мне это совершенно ясно, проваливается под грузом критики. Когерентная теория не выдерживает аргумента двух систем. [165] Эпистемические теории опровергаются различными версиями проблемы Мура. [166] Теория тождества не справляется с проблемой лжи. [167] Примитивизм же представляет собой уход от проблемы природы истины, а не ее решение, пусть даже неудовлетворительное.

Вместе с тем дефляционизм и алетический плюрализм оказываются теориями, способными в своих наиболее прогрессивных формах (Хорвич и Линч соотв.) составить самую серьезную конкуренцию наиболее тонким версиям теории корреспонденции (Остин, Элстон и, возможно, теории факторов истинности). Все они в своих объяснениях природы истины выглядят не лишенными оснований, и успех той или иной зависит от ее возможности привести решающие критические доводы против остальных двух подходов. Однако несмотря на то, что определенные аргументы против своих противников теоретиками всех трех направлений были предложены, ни один из известных мне не может считаться решающим, и на данный момент борьба между корреспондентизмом, дефляционизмом и плюрализмом застыла в патовой позиции.

С другой стороны, можно задаться вопросом, что именно делает три перечисленных подхода (вне зависимости от их критического потенциала) одновременно столь привлекательными. Чем дальше, тем

больше у меня создается впечатление, что ответ тут в том, насколько они — порой до неотличимости — похожи друг на друга.

В самом деле. Взять теорию корреспонденции, она же соответствия. Наименее привлекательными ее версиями являются варианты, в которых отношение соответствия задается «насыщенным» образом, например репрезентационалистские теории соответствия, объясняющие это отношение через причинность. Такие теории, как верно замечают плюралисты, весьма несложно раскритиковать. [168] Наиболее же перспективными и боеспособными версиями корреспондентизма представляются те, в рамках которых отношение соответствия задается минимальным, ненасыщенным образом, — а заданное таким образом отношение, как, опять же, справедливо замечают плюралисты, делает корреспондентскую истину малоотличимой от ее дефляционистской сестры. [169]

В то же время и сам алетический плюрализм, если посмотреть на него незамутненным взглядом, начинает сливаться с дефляционизмом. В самом деле, за обоими учениями стоят в существенной степени похожие интуиции: свойство истины многогранно, и для разных контекстов оно будет реализовываться по-разному. Отличие в том, что плюрализм пытается сохранить некую единую основу этого свойства и выделяет обозримое число дискурсивных областей, в рамках каждой из которых свойство может реализовываться своим образом. Дефляционизм же доводит эту последнюю плюралистическую интуицию до предела: где у плюралиста было обозримое число дискурсов, реализующих истинность по-своему, там у дефляциониста — бесконечное число частных случаев истинных пропозиций, в каждом из которых истина реализуется своим уникальным способом, так что разговор о каком-то общем свойстве истинности, которое бы объединяло все эти случаи, оказывается вообще лишенным смысла.

Возможно, в контексте таких принципиальных сходств выбор между этими вариантами — «слабыми» версиями теории корреспонденции, минимальным

[168] См. § 2.7.2.

[169] Не удивительно, что того же Астина иногда называют именно дефляционистом см. Langshaw. John Langshaw Austin. SEP, 2017.

[170] Вопреки тому, что говорится в § 2.5.7.2, Даммит её тоже прикидывает, хотя и ограничивает особым образом.

дефляционизмом и функционалистским плюрализмом — иллюзорен. Но сами их проponentы, конечно, так не считают.

Что несомненно? В сухом остатке неиспарённым, видимо, остается только лишь то, что казалось верным уже и в начале: что «снег бел» — истинно, если и только если снег бел. Кажется, сегодня не существует хороших теорий, которые стали бы оспаривать схему эквиваленции Тарского (Т-схему): [170] это — та часть исследований истины, в которой все теоретики сходятся. Это значит, что, вероятно, каков бы ни был вывод грядущего ученого о природе истины, он может смело отталкиваться от выкристаллизовавшейся теперь формулы: «**p** истинно, если и только если **p**» или, короче,

T<p> ↔ **p**.

И пусть кичливые буржуазные мыслители скажут, что все, чего мы добились в результате долгих исследований — это некий трюизм или, возможно, далеко не исчерпывающее определение истины; мы ответим им: мы нашли ее зерно — зерно истины, из которого произрастают любые ее побеги. Мало ли этого? На фоне мысли эксплуататорских классов, которую вечно, словно пыль, метают поветрия моды и где твердых выводов не бывает вовсе, наше зернышко представляется гранитной скалой. Хотя, конечно, не станем преувеличивать его значимости: в контексте общего урожая прогрессивной советской научной мысли оно является вполне скромным и закономерным результатом.

Что же до Воланда, то к его делу, видимо, нужно начинать искать подход с новой стороны..

Москва, Восьмая сестра, 2019 год

Приложение.
Эволюция элиминации истины в дефляционизме

1. Дефляционизм начинается с теории избыточности, гласящей, что «истинно» можно элиминировать в любых контекстах: в частности, «истинно, что p » можно всегда заменить на « p ». Смелый проект.

2. Уже у самого Рамсея он сталкивается с трудностями. Как элиминировать истину в контекстах вроде «Все, что сказал Маркс, истинно»? Просто убрать «истинно» тут нельзя. Поэтому Рамсей предлагает анализ вроде

$$(2) \forall x (M \text{ говорит, что } x \rightarrow x)^1.$$

Но формула (2), согласно стандартам логики предикатов, неправильно сформулирована. В качестве консеквента импликации в этом выражении встречается отдельно стоящая связанная переменная x — что грамматически невозможно. Дело тут в том, что поскольку эта формула сформулирована в логике предикатов первого порядка и поскольку мы, используя объектную квантификацию, квантифицируем по именным позициям, то x должно в ней везде занимать именную позицию. Но имя не может встречаться в предложении в одиночку: в подобной формуле оно должно быть дополнено каким-то предикатом — предположительно, как раз предикатом «истинно». (Рамсей чувствовал, что в его анализе есть некая проблема, но не считал ее серьезной. Еще Карнап использует для опреде-

ления истины по существу этот рамсеевский логический ход².)

3. Один из способов преодолеть эту проблему — изменить тип используемой при формализации нашего выражения квантификации: с объектной на подстановочную.

$$(3) \forall p (M \text{ говорит, что } p \rightarrow p).$$

В рамках подстановочной квантификации переменные не обязательно должны быть именами: мы можем квантифицировать по выражениям любого вида; в частности, в нашем случае — по предложениям. Поэтому выражение (3), в рамках которого мы квантифицируем по предложениям, является правильно сформулированным: p не нуждается в предикате, потому что он в p уже как в предложении содержится. Проблема, однако, в том, что подстановочная квантификация в классическом случае сама задается через истину: фактически выражение (3) читается как «всякий случай подстановки p в “ M говорит, что $p \rightarrow p$ ” — истинен». Если мы хотели избавиться от истины, то здесь нам это явно не удалось.

4. Просентенционалисты³, следуя идеям Прайора⁴, предлагают другое решение. С их точки зрения, объектная и заместительная не являются единственными видами квантификации. Прайор различает два значения выражения «переменная замещает». В первом

1. Рамсей. Факты и пропозиции. 2011. С.146-147.

2. Carnap. Introduction to Semantics, 1946. P. 50ff.

3. Grover, Camp, Belnap. A Prosentential Theory of Truth, 1975.

4. Prior. Objects of Thought, 1971. P. 35. См. также Grover. Propositional Quantifiers. 1972.

переменная замещает выражение, на место которого она ставится: в случае объектной квантификации — имя, или единичный термин. Во втором смысле переменная замещает то, к чему осуществляло бы референцию выражение, на месте которого она стоит; в случае объектной квантификации — единичный объект. Однако, когда мы квантифицируем по предложениям (точнее, по позициям-предложений, *sentence-places*), переменная замещает нечто в первом смысле, но не во втором. Одновременно нельзя сказать, что в этом случае мы имеем дело с подстановочной квантификацией — истинностные условия квантифицируемых предложений не объясняются в терминах истины случаев их подстановки. Поэтому у нас есть третий вид квантификации: по позициям-предложений. И в выражении (3) мы используем именно его. Это, однако, влечет за собой определенные проблемы для нашего случая. Мы должны объяснить, как мы в рамках такой квантификации читаем

(3) $\forall p$ (M говорит, что $p \rightarrow p$).

Мы не можем прочитать эту формулу в подстановочном смысле: всякий случай подстановки предложения p дает истину — по указанным выше причинам. И мы не можем прочитать ее в объектном смысле: «Для всякого предложения, если Маркс говорит, что предложение, то предложение» — потому что это, как и раньше, не дает нам осмысленного высказывания. Просентенционалисты предлагают следующий способ прочтения (3): мы должны сказать, что p в данном случае — это неструктурированная просентенция типа «это-истинно». Эта просентенция должна работать на уровне объектного языка, потому что в противном случае термин «истинно» должен был бы быть отражен в формуле,

сформулированной на метаязыке. Тогда (3) читается как:

(4) Для всякого предложения, если Маркс говорит, что оно-истинно, то оно-истинно.

Главная для нас проблема такой формализации связана с тезисом о неструктурированности просентенции. Этот тезис — единственный способ соблюсти отсутствие истины в метаязыке, поскольку если «это истинно» структурировано, то «истинно» должно читаться как предикат. Но есть существенные основания сомневаться в том, что «это-истинно» действительно является неструктурированной просентенцией — не в последнюю очередь таким основанием является то, что, исходя из утверждений самих просентенционалистов, это делает выражение «истинно» уникальным языковым феноменом, не имеющим аналогов в других выражениях. Просентенционалисты пытаются держаться своей теории, преобразовывая ее под огнем критики тем или иным образом, но веры им все меньше. (Впрочем, не факт, что просентенционалисты действительно пытаются элиминировать истину. Они явно показывают, как она могла бы быть элиминирована в языке «английский*», являющемся фрагментом английского, в котором «это-истинно» рассматривается как неструктурированная просентенция. Но одновременно они, кажется, иногда признают, что в реальном английском «истинно» (по крайней мере отчасти) функционирует как предикат. Их элиминативистские амбиции неясны — прежде всего в силу в высшей степени характерного для этой теории напряжения между ее логическим и лингвистическим полюсами.)

5. Однако большая часть дефляционистов в этом месте отказывается от амбиций по элиминации истины и признает, что пре-

дикат истины в подобного рода генерализациях неустраним из нашего языка. Поэтому (2) в действительности следует записать как

(5) $\forall p$ (M говорит, что $p \rightarrow p$ — истинно).

Куайн подразумевает ровно это, говоря о семантическом восхождении⁵, однако в силу своей нелюбви к пропозициям и особенных отношений с теорией квантификации не дает эксплицитно этой формулы. Хорвич и симпатизирующие ему дефляционисты уже прямо используют именно формулы вроде (5)⁶, утверждая, что здесь мы квантифицируем по пропозициям, которые можно рассматривать как объекты. Истина оказывается неустранимым предикатом; стратегии борьбы с ее «содержательностью» вынуждены смениться с попыток ее элиминации на дефляцию других ее аспектов⁷.

5. Куайн. *Философия логики*, 2008. С. 23–28.

6. Horwich 1998², P. 4; 31–33.

7. См. в целом: Dodd. *An Identity Theory of Truth*, 2008². P. 36–42.

ИСТИНА, ТОЖДЕСТВО И ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ

часть I. две с половиной теории тождества

текст Артёма Юнусова, иллюстрация Анны Ромашовой

Среди всех имеющих какую-никакую поддержку в академическом сообществе теорий истины нет, по-моему, более причудливой, чем теория тождества (которую я далее ради экономии места буду обозначать просто ТТ). Даже принципиальные эклектики вроде алетических плюралистов, рассчитывающих примирить все традиционные теории, обходят ТТ стороной. Чтобы придерживаться этой теории, необходимо разделять некоторые интуиции, довольно далеко уводящие нас из области здравого смысла в достаточно экстравагантное онтологическое зазеркалье¹ — и тем удивительнее, что эта теория, с одной стороны, впервые увидела свет в опаринском бульоне зарождающейся аналитической философии (в ранних работах Мура и Рассела²; некоторые считают, что также и у Фреге³), а с другой — переживает свой ренессанс в недрах аналитической философии зрелой (если не сказать поздней) — казалось бы, такой серьезной и реалистически

насупленной (с конца 80-х годов XX века и, в общем, до сих пор).

ТТ удобнее всего описать как альтернативу определенного рода теории соответствия (в наших краях более известной как «корреспондентская теория») — а именно, теории истины как соответствия фактам. Такая теория, коротко говоря, гласит, что пропозиция⁴ «Платон ест батон» истинна, если и только если в мире имеется подходящий факт — тот факт, что Платон ест батон, — которому она соответствует; таким образом, согласно этой теории, истина заключается в отношении *соответствия* между пропозицией (понимаемой как содержание некоторого высказывания) и фактом (понимаемым как некая существующая независимо от нашего сознания в мире сущность)⁵. Чтобы перейти теперь от подобного рода теории соответствия к ТТ, достаточно будет заменить в предыдущем предложении любезно выделенное в тексте курсивом слово *соответ-*

1. Сторонники ТТ будут, разумеется, протестовать против такой характеристики, утверждая, что их теория, напротив, идеально согласуется с интуициями здравого смысла — возможно даже, лучше всех прочих теорий. Но это классический, восходящий еще, по крайней мере, к Беркли (который утверждал, что именно его имматериализм — это философия здравого смысла) ход философских эксцентриков, в котором я, признаюсь, не могу разглядеть ничего, кроме диалектической уловки.

(Любопытно также, что чем более экстремальной и удивительной версии этой теории теоретик тождества придерживается, тем чаще и громче будут его апелляции к здравому смыслу: никто не пытается убедить читателя в триумфальности теории тождества настоятельнее, чем Макдауэл и Хорнсеби. Но см. об этом ниже).

2. [Moore 1899, 1902; Russell 1905, 1904]. Впрочем, некоторые возводят ее как раз к основному оппоненту Мура и Рассела — Брэдли, а от того еще глубже — к Гегелю (см. [Baldwin 1991], особенно — p.40). Дальше Гегеля до последнего времени не забирался никто — но см. следующие части настоящей статьи. Мне не хотелось бы пока, однако, уходить вглубь времен дальше Мура и Рассела.

3. См. прим. 8.

4. Будем для простоты считать носителями истинности по умолчанию именно пропозиции.

5. Строго говоря, истина представляет собой не отношение, а реляционное свойство; для нужд моего скромного очерка это, впрочем, не будет очень уж существенно.

ствие на слово *тождество*: эта теория будет гласить, что истинные пропозиции не *соответствуют* некоторым фактам, а прямо *тождественны* этим фактам, т.е. буквально *являются ими*.

Здесь теоретик тождества встает перед развилкой в отношении вопроса о том, что именно он хочет этим сказать. В описанной выше версии теории соответствия отношение соответствия связывает два различных типа сущностей: пропозиции и факты. Пропозиции обычно понимаются как некоего рода семантические единицы, в той или иной мере близкие к тому, что Фреге называл «Мыслями». Факты же в рамках теорий соответствия указанного типа обычно понимаются в духе теорий логического атомизма Рассела и раннего Витгенштейна — т.е. как объекты референции, положения дел во внешнем мире, составляющими которых являются реальные (и зачастую физические) объекты, свойства и отношения⁶. Так, *пропозиция* ⟨Платон ест батон⟩ имеет своими составляющими смыслы, ассоциированные с соответствующими словами, тогда как *факт* того, что Платон ест батон, состоит из непосредственно самих Платона, батона и отношения поедания. Если, теперь, теоретик тождества утверждает, собственно, тождество двух членов указанного отношения, то из этого прямо следует, что он полагает, что эти два релята на самом деле не являются сущностями различного типа (поскольку они, с его точки зрения, вообще не являются двумя различными сущностями). Уместен, однако, вопрос, что именно он под этим имеет в виду — поскольку, судя по всему, два указанных типа релятов имеют несовместимые друг с другом свойства⁷ — и сложно избавиться от ощущения, что это может несколько помешать им быть буквально одной и той же вещью.

Наш теоретик тождества должен теперь объяснить

нам природу того, что находится в отношении тождества. Доступные для его выбора варианты суть: 1) схлопнуть отношение соответствия до отношения тождества, отдав предпочтение онтологическому статусу *первого* релята: т.е. заявить, что оба релята на самом деле имеют ту природу, которую имеет в теориях соответствия *первый* член отношения — семантическую природу, природу смысла; 2) схлопнуть отношение соответствия до отношения тождества, отдав предпочтение онтологическому статусу *второго* релята: т.е. заявить, что оба релята на самом деле имеют ту природу, которую имеет в теориях соответствия *второй* член отношения — природу фактов внешнего мира, или положений дел; 3) отказаться выбирать между онтологической природой первого и второго релятов и, заняв круговую оборону, назло интеллектуальным филистерам и философским простакам вроде меня, объявить, что у фактов внешнего мира и семантических сущностей все-таки одна и та же онтологическая природа.

ТТ не была бы таким упоительным для обсуждения феноменом интеллектуальной жизни, если бы в ее рамках для каждого из этих трех неординарных решений лежащей в ее основании небезынтересной проблемы не нашлось своих сторонников.

1. Первый род теоретиков тождества утверждает, что истинная пропозиция ⟨Платон ест батон⟩ тождественна тому факту, что Платон ест батон, в том смысле, что и факт, и пропозиция имеют своими составляющими семантические единицы, и в целом факты — это сущности, находящиеся не во внешнем мире, но в «сфере смыслов». В принадлежности к этой сфере пропозиций нет ничего неординарного; что же касается утверждения о том, что к этой сфере (а не к сфере референции) принадлежат также и факты, то для подкрепления этого тезиса сторонники ТТ иногда ссылаются на

6. Заимствуя удобный словарь неофрегианцев, можно сказать, что пропозиции обитают в «сфере смыслов», тогда как факты — в «сфере референции».

7. Например: пропозиции состоят из смыслов — которые принципиально не способны обладать пространственным положением; факты состоят из предметов внешнего мира — по крайней мере некоторые из которых обладают пространственным положением.

8. [Фреге 2000, 339]. Вообще, большая часть сторонников ТТ в той или иной мере являются неофрегеанцами. Хорнсби и Дод на заре современного возвращения ТТ отстаивали в совместной статье тезис о том, что аргументацию Фреге против теории соответствия в [Фреге 2000, 326–328] можно расценить как поддержку им ТТ [Dodd, Hornsby 1992]; как и по значительной части других вопросов, взгляды этих двух

Фреге, утверждавшего, что «факт — это истинная мысль»⁸, или, говоря современным языком, истинная пропозиция [Dodd 1995, 161].

Будем называть подобную теорию вслед за Джулианом Додом, ее главным (и, возможно, единственным) представителем, «скромной» теорией тождества, или СТТ [Dodd 1995; Dodd 2000, 111–114]. Эта версия ТТ действительно наиболее скромная из всех: она не выносит никаких фантастических утверждений и не имеет никаких необычайных онтологических импликаций. Ее проблема в том, что она в некотором смысле слишком скромная: по существу, она почти ничего не утверждает об истине. В значительной степени она сводится к предложению использовать слово «факт» специфическим образом: для обозначения истинной пропозиции. Она не описывает связи между понятием таким образом «фактом» и сферой референции, т.е. внешним миром — не потому, что такой связи нет, а потому, что подобная связь лежит за пределами ее интересов. Фактически эта теория представляет собой чуть более экстравагантный род дефляционизма — и на ее принципиальную совместимость с дефляционизмом прямо указывает Дод [Dodd, 2000, 127–128; 152–157].

Оба этих упрека скромной ТТ — в неинтересности (пустоте) и сводимости к дефляционизму — лежат на поверхности [Candish 1999, 236] и хорошо понятны самому Доду; на оба он подробно отвечает; в обоих случаях его ответы не кажутся мне убедительными.

Его ответ на обвинение в пустоте заключается в том, что СТТ не может считаться бессодержательной теорией, заключая в себе по меньшей мере два содержательных момента [Dodd 2000, 124]. Во-первых,

она выносит содержательный тезис о природе фактов: что они — истинные пропозиции; не просто, однако, избавиться от впечатления, что это как раз всецело формальный тезис, сводящийся к рекомендации употреблять слово «факт» так, а не иначе⁹. Во-вторых, она предлагает содержательную критику теории соответствия; но нельзя не заметить, что критика некой теории сама по себе едва ли может считаться конституирующей альтернативную теорию.

Ответ Дода на обвинение в том, что СТТ сводится к дефляционизму, чуть более внятен, но в итоге почти ровно настолько же сомнителен — прежде всего потому, что, как мы увидим, в какой-то момент он просто становится тем же самым ответом, что и выше. Дод говорит, что СТТ хотя и совместима с дефляционизмом, однако не сводится к нему — прежде всего потому, что эти две теории являются теориями истины в разном смысле: их интересуют разные и в существенной степени независимые друг от друга аспекты истины. Дефляционизм интересуется описанием функционирования термина «истинно», желательно в терминах, исключающих возможность наличия у понятия, связанного с этим термином, содержательной природы¹⁰; СТТ представляет собой — и тут мы возвращаемся назад — прежде всего критику теории соответствия [Dodd 2000, 127], которая как раз жизненно необходима проекту дефляционизма, чтобы преуспеть в борьбе с этим философским фантомом. Наличие решающего критического аргумента против теории соответствия для дефляционизма — действительно важное дело. Однако, во-первых, можно сомневаться, что Дод такой аргумент приводит, а во-вторых, даже если ему нечто подобное и удастся — то все еще сложно понять, как

авторов на ценность этой аргументации впоследствии разошлись: Дод прямо говорит о том, что аргументация Фреге ошибочна [Dodd 2000, 116–117; см. также более детальное обсуждение тезиса о том, что Фреге разделяет основные положения ТТ на с. 114–123], тогда как Хорнсби ссылается на нее с одобрением и, кажется, считает ее верной [Hornsby 1997, 4–6].

9. Справедливости ради стоит заметить, что Дод отстаивает тезис о природе фактов именно как содержательный и метафизический, а не как формальный и имеющий отношение исключительно к языковому узусу: он пытается доказать, с одной стороны, что факты как положения дел во внешнем мире невозможны, а с другой — что, говоря о фактах, мы всегда уже подразумеваем под ними истинные пропозиции. Мне не кажется, что ему удастся первое; я убежден, что ему не удастся второе (см. в следующей части статьи).

10. Что само по себе делает предполагаемым Додом союз дефляционизма с СТТ (выносящей содержательные утверждения об истине) маловероятным; хотя Дод находит способ утверждать, что его содержательность — это не страшная содержательность [Dodd 2000, 152–153].

именно теория, прямо указывающая на то, что ее содержание по своему существу является всецело критическим, может претендовать на то, чтобы называться теорией истины. Буду ли я вправе сказать, что предложил новую теорию истины, если мне удастся раскритиковать в настоящем очерке ТТ?

2. Второй тип ТТ — тот, где пропозиция оказывается тождественной факту в том смысле, что оба являются объектами сферы референции (пропозиции в этом случае понимаются как т.н. «расселианские пропозиции»). У этой версии ТТ славная история (ее придерживались Мур и Рассел), но бледное настоящее — ее лучшая из известных мне современная формулировка принадлежит человеку, который ее вообще-то не придерживается — Мириаму Дэвиду¹¹.

Если предыдущая версия ТТ была скромной и даже несколько скучной, то эта куда веселее. Вновь следуя за Додом, я буду называть ее «мощной» ТТ, или МТТ. Фактически она говорит, что содержанием наших высказываний являются сами вещи. Не: мы мыслим о вещах с помощью репрезентирующих их для нас мыслей, — а: мы мыслим вещи, прямо и непосредственно. Каждый раз, когда я пытаюсь представить себе, что это значит, в моей голове что-то ржаво скрипит. Впрочем, МТТ получает неожиданную поддержку со стороны семантического экстернализма: Крипке, Патнэм и Каплан на независимых от ТТ основаниях экстернализируют содержание наших мыслей, и одним из способов понять выводы, к которым они приходят в своих работах, может как раз быть утверждение о том, что мы должны понимать по крайней мере собственные имена («Платон»), термины для естественных видов («человек») и индексикальные выражения («я»; «там»;

«сейчас») как имеющие своим значением¹² референты этих терминов — т.е. как раз экстралингвистические сущности. Впрочем, даже сами экстерналисты (во всяком случае, некоторые из них) признают, что подобный подход к значению верен не для всех типов лингвистических выражений и, более того, что существуют типы выражений, к которым его применить принципиально нельзя (например, термины для понятий, обозначающих рукотворные предметы («батон»). В применении к МТТ это приводит нас к своего рода теоретической чересполосице: мы должны будем постулировать в нашей теории для одних терминов — значение как референт, для других — классическое значение; это приведет к тому, что в нашей теории одни пропозиции будут состояться из «экстернальных» значений, другие — из «интернальных» значений (грубо говоря, фрегеанских смыслов), третьи — из тех и других вместе. Подобная дерганная теория сильно утрачивает свою привлекательность: она сохраняет странные семантические отношения прямого соприкосновения мысли с действительностью (пусть теперь они и несколько овеяны ореолом уважаемых семантических теорий современных философских суперзвезд), при этом более не обеспечивая единообразного объяснения природы пропозиций и, значит, существа истины.

3. Наконец, третья версия ТТ, в случае которой все еще более удивительно, чем в случае предыдущей версии этой теории. Заключается она, напомним, в том, что факт окружающего нас мира и пропозиция из «сферы смыслов» имеют одну и ту же природу: пропозиция «Платон ест батон» имеет концептуальную, смысловую природу, но в то же время является элементом мира. Сторонниками подобной ТТ из наших современников

11. См. [David 2001] или [David 2002]. «Или» — потому что это практически одна и та же статья, отличающаяся только порядком расположения материала и небольшим заключением в конце версии 2002 года. Это, впрочем, ничуть не отнимает от ее достоинств: эта работа вполне достойна того, чтобы прочитать ее дважды.

Кроме того, стоит отметить, что в качестве этой вариации ТТ в расселианской традиции стоит, вероятно, рассматривать также интринсизм Гаскина [Gaskin 2006, ch. VI], [Gaskin 2008]. Однако в целом это более сложная теория, которую я хотел бы пока оставить за рамками предложенной классификации.

12. Под значением тут понимается то, что в курсах логики в нашем отечестве принято называть смыслом: семантическое содержание выражения в отличие от его референта (который в этих же курсах обычно называется как раз значением).

являются прежде всего Джон Макдауэл и Дженифер Хорнсби — хотя дело осложняется тем, что Макдауэл, который первым сформулировал эту позицию и вокруг которого ее обсуждение прежде всего вращается, в силу своей специфически витгенштейнианской неприязни к «конструктивной философии» называть свои взгляды на истину «теорией» не любит, а Хорнсби, которая эксплицитно говорит о «теории» тождества и даже пытается ее в какой-то, кажущейся уместной ей¹³ мере сформулировать, насколько можно судить, лишь при-мыкает к Макдауэлу, и потому обычно оказывается на периферии обсуждения.

Если первую и вторую версию ТТ мы, вслед за Доддом, называли «скромной» и «мощной» соответственно, то в случае третьей единицы нашей таксономии я хотел бы отойти от номенклатуры Дода и предложить для нее обозначение «загадочная» (ЗТТ). Я склонен обозначать эту ТТ подобным образом, потому что, строго говоря, зачастую не получается быть вполне уверенным, в чем именно она заключается. Учитывая мою неуверенность в окончательной интерпретации этого рода ТТ, мне кажется уместным подойти к ее изложению в отчасти историческом ключе: со стороны изложения ее основных положений и попыток их интерпретации отважными толкователями этой теории.

В 1994 году Макдауэл выпускает «Сознание и мир» — книжный вариант своих Локковских лекций в Оксфорде 1991 года [McDowell 1994; второе издание, дополненное введением — в 1996]. В центре этого непростого текста — мотивированная «мифом о данности» Селларса попытка разобраться с проблемой возможности взаимодействия «логического пространства природы» и «логического пространства рассуждения» — грубо говоря, мира и сознания. Для того чтобы обеспечить эту возможность, Макдауэл постулирует «неограниченность концептуального»: тезис о том, что у сферы концептуального нет внешней границы. Мир, так же как и наше сознание, находится в этой сфере: мир по своей природе уже концептуален. По-

скольку мир концептуален, между сознанием и миром нет «онтологического зазора»: мы имеем доступ к миру напрямую и напрямую схватываем в наших истинных высказываниях и верных восприятиях сам мир. Здесь на сцену и выходит то, что можно обозначить «теорией тождества»: Макдауэл говорит, что, когда мы мыслим нечто истинное, мы мыслим ровно то, что имеет место¹⁴, — подразумевая под этим, что мы можем понимать свидетельства языкового узуса как говорящие о том, что содержанием наших истинных мыслей являются сами факты мира; наши истинные мысли и факты, из которых состоит мир, — одно и то же. Он также утверждает, что подобный тезис не представляет собой существенного философского утверждения, но является своеобразным трюизмом здравого смысла.

Понять, что все это значит, — нетривиальная задача. Вокруг «Сознания и мира» после его выхода и особенно — после переиздания в 1996 развернулась обширная дискуссия. Уже многократно упомянутый выше Джулиан Дод одним из первых заметил, что Макдауэл, кажется, не может удержать все отстаиваемые им тезисы сразу. Он обвинил сначала Макдауэла [Dodd 1995], а затем и выступившую на его стороне с отдельной статьей о ТТ Хорнсби [Hornsby 1997; Dodd 1999] в том, что они смешивают две ТТ: скромную и мощную. СТТ действительно трюистична, но она оставляет пропозиции в сфере смыслов и, таким образом, ничего не говорит о связи мыслей с внешним миром, а значит, никак не может помочь в преодолении онтологического зазора. МТТ отождествляет мысли (пропозиции) с фактами мира и, выводя их в сферу референции, действительно перекрывает онтологический зазор, но она включает в себя множество весомых метафизических тезисов и никак не является трюистичной. Макдауэл [McDowell 2000, 93–97] и Хорнсби [Hornsby 1999] отвечают на эту критику в том смысле, что Дод не сумел понять их замысла и что в действительности они придерживаются СТТ: как истинные пропозиции, так и факты лежат, в их представлении, в сфере смыс-

13. Но не мне.

14. «When ones thinks truly what one thinks *is* what is the case» [McDowell 1994, 27].

лов, а не в сфере референции. Дод в ответ признается, что озадачен этими ответами и не совсем их понимает: если факты лежат в сфере смыслов, а мир, по Хорнсби и Макдауэлу, состоит из фактов, то выходит, что окружающий нас мир также находится в сфере смыслов, а не в сфере референции? Если так, то не упраздняет ли это сферу референции совсем? Если мы сохраняем ее, оставив в ней только объекты, но не факты, то не является ли это очень странной картиной: объекты лежат вне мира? В любом случае отстаиваемая позиция явно не может считаться трюизмом и едва ли действительно согласуется со здравым смыслом [Dodd 2000, 174–186]. Макдауэл в конце концов твердо заявляет, что факты, равно как и мир, лежат именно в сфере смыслов. Но при этом он признает существование сферы референции, в которой находятся объекты [McDowell 2000, 94–95; McDowell 2005, 84–85]. Его последовательно критикуют разные авторы, каждый раз (хотя и с некоторыми вариациями) привлекая его внимание именно к изначально указанной Додом проблеме [например: Suhm, Wageman, Wessels 2000; Willaschek 2000; Engel 2001]. Он множество раз отвечает, в каждом новом ответе давая некую новую деталь, но отнюдь не объясняя общей картины.

Сам Дод в итоге признает, что его первоначальная критика была ошибочной, и Макдауэл не смешивает сферы смысла и референции, но просто помещает мир в первую [Dodd 2008, 82–84]. Проблема в том, что в рамках этого объяснения Макдауэл все также попадает в один из рогов изначально поставленной Додом дилеммы, и ничего не становится понятнее: да, факты и мир принадлежат к сфере смыслов, но почему это можно считать трюизмом, как это соотносится со здравым смыслом и каким образом помогает преодолеть онтологический зазор — остается неясным. Общий тон статьи Дода создает ощущение, что он просто устал спорить, поняв, что они с Макдауэлом занимаются принципиально разным делом, и не стоит более ломать копья; не стал же бы он спорить, например, с Гегелем.

Что можно в итоге сказать о позиции Макдауэла наверняка: мир находится в сфере смыслов; сфера референции существует, и в ней находятся объекты (но не



факты); в наших истинных пропозициях мы мыслим сам мир; это как-то помогает преодолеть онтологический зазор; все сказанное — не смелая философия, а набор трюизмов здравого смысла. Даже с этим набором окончательно установленных тезисов лично мне не становится особенно многое ясно. Непонятность мысли

Макдауэла вообще сложно переоценить. Его критики, излагая его идеи, вынуждены характерно часто переменять это изложение оборотами вроде «если я правильно его понимаю...». И даже его сторонники признаются, что, хотя они предполагают, что они могут объяснить, в чем решение поднятой Додом проблемы, существа этого решения практически невозможно найти на страницах самого Макдауэла [Fish, Macdonald 2007, 36–37]. Поскольку Макдауэл говорит о том, что концептуальное не имеет внешней границы и мир находится в сфере смысла, можно подумать, что речь идет о каком-то радикальном антиреализме вроде гегелевского. Макдауэл и сам упоминает Гегеля, когда говорит, что лучший способ представлять его систему — это кантианство без трансцендентальной реальности, аффицирующей нашу чувственность: последователи Канта считали, как знает и сам Макдауэл, что отказ от мира вещей-в-себе приведет нас к полному и последовательному идеализму. Однако Макдауэл тут же дезавуирует это, прямо утверждая, что никакого идеализма тут нет, и такой отказ даст нам самый прочный и приземленный реализм здравого смысла [McDowell 1994, 40–44]. Но уже в следующем абзаце его мысль делает новый упоительный переход: он утверждает, что то, что он хочет сказать, лучше всего описали именно Абсолютные Идеалисты, и конкретно — Гегель. Как именно Гегель и неограниченность концептуального являются выражением реализма здравого смысла, читателю остается додумывать самому. В целом Макдауэл раз за разом удивляет неподготовленного читателя необычайным сочетанием идей, а когда приходит время сказать нечто решительно проясняющее весь замысел, он вдруг делает странный жест: пожимает плечами [McDowell 1994, 178] или говорит «я знаю, что вам кажется, что это важный вопрос; но это не так» [McDowell 1994, 113] и предлагает на том закончить разговор.

ЗТТ Макдауэла, таким образом, насколько я могу судить, в первом приближении страдает от двух весьма примечательных и тесно связанных проблем: странных отношений со здравым смыслом и общей неясности.

Поддержка его тезисов здравым смыслом является

для Макдауэла в силу его специфически витгенштейнианской позиции принципиальным требованием. Однако отношение Макдауэла к этому собственному требованию часто озадачивает. С одной стороны, как, я полагаю, читатель уже мог убедиться, Макдауэл часто скорее постулирует, что его тезис согласуется со здравым смыслом, чем дает основания считать, что это так. С другой стороны, когда здравый смысл прямо свидетельствует против его построений, Макдауэл рад его опровергнуть, связав зарождение некоего общего места здравого смысла с исключительными обстоятельствами — например, с возникновением новоевропейской науки [McDowell 1994, 70; 82–83]. Наконец, в целом есть нечто утомительное в том, что кто-то берет на себя возможность апеллировать к здравому смыслу не изредка, здесь и там, когда это необходимо в ходе обсуждения некоторых идей с собеседником, а систематически, повсеместно, универсально — то есть что кто-то назначает себя кодификатором интуиции обывателя и профессионалом здравого смысла, безошибочно точно и неизменно тонко знающим, когда нечто с ним согласуется, а когда нет. Отдельный повод испытывать от этого род интеллектуальной мигрени — что у подобных профессиональных *everyperson*'ов, как правило, за плечами от десяти лет до полувека академической философской карьеры.

О неясности я тоже уже, кажется, сказал немало, но стоит добавить вот что. «Я не понимаю» — в философии неизбежно второсортная претензия¹⁵: заявлять о непонимании — сродни бравированию собственной глупостью. Но цеховая интуиция подсказывает мне, что должны быть случаи, в которых эта малосимпатичная претензия оказывается единственно возможной и уместной. Эти случаи, я полагаю, разнообразны и вовсе не обязательно похожи друг на друга. В мои задачи не входит перечислять их все (хотя это тоже было бы интересное предприятие), однако ситуация, в которой

15. Если только это не стратегически сократическое лукавство, за которым немедленно становится понятно, что открывающий свою критику этим признанием все понимает как нельзя прекрасно и, вероятно, даже лучше того, кого он любезно критикует.

при развернувшемся на тысячи страниц критическом обсуждении некоторой теории ее сторонники (если я только не ошибаюсь) ни разу не признали себя неправыми в чем бы то ни было — тем самым фактически объявив, что все претензии их критиков зиждутся на непонимании их мысли; т.е. ситуация, в которой на протяжении более чем 20 лет сторонники некой специфической теории не могут объяснить ее таким образом, чтобы она стала вполне понятна и представляема в том числе для их ближайший коллег, отстаивающих теории, максимально родственные их собственной¹⁶, — такая ситуация, рискну предположить, принадлежит как раз к таким случаям.

Предложенный выше очерк не может претендовать на полноту. В нем почти ничего не сказано о ранней — начала XX века — теории тождества, целиком выпущен вопрос о возможности рассматривать некоторые теории середины века как ТТ¹⁷, а аргументация вокруг современных итераций ТТ освещена весьма выборочно. Интересующегося читателя я отсылаю к двум статьям в SEP — [Candlish, Damjanovic 2011; Gaskin 2016] — и к прекрасной в своей ясности книге Дода [Dodd 2000], в которых он найдет куда более полную и взвешенную картину ТТ.

Что касается меня, то я все еще хотел бы сделать несколько обобщающих замечаний о важных и характерных чертах ТТ — чертах, с одной стороны, присущих сразу всем (или по крайней мере нескольким) версиям ТТ, а с другой — влекущих за собой характерные сложности для позиции в целом. Впрочем, здесь у меня

уже не остается для этого места, и поэтому с этого я начну следующую часть настоящего очерка.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Baldwin 1991 — Baldwin T. The Identity Theory of Truth // *Mind*. 1991. Vol. 100. No. 1. P. 55–52;
2. Candlish 1999 — Candlish S. Identifying the Identity Theory of Truth // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1999. Vol. 99. P. 255–40;
3. Candlish, Damjanovic 2011 — Candlish S., Damjanovic N. The Identity Theory of Truth // Edward N. Zalta (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2011 Edition). URL : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/truth-identity/#Sour>.
4. David 2001 — David M. Truth as Identity and Truth as Correspondence // M. P. Lynch (ed.). *The Nature of Truth*. Cambridge MA: MIT Press, 2001. P. 685–704;
5. David 2002 — David M. Truth and Identity // J.K. Campbell, M. O'Rourke, and D. Shier (eds.). *Meaning and Truth: Investigations in Philosophical Semantics*. New York: Seven Bridges Press, 2002. P. 124–41;
6. Dodd, Hornsby 1992 — Dodd J., Hornsby J., The Identity Theory of Truth: Reply to Baldwin // *Mind*. 1992. Vol. 101. No. 402. P. 519–22;
7. Dodd 1995 — Dodd J. McDowell and Identity Theories of Truth // *Analysis*, 1995. Vol. 55 No.3. P. 160–5;
8. Dodd 1999 — Dodd J. Hornsby on the Identity Theory of Truth // *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 99. P. 225–52;
9. Dodd 2000 — Dodd J. *An Identity Theory of Truth*. Palgrave: Basingstoke, 20082.
10. Dodd 2008 — Dodd J. McDowell's Identity Conception of Truth: a Reply to Fish and Macdonald // *Analysis*. 2008. Vol. 68. No. 1. P. 76–85;
11. Engel 2001 — Engel, P. The False Modesty of the Identity Theory of Truth // *International Journal of Philosophical Studies*. 2001. Vol. 9 No 4. P. 441–58;
12. Fish, Macdonald 2007 — Fish W., Macdonald C. On McDowell's Identity Conception of Truth // *Analysis*. 2007. Vol. 67. No. 1. P. 56–44;
13. Gaskin 2006 — Gaskin R. *Experience and the World's Own Language: a Critique of John McDowell's Empiricism*. Oxford: Clarendon Press, 2006;
14. Gaskin 2016 — Gaskin R. The Identity Theory of Truth // Edward N. Zalta (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2016 Edition). URL : <https://plato>.

16. Лучшая из известных мне попыток подробно объяснить и обсудить замысел Макдауэла принадлежит Гаскину [Gaskin 2006]. Реконструкция, которую предлагает Гаскин, детально, правдоподобна и максимально чутка к особенностям макдауэлловского письма; впрочем, согласно ей проект Макдауэла внутренне противоречив и несостоятелен. Однако характерно, что тон даже этого исследования, автор которого погрузился в мысль Макдауэла значительно глубже большинства, пронизан неуверенностью в том, точна ли предлагаемая реконструкция.

17. См. [Künne 2003, 7–12], особенно примечания.

- stanford.edu/entries/truth-identity/;
15. Gaskin 2008 — Gaskin R. *The Unity of the Proposition*, Oxford: Oxford University Press, 2008;
 16. Hornsby 1997 — Hornsby J. *Truth: The Identity Theory* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1997. Vol. 97. P. 1–24;
 17. Hornsby 1999 — Hornsby J. *The Facts in Question: A Response to Dodd and to Candlish* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1999 Vol. 99. P. 241–5;
 18. Künne 2005 — Künne W. *Conceptions of Truth*. Oxford: Clarendon Press, 2005;
 19. McDowell 1994 — McDowell J. *Mind and World*. Harvard: Harvard University Press, 19962;
 20. McDowell 2000 — McDowell J. *Responses* // M. Willaschek (ed.). *John McDowell: Reason and Nature*, Münster: LIT — Verlag, 2000. P. 91–114;
 21. McDowell 2005 — McDowell J. *The True Modesty of an Identity Conception of Truth* // *International Journal of Philosophical Studies*. 2005. Vol. 13 No. 1. P. 85–8;
 22. Moore 1899 — Moore G.E. *The Nature of Judgment* // *Mind*. 1899. Vol. 8. No. 2. P. 176–95;
 23. Moore 1902 — Moore G.E. *Truth* // J. Baldwin (ed.). *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Vol. 2. London: Macmillan, 1902. P. 716–718;
 24. Russell 1903 — Russell B. *The Principles of Mathematics*. London: Allen & Unwin, 1903;
 25. Russell 1904 — Russell B. *Meinong's Theory of Complexes and Assumptions* // *Mind*. 1904. Vol. 13. No. 52. P. 509–524.
 26. Suhm, Wagemann, Wessels 2000 — Suhm C., Wagemann P., Wessels F. *Ontological Troubles with Facts and Objects in McDowell's Mind and World* // M. Willaschek (ed.). *John McDowell: Reason and Nature*, Münster: LIT — Verlag, 2000. P. 27–55;
 27. Willaschek 2000 — Willaschek M. "The Unboundedness of the Conceptual" // M. Willaschek (ed.). *John McDowell: Reason and Nature*, Münster: LIT — Verlag, 2000. P. 35–41;
 28. Фреге 2000 — Фреге Г. *Мысль: логическое исследование* // Фреге Г. *Логика и логическая семантика*, М.: Аспект Пресс, 2000. С. 326–342;

ИСТИНА И ПРАВДА В РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТРАДИЦИИ

текст Михаила Шпаковского, иллюстрация Анастасии Ардовой и Наталии Викторовой

Более ста лет назад Николай Бердяев написал для знаменитого сборника «Вехи» (1909) статью «Философская истина и интеллигентская правда». Подводя итоги первой русской революции, он обратился к анализу социальных устремлений интеллигенции: увлечение образованного класса уравнительной справедливостью стало причиной его революционизации и увело интеллигенцию от поиска философской истины. Интеллигенция, поддавшись соблазну Великого инквизитора, сделала из истины свою правду. Под «правдой», в чистом виде упомянутой только в заглавии, Бердяев понимает интеллигентское представление о справедливом социуме. То есть истина стала орудием социальных перемен и потрясений [Бердяев 1909, 8]. Бердяев издает отчаянный крик о помощи: ведь интеллигентская правда тормозит нормальное развитие мысли в России. Вместо этого нужно добиться нового умственного состояния интеллигенции, которое будет выражаться в положительном (а не разрушительном) соединении теории и практики. Это соединение он маркирует двумя сочетаниями: «правда-истина» и «правда-справедливость» [Там же, 21]. Реализация этого состояния возможна через воскрешение в интеллигенции инстинкта истины, для чего нужно эмансипировать образованную прослойку общества от политики, считает Бердяев [Там же, 22]. В тексте философа мы видим весьма характерный пример того, как может противопоставляться и сочетаться типичная пара русских слов: «истина» и «правда».

ИСТИНА И ПРАВДА НА РУСИ

В нашем словесном быту «истина» и «правда» неред-

ко смешиваются и разнообразно сочетаются друг с другом, хотя сами по себе они обозначают довольно разные вещи. Обычное понимание такое: если термином «истина» обозначается то, что соответствует действительности и объективно существует [БТС 2000, 403], то термин «правда» нередко обозначает то, как должно быть, как справедливо [Там же, 952]. Но то же обычное понимание их и отождествляет, определяя одно через другое и наоборот (см. первые приводимые значения в обеих статьях БТС: [Там же, 403, 951]). Как может происходить это смешение? К примеру, мы просим кого-то сказать правду. С одной стороны, здесь человек как бы отвечает перед спрашивающим по справедливости. С другой — ответчик должен нам рассказать то, что было или есть на самом деле. Мы также говорим о правде в этическом смысле (знаменитое «сила в правде» фильма «Брат 2»), из чего порой вырастают умопомрачительные казусы так называемой «русской идеи», особенно когда она замешивается с социальной инженерией. Еще один пример сочетания: выражение «истинная правда»¹ (в смысле: такая истина, что к ней ничего нельзя добавить). Хотя примеры семантических пересечений можно умножать, стоит все-таки зафиксировать, что в целом это все-таки разные выражения, употребляемые, как правило, по разному поводу.

Имели ли эти слова столь сложные отношения еще во времена русского Средневековья? Здесь я хочу попробовать ответить на этот вопрос именно как историк философии. Об истине и правде уже написано немало

1. Это выражение мне приходилось слышать в устной речи.

работ литературоведами, лингвистами и семиотиками, и все они, разумеется, рассматривают эти слова в контексте собственного предметного поля. Но именно историко-философских работ недостает. Из лингвистики я буду стараться давать только сухую и самую необходимую информацию, а в основу своего анализа я положу фактический материал той темы, которая мне известна лучше всего. Последнее означает, что здесь предпринята попытка осветить понятия «правда» и «истина» на материале русской средневековой мысли и книжной традиции. Речь пойдет о следующей группе вопросов: 1) что означают эти слова в важных переводных и оригинальных древнерусских² богословско-философских сочинениях? 2) какие философские или богословские концепции они могли отражать? 3) какие семантические и концептуальные пересечения могут возникать между ними в древнерусской традиции?

БАЗОВЫЕ ЗНАЧЕНИЯ ИСТИНЫ И ПРАВДЫ

Разница между истиной и правдой фиксируется уже в праславянском языке через их древние эквиваленты, которые затем перешли в старославянский и древнерусский языки. Уже тогда эти два слова обладали значительной, нередко пересекающейся полисемией. Обратимся к первому слову.

Слово истина (*jьstina) — женского рода, обозначает «истину» — то, что есть на самом деле [Сл. Пр. 1981, 242; СС 1999, 271]. Собственно, слово образовано от прибавления суффикса -ina к корню *ist, обладающему значением «настоящий», «подлинный». Отсюда старославянское и древнерусское прилагательное истъ, -ый (возможная форма в праслав. *jьstьjь) с той же семантикой [Сл. Пр. 1981, 246]. Также важными значениями являются «наличное» и «капитал» [Там же]. Вопрос о происхождении этого корня и наличии его аналогов в других языках до сих пор не решен и вы-

зывает споры. Иванов и Топоров считают, что истина, исто, истово, исцево — родственны слову истец. Как показывают юридические тексты, основное значение этих слов — «тот же самый» [Иванов, Топоров 1978, 228–229].

В старославянских переводных и оригинальных текстах слово «истина» и его производные — обычный эквивалент греческого ἀλήθεια и связанной с ним лексикой. Иногда славянское слово передает более интересные греческие конструкции, отмеченные в словарях: например, ὡς ἔστι передано как «акоже естъ истина» («так как есть» или «в действительности») [СС 1999, 271]. Еще одно важное значение слова: «точно» — в таких выражениях, как, к примеру, «по истинѣ» или «въ истинѣ» [Там же]. В целом солунским братьям и их ученикам, работавшим в Болгарии, повезло с этим словом: его семантика позволяла обеспечить адекватную передачу смысла греческих аналогов.

У слова правда своя история. Стоит отметить такие значения этого слова в древнерусском языке, как «справедливость», «добродетельность», «право» и «закон» [СДЯ 1988, 448–455]. Производные слова выражают те же основные значения. Достаточно вспомнить в данном случае прекрасное славянское прилагательное «правьднь», значащее «справедливый», «праведный» (т. е. «добродетельный») [СС 1999, 497]. Соответственно, при переводе греческого δικαιοσύνη и образованных от него слов в славянских текстах обычно используется правда и ее производные (опять же: «праведный» — δικαιος). Специалисты выделяют праславянский корень *prav и образованный от него *pravo — в самом общем обозначении «закона» и «права». Иванов и Топоров связывают с производными от них старославянскими и древнерусскими словами несколько других корней, от которых образованы слова, употреблявшиеся вместе с образованными от *pravo (*dhē-, *stā-) выражениями. Все они связаны с семантикой порядка и помещаются в контекст оппозиций, связанных с различными аспектами беспорядка и уклонения от закона (например, праславянское *krivьda) [Иванов, Топоров 1978, 234–235].

Приведу характерный пример, поясняющий связь

2. В самом строгом смысле термином «древнерусский» обозначается Киевская Русь до монгольского нашествия. В широком смысле этот термин применяется для обозначения всей русской средневековой культуры, включая XVII в.

правды и ее антипода. В не дошедшем до нас письме пресвитер Фома обращался к митрополиту Клименту Смолятичу (XIII в.) со следующим обвинением (сохранилось в составе ответного послания Климента): «Философьею пишеш» (т. е. Фома ставил Клименту в вину то, что он буквально писал по-философски и прибегал к «мирской мудрости»); в ответ Климент обращается к обвинителю с замечанием: «велми криво пишеш» (весьма несправедливо пишешь) [Клим. Смолятич 1997, 118].

ПРАВДА КАК СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ДОБРОДЕТЕЛЬ

Вообще, в связи с славянскими правовыми терминами Топоров и Иванов пришли к выводу о том, что отличительная черта славянской традиции этих терминов заключается в «архаичной нерасчлененности понятий права, справедливости и закона» [Там же, 235]. Связывают они это с представлением об их происхождении от Бога, которое возводит саму правовую практику к мифу о первом нарушении установленного порядка [Там же, 225]. Древнерусские тексты показывают, что это, по-видимому, верное предположение. Более того, славянская языковая традиция в дальнейшем весьма органично срослась с христианскими представлениями, что в полной мере отразилось на собственных значениях слова правда.

Давайте вернемся к тексту Климента. Если идти по нему дальше, то можно обнаружить, что Климент использует слово правда в самых типичных для того времени значениях. Например, в противопоставлении правды (добродетельности) и греха: «Грѣху бо и осуждению послѣдуетъ смерть, правдѣ же и очищению послѣдуетъ живот» (За грехом и осуждением следует смерть, за правдой и оправданием следует жизнь) [Клим. Смолятич 1997, 124]. Он также говорит о Боге как о справедливом и как о самой Добродетели, упоминая в библейском контексте о каре на тех, кто уходит от Бога и творит беззаконие: «Нѣсть бо неправды у Бога, реку же, ни будет. Испытает сердца и утробы, яко Богъ есть праведень» (Нет неправды у Бога, и говорю, что не будет. Испытает сердца и то, что внутри, ибо

он есть Бог праведный) [Клим. Смолятич 1997, 130]. Рассмотрение Бога как самой Добродетели является традиционным для иудейской и христианской религии. Например, в библейском стихе (Мал. 4:2) выражение *ἥλιος δικαιοσύνης* («солнце справедливости») передано в старославянском переводе (и перевод этой фразы не поменялся в более поздних переложениях) как «солнце правды». Под этим выражением в патристической экзегетике обычно понимается Христос, являющийся образцом для человеческой жизни.

Круг тем, задаваемых семантикой слова правда, живо интересовал русских мыслителей в XVI в. Особенно это касается правды как справедливости, вызвавшей действительно бурное обсуждение. Вопрос имел самое прямое отношение к социальной реальности людей того времени: как справедливо осуществлять суд и как вообще творить справедливость? С крайне интересной стороны к этой теме подошел русский дипломат Ф.И. Карпов в письме к митрополиту Даниилу. Карпов обсуждает с Даниилом, что нужно для устойчивости власти: правда или терпение? Под первой имеется в виду, конечно же, справедливость [Карпов 2006, 351]. Карпов отдает предпочтение справедливости, желая оправдать необходимость законов. Он объясняет принцип правды — каждый человек должен получить то, что он заслуживает. Терпение он относит к области духовной, тогда как правда, по его мнению, нужна в мирской жизни [Там же, 352]. Карпов рассуждает, что если установить церковное терпение в качестве главенствующего общественного принципа, то будет разрушаться дело власти. Достойный человек лишится своей вотчины, честной службы и станет нищ и служить на неподобающем ему месте. Будет разрушено народное дело⁵, в обществе воцарятся дурные нравы, а власть получит обнищавших людей, которые будут ей непослушны. В обоснование своего мнения он прямо ссылается на «Никомахову этику» Аристотеля («книга

5. Карпов употребляет многозначительное слово «дѣло», которое, видимо, означает здесь всю полезную деятельность общества (будь то в экономике или в реализации иных государственных или национальных целей).

нравь»). Правда нужна как раз для того, чтобы не обделять людей в том, чего они заслуживают, и пресекать намерения грешников угрозой закона [Там же, 352]. Но правда должна иметь своим спутником милость, иначе она перейдет в малодушие и мучительство, разрушающее царство [Там же, 354].

Обсуждалась русскими книжниками и правда как религиозная добродетельность вообще. Ее самым важным выражением для древнерусской культуры является категория праведности. Я мог бы привести бесчисленное количество примеров употребления правды и праведности в этом смысле, но достаточно будет одного особенно ясного и исчерпывающего случая. Речь идет об оригинальном тексте, где смысл религиозной добродетели подробно разъясняется, — «Слове о любви и правде» Ермолая-Еразма⁴. Еразм говорит о любви как об отношении, проистекающем из самого характера внутренней жизни Троицы, и как о заповеди. В последнем случае он определяет любовь через правду и пытается объяснить, в чем она состоит [Ермолай-Еразм 1960, 189–191]. Во-первых, правда есть соблюдение заповедей, одной из которых является любовь. Именно заповеди животворяют людей. С одной стороны, эти заповеди установлены императивно, а с другой — сам Христос в своем земном пути дал пример их исполнения. Во-вторых, праведность противоположна богатству, и любящий прибегает к раздаче милостыни. В-третьих, праведность — это любовь к врагам. Еразм пишет, что враг лучше друга, так как друг, зная характер человека, будет делать благо его телу. Враг же, мучая человеческое тело, укрепляет душу. Поэтому и друг, и враг полезны, а последний, будучи человеком, не может быть законченным врагом. Таковым является только диавол. В этом же тексте можно также встретить интересное рассуждение о природе лжи. «Истинным врагом», пишет Ермолай, является диавол.

4. Если читатель этих строк знает это имя, то он сразу вспомнит, что это прежде всего автор знаменитой «Повести о Петре и Февронии». Стоит отметить, что Ермолай-Еразм оставил после себя довольно обширный корпус сочинений, охватывающий почти все темы, которые интересовали древнерусских мыслителей XVI в.

Дело диавола и его приспешников — ничтожно, так как оно не от сущего, а от неправды, то есть лжи. Речь идет одновременно о социальной и этической лжи. Сама по себе ложь — это то, чего не было и чего не существует. Ложь также есть составленное не-сущее, а если проще — созданное (можно сказать, придуманное) нами не-сущее. Ложь в социальной плоскости — украденное и присвоенное от чужого труда. Так, диавол пытается украсть у Бога его творение («приложитися вышнему»). Поэтому правда в виде любви и соблюдения заповедей нужна, чтобы избежать не-сущего, и оставшаяся часть «Слова» Еразма посвящена объяснению подлинной любви как способа преодоления лжи и вражды.

НА ПЕРЕСЕЧЕНИИ ИСТИНЫ И ПРАВДЫ

Теперь стоит перейти к одной из главных проблем настоящего исследования. В современном русском языке выбор слова из нашей пары для его использования в конкретном контексте часто зависит от смысловых нюансов, которые мы намереваемся передать. Подобным же образом дело обстояло и во времена Древней Руси. Здесь я хочу обратиться к одному курьезному и показательному случаю: к древнерусскому переводу не с греческого, а с латинского языка. В конце XV — начале XVI вв. в кружке Геннадия Новгородского доминиканским монахом Вениамином был сделан компилятивный перевод Лактанция. Сравнение латинского и русского текстов показывает, что западный монах запутался в семантических сложностях древнерусского языка как раз в вопросе соотношения правды и истины. Лактанций считает, что Бог владеет истиной, а ее достижение требует двух добродетелей — почитания Бога и стремления к Его постижению. Однако доминиканец Вениамин передает «правдой» латинскую *veritas*, что неправильно в контексте учения Лактанция [Лактанций 2003, 428]. Вообще, Вениамин переводит где-то правильно, а где-то нет, и эта путаница при переводе обусловлена, видимо, именно непониманием тонкостей древнерусского наречия. Например, выражение «*verus Deum*» передается как «правый Бог»

[Там же, 432]. Передача этого выражения прилагательным «правый» (вместо «истинный»), обладающим очень широкой семантикой, скорее всего, будет сбивать читателя с толку — особенно учитывая, что далее по тексту там, где нет Бога, все наполняется ложью [Там же: 428]. Опять же, Лактанций комментирует знаменитые слова Сократа о том, что он знает, что ничего не знает, в том смысле, что Сократ сам понимал, что его учение не имеет истины. Латинская фраза «inllexit enim, doctrinam illam nihil habere in se certi, nihil veri» (но он понял, что в этом учении нет ничего точного и истинного) передана Вениамином как «Но то есть разумѣл, еже то учение не имѣло в себѣ ничто истинного и ничтоже праваго» [Там же]: истина и правда безнадежно перемешаны в переводе, что делает мысль Лактанция недостижимой для древнерусского читателя⁵. Путаница проявляется и в остальных случаях: присутствующая Богу *veritas* всегда передается словами «правда» и «правый» и их славянскими формами; при этом *justitia* (справедливость или праведность) также переводится как правда (например, при переводе латинской цитаты из Цицерона у Лактанция [Там же, 429]), а наречие *justa*, соответственно, как праведно.

На примере этого перевода мы можем видеть, как сложно связаны между собой понятия правды и истины и как особенности их семантики естественным образом приводят недостаточно опытного пользователя языка к их смешению. Сложную полисемию этих понятий можно показать и на примере оригинальных русских текстов. Она очень хорошо видна в «Притче» Кирилла Туровского о слепце и хромце. Кирилл, говоря об истинности будущего воскресения мертвых, выражается следующим образом: «Вѣруйте же в правду вѣскресе́нню челоуѣческих телес» [Кирилл 1997, 156]. Говоря о правде воскресения, он подчеркивает не только то, что это истина, т.е. что оно действительно будет иметь место, но и ее этическое значение: ведь речь идет



о том, что воскресение — это еще и страшный суд, где будут судимы как праведные, так и нечестивые. И наоборот: встречаются тексты, где истина имеет нравственный и социальный смысл, обычно присутствующий правде. В «Слове о законе и благодати» Илларион говорит об истине как о слуге будущего века вместе с благодатью [Илларион 2016, 202]. А Федор Карпов говорит о том, что подвластные боятся царя из-за истины [Карпов 2006, 354].

Приведенные выше примеры показывают, что если подразумевается одинаковое для обоих слов значение «соответствия действительности», то они могут употребляться в зависимости от того, какие дополнительные смысловые нюансы хочет подчеркнуть автор. При этом в XVI–XVII вв. были нередки случаи, когда одно слово искусственно заменялось на другое, приводя к нежелательному усложнению смысла или его искажению. Приведу два примера. В XVII в. при переводе с западнорусского «Казанья» Стефана Зизания на московский извод языка выражение «дух правды» было заменено на «дух истины» [Опарина 1998, 135]. Другим примером является случай извода икон «Сшествие во Ад» с изображением победы добродетелей над пороками: добродетели в виде ангелов с копьями поражают пороки в виде бесов в преисподней. Этот из-

5. Следует отметить, что одним из значений слова «правый» могло быть как раз «точный», но в контексте сочетания «истинный и правый» уловить именно этот смысл для древнерусского читателя было бы почти невозможно.

вод составлен под значительным влиянием византийской переводной аскетики с ее перечислением добродетелей и пороков. На одной из икон извода, написанной, возможно, Дионисием, мы видим, что один из ангелов персонифицирует истину, а своим копьем он поражает беса, олицетворяющего «кривость». Однако в других иконах этого весьма редкого русского извода вместо истины встречается правда [Лаурина 1966, 184].

Наконец, есть и случаи, когда бок о бок употребляются сразу оба слова. Такой случай я могу отметить, например, в старославянском переводе «Слов против ариан» Афанасия Александрийского (сделан в 906 г. Константином Преславским). Говоря о подлинном восприятии телом Христа образа Премудрости, он передает эту подлинность следующей конструкцией: «по правдѣ истоваѣ. и съдѣтельнаѣ премдр(с)ть» (действительно истинная и содетельная Премудрость) [Афанасий 2007, 123а].

Значительная часть собственных значений истины и правды и их производных, а также общих, пересекающихся значений этих слов (помимо тех, что интересуют меня как историка философии) представлена в словарях старославянского языка, где можно видеть в каком-то смысле комическую ситуацию, воспроизводящую ту, что наблюдается в словарях современного русского языка (см. выше), когда в словарной статье истина объясняется в т. ч. через правду и наоборот, или же эти понятия объясняются вообще тавтологически (как правда через правду, напр. [СС 1999, 271, 496]).

ИСТИНА И СУЩЕЕ

Оставим в стороне соотношение истины и правды, и присмотримся пристальнее к ряду сюжетов, связанных с одним только первым из этих понятий — так уж сложилось, что оно занимало более значительное место в интеллектуальной культуре Древней Руси. Можно выделить несколько значений слова истина у древнерусских богословов и писателей. Во-первых, речь может идти об истине как о чем-то существующем, реальном. Этот смысл хорошо виден в славянском переводе слов апостола Павла о Христе в 1 Тим 2:4:

«иже всѣмъ чловѣкомъ хошетъ спастися и въ разумъ истины (*ἀληθείας*) пріити» («который хочет спасти всех людей и привести в постижение истины»). Яркий пример аналогичного понимания истины в тексте уже собственно древнерусского происхождения есть в уже упомянутом мною послании Климента Смолятича. Климент занимается иносказательными толкованиями различных частей Писания и в одном месте говорит о том, что если его адресат сопоставит связанные изречения, то «обрящеши истинну», то есть он найдет тот смысл текста, который у него на самом деле есть [Клим. Смолятич 1997, 122].

Истина может указывать не только на абстрактное сущее, но и на вполне конкретное, которое можно было бы, например, как-то осязать. В этом смысле как об истинном обычно говорится о воплощении Христа, как мы видим уже у Иллариона [Илларион 2016, 201]. Истинность воплощения Сына, указывающая на наличие у него настоящего тела, а значит и подлинной человеческой природы, противопоставляется представлению о «призрачности» акта вочеловечения. В XVI в. особый акцент на реальности плоти Христа как истинной и истине будет ставить митрополит Даниил, апеллируя к авторитету Отцов в своей критике афтартодокетизма⁶ Вассиана Патрикеева [Даниил 1960, 302, 303]. Такую же характеристику восприятия тела Логосом будет давать и Максим Грек в «11 Слове» Иоасафовского собрания своих сочинений [Максим 2014, 138, 139].

Еще одно, более редкое значение истины — отсылка к определенному рода норме, «нормальности». Слово в этом значении применяется Иосифом Волоцким в первом Слове «Просветителя», когда он проводит ремесленную аналогию для толкования в тринитарном духе слов «Сътворим человека» (Быт. 1:26). Иосиф опровергает толкование, согласно которому в данном случае не происходит «общения» трех ипостасей, а Бог говорит это Сам Себе. Для этого он задается вопросом: какой зодчий, дровосек или кожевник, в одиночку работая над своим изделием, будет говорит с собой

6. Направление в христологии, учащее, что плоть Христа была всегда нетленной и неразрушимой.

следующими словами: «сделаем сосуд/плуг/кожу»? Ремесленник будет заниматься своим делом молча (или, по крайней мере, не будет обращаться к себе во множественном числе). Это и есть истина, т.е. привычка мудрого человека. Ложью же был бы разговор ремесленника самого с собой, ведь так делает только безумный. Уж коли для человека это безумие, то и для Бога тем более [Просветитель 1896, 63].

У древнерусских книжников XV–XVII вв. имелось также полноценное философское определение истины, которое вобрало в себя многие из упомянутых выше значений этого слова. В XIV в. на Балканах был переведен текст «Диалектики» («Философских глав») Иоанна Дамаскина, составленной на основе «Категорий» Аристотеля и «Исагоги» Порфирия. В последующие века текст завоевал популярность на Руси и стал основным введением в философию вообще и в эпистемологию и логику в частности. Дамаскину нужна философия как инструментальный для опровержения еретиков и как служанка богословия [Дамаскин 1901, 308]. Он дает четкое определение цели познания в первой главе. Вот славянский текст:

«...разум же глаголю истинный сущихъ разумъ сущіи разоумъ, аще ли же сущихъ разумъ. Лъжныи разумъ, иако не сущоу сущи разумъ, неразуміе паче, неже разумъ есть. Ибо лжа ничтоже ино, точію еже не сии, есть?» [Там же, 306–307]

Перевод со славянского на русский:

«Познанием я называю истинное познание сущих, если это знание сущих. Ложное познание, которое есть познание не-сущего, является скорее незнанием, чем знанием. Ведь ложь является ничем иным, как не-сущим».

Дамаскина можно дополнить еще одним источником. Когда инок Исайя Сербский переводил на славянский язык Ареопагитский корпус (включая греческий кор-

пус схолий), он считал нужным дополнить перевод своими глоссами и пояснениями⁸. Большая часть глосс имеет филологический характер, но нередко инок обращается и к объяснению философских проблем. Так, к четвертой главе «Божественных имен», где доказывается что зло — это не-сущее, он дает пояснение того, что такое не-сущее. Дам опять же славянский текст:

«аще ли же и повинеть кто кого глїе ю(с) нѣчто ѿ соущїихъ лъжа. тъмно и тънко боудеть аще негли боудеть. аще бо кто ре(чт) козлоюлена быти. аще и мнитсе нѣкако быти, по истинѣ же лъжа ю(с). лъжа же іавившесе, раз(д)рушисе и съ вѣщїю рекше козлоеленомъ. ни бо ю(с) козлоелень ни же бы(с). и дѣйство(м) бо и чоувенїемъ лъжа юсть» [Дионисий 2011, 143v].

Предложу перевод этого весьма непростого текста:

«Если же тот, кто кого-то убедит, скажет, что ложь — это что-то из существующего, и если это возможно, то будет она темной и неясной. Так, если кто-то говорит, что существует козлоолень⁹, то в действительности это ложь, даже если и кажется, что он существует. Коли ложь стала очевидной, то она вместе с этой вещью, козлооленем, разрушается, ведь ни один козлоолень не существует и не существовал. И по действию, и по чувственному восприятию это является ложью».

В этой схолии Исайи отлично видно, как образованные славянские книжники представляли себе противоположность истины и лжи, и какие критерии выдвигали для ее определения. Однако вернемся к Дамаскину и его пониманию истины. Он считает, что наша душа, покрытая завесой-плотью, познаёт и знает сущее посредством ума. Однако это знание не дано нам с самого начала, а нуждается в учителе — истине. Ипостасной истиной является Христос, в котором сокрыты все сокровища разума. Дамаскин считает, что именно через Христа мы учимся истине, хотя ее знание у нас никогда не будет совершенно точным [Дамаскин 1901, 307].

7. Греческий текст: ...γνώσιν δὲ φημι τήν ἀληθῆ τῶν ὄντων γνώσιν. Εἰ δὲ τῶν ὄντων αἱ γνώσεις, ἢ ψευδῆς γνώσεις ὡς τοῦ μὴ ὄντος οὕσα γνώσεις ἀγνοια μᾶλλον ἢ περ γνώσις ἐστὶ· τὸ γὰρ ψεῦδος ἕτερον οὐδὲν ἢ τὸ μὴ ὂν καθ'ἑστέρην. (Dialectica 53, 9–13).

8. Весьма вероятно, что «Диалектика» и Corpus Areopagiticum были переведены на славянский в XIV веке представителями одного интеллектуального круга.

9. Исайя, наверное, был первым славянским книжником (более ранних примеров мне пока не удалось обнаружить), который стал использовать образцовый античный пример несуществующего зверя под названием «козлоолень».

В связи с Дамаскином стоит отметить еще один интересный сюжет, имеющий отношение к эпистемологии. Постоянная богословская полемика с гетеродоксией в России XVI в. по идее должна была привести к продумыванию критериев истинности, при помощи которых можно оценивать учения оппонентов. В конце 50-ых – начале 60-ых гг. XVI в. древнерусский богослов и философ Зиновий Отенский написал трактат «Истины показание». В этой книге он полемизирует с учением Феодосия Косого, и начинает он, действительно, с обсуждения критериев истинности религиозного учения с точки зрения православного понимания откровения. Если мы обратимся к этим критериям, то мы обнаружим, что они в своей основе опираются на концепцию истины как реально существующего. Использование этой концепции позволяет Зиновию просто и логично (с точки зрения религиозного дискурса того времени) показать, что учение Косого ложно. Перечислим самые важные из предлагаемых им критериев:

1) истинное учение не может быть новым (а учение Косого — новое: об этом говорили сами его последователи, впрочем, считая это достоинством), так как нельзя принимать учение, не согласующееся с уже существующим учением Христа (Гал. 1, 8:9) [Зиновий 1863, 16–17];

2) учение должно быть сообщено Богом не простым способом, а я с явными Божественными знаменами (Феодосий же их не демонстрирует), дабы было понятно, что сам Господь — Учитель [Там же, 17–19];

3) новое учение, сообщенное Богом, как указывает Писание, уже существует — учение Христа (2 Кор. 5:16) [Там же, 19–22];

4) у основателя учения должна быть репутация и достойный учителя образ жизни и поведение, а по прозвищу Феодосия следует считать, что он развращен, а значит его учение «нѣсть прямо» и, следовательно, не истинно [Там же, 23–25, 27–31, 32–35].

(Кажется, что пункты 1 и 3 находятся между собой в противоречии, но на самом деле в них идет речь о «новом учении» в разных смыслах. В первом говорится об учении новом по отношению к православию; во втором — по отношению к Ветхому завету. Будучи

истинным, это новое учение (учение Христа) может быть только одним, и на этом основании учение Косого следует отвергнуть.)

Предложенные Зиновием критерии интересны прежде всего тем, что они не только достаточно отчетливо отображают отдельные аспекты понимания истины, которые разобраны выше, но и подводят нас теперь к самому важному аспекту, который мы пока оставляли без внимания.

Речь идет о самом важном значении истины в древнерусской мысли — истины как Истины с большой буквы. Такого рода Истиной для древнерусского книжника являлся вполне конкретный объект — Бог: Бог и есть Истина. У Афанасия Александрийского Бог отождествляется с Истиной, и в его полемике с арианами Истиной является и Слово Бога, о чем он не устает повторять в своих антиарианских «Словах». Также он нередко говорит о том, что ариане через свое учение отпали от Бога и Истины (см. напр.: [Афанасий 2007, 257]).

Кроме того, «Истина» — это также одно из имен Бога, как об этом пишет псевдо-Дионисий Ареопагит, трактаты которого в славянском переводе стали распространяться в России с конца XIV в. Ареопагит связывает имя «Истина» с другими именами Бога. Бог называется Премудростью как причина всего осмысленного, понимаемого, сознания и знания. Он также воспевается как Ум, Слово и Знающий, ведь Он знает все. Он знает все прежде бытия сущего, являясь его причиной. Он Сам дает нам знание о нас самих и о другом. Он знает все, так как знает Себя. И Он называется Словом, ибо Он предъобъемлет все и во всем. А Слово как знание называется Истиной. Это чистое знание, через которое верующие причастны простой, самотождественной истине. Знающий Истину освобождается от обмана и блуждания [Дионисий 2011, 169–177].

В древнерусской письменности особо показательно в этом плане одно место в Житии Саввы Крыпецкого, написанного Василием-Варлаамом в XVI в. Василий использует весьма показательный топос для ввода парафразы слов Христа из Евангелия (вероятно Ин. 14:6): «Якоже сама *Истина*, Христос Бог наш, гла-

голет к нам» [Житие Саввы Крыпецкого, 577]. В свою очередь, древнерусские авторы-иосифляне (особенно Зиновий Отенский) в своих текстах часто акцентировали внимание на том, что Бог и есть Истина. Само христианское учение, данное Христом, является истинным, а значит древнерусский богослов занимается не просто рациональными рассуждениями, а изъясняет истину.

Размышления об истине, несмотря на всю их кажущуюся абстрактность, по крайней мере однажды привели русскую историю и к настоящей трагедии. Речь идет о казусе, связанном с одним местом в важнейшем переводном славянском тексте, — «Символе веры» (далее — СВ). Во втором члене СВ говорится о Христе, предвечно рожденном от Отца, как «Бога истинна от Бога истинна» (Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ). В восьмом члене говорится о Духе Святом, о котором сказано, что он τὸ κύριον, то есть Господь. Τὸ κύριον и в своем обычном прочтении несет значения, связанные с властью (господство, закон, государственная власть). Однако в славянской традиции это слово иногда передается как «истинный», и в таком случае данное слово имеет редко встречающееся в греческом оригинале значение «в собственном смысле», «действительно» (буквально «в господственном смысле»). В древнерусских рукописях насчитывается семь вариантов перевода восьмого члена СВ [Костромин 2012, 51–52]. К середине XVI в. окончательно установилась форма «И в Духа Святаго, Господа истиннаго...». Безотносительно сложностей перевода, в данном решении есть определенная смысловая логика: если Отец и Сын во втором члене названы «Истинны», то и Дух должен быть Истинным. С этим вариантом перевода восьмого члена СВ и связана особая трагедия в русской истории.

Никон, ставший патриархом в 1652 г., предпринял реформу русской церкви, одним из аспектов которой была правка («справа») церковных текстов¹⁰. Итог: Раскол Русской церкви. Одна из причин Раскола, по крайней мере, один из важнейших концептуальных

пунктов — правка СВ. В СВ правке подвергся в том числе и восьмой член (из которого, в частности, как раз и была исключена характеристика Святого духа как «истинного» Господа), что вызвало со стороны противников реформы сильнейший протест, который в итоге вылился в создание целой батареи философских аргументов против правки восьмого члена. По-настоящему неистовую и при этом философски оригинальную критику «справы» мы находим в Житии протопопа Аввакума.

Аввакум берет за основу своих рассуждений выдержки из первой и восьмой главы трактата «О Божественных именах» псевдо-Дионисия. Сначала он выделяет два вида имен Бога: вечноприсущие («присносущные») и «виновные» (от древнерусского «вина» — причина, т. е. имена Бога как причины вещей). Последние имена люди создают сами, а вот первых, которые также характеризуются как «свойственные», всего четыре: Сущий, Свет, Жизнь и Истина. Эти имена указывают на одно и то же подлежащее, и в контексте богопочитания это означает, что причастность Истине тождественна причастности Сущему, так как «истина» — это то, что существует, т.е. сущее. На этом Аввакум и строит свою критику. Имя «Истина» указывает на «вечноприсущее» свойство Бога, а отрицание того, что в ипостаси Духа является общим свойством, означает автоматическое отрицание этого свойства для остальных ипостасей. Поэтому тот, кто поддерживает иконовою справу, отпадает от Сущего и фактически становится почитателем не-сущего [Аввакум 1975, 11–13]. Многие русские люди XVII в. за эти идеи пошли на смерть, и трагическая судьба самого Аввакума — яркий пример искренности их убеждений. Однако даже вне контекста печальных последствий, которые это учение, к сожалению, имело в контексте ожесточенного религиозного противостояния XVII века, оно является чрезвычайно интересным примером того, как традиционное философское учение об истине как сущем приобретает окраску христианской теургии.

10. Стоит отметить, что научные исследования показывают, что несогласие старообрядцев с реформой в целом было оправданным: справа патриарха Никона проходила без должной подготовки и откровенно неряшливо, что в итоге привело к ухудшению качества богослужебных текстов. Лично я бы характеризовал эту реформу как крайне неаккуратную, весьма грубую и проведенную без должного уважения к пастве.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мой очерк не претендует на полноту. Объем темы требует, пожалуй, ни много ни мало отдельной книги. Поэтому вместо заключения я хочу отметить несколько вещей.

Мне кажется, что с правдой дела обстоят самым очевидным образом и у нас нет никакого повода приписывать ей какую-то особенную, из ряда вон выходящую роль в древнерусской интеллектуальной культуре. Но вот, что касается истины, то здесь стоит проговорить несколько моментов. Совершенно очевидно, что «Диалектика», принесенная на Русь вторым южнославянским влиянием, дала мощный импульс к углублению осмысления понятия истины на Руси, а также тому, что это философски осмысленное понятие стало чаще использоваться в богословских рассуждениях. И я полагаю что под влиянием византийской литературы древнерусские книжники усвоили своеобразное «унифицированное» представление об истине. Что это означает? Думаю, что нужно говорить о том, что в сознании наших предков произошло отождествление философской и богословской концепций истины: истина стала мыслиться ими как принадлежащая Божеству и тождественная Ему в том числе в не связанных очевидным образом с богословием контекстах.

Божественность истины подводит нас еще к одному вопросу — проблеме пребывания в истине или единства с ней. В представлении древнерусского интеллектуала, человек может пребывать или не пребывать в истине. В таком случае для древнерусского человека (по крайней мере, философски или богословски образованного) вопрос об истине заключался прежде всего не в проверке на истинность отдельных мыслей и утверждений, но в том, чтобы быть в целом мистически причастным истине, а значит и Богу.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аввакум 1975 — Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л.: Издательство «Наука» Ленинградское отделение, 1975;
2. Афанасий 2007 — Сја книги благочестныа наричемыа афанасіи // E. Weiher, S. O. Šmidt, A. I. Škurko (Hrsg.). Die Grossen Lesemenäen Des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 51). Freiburg i., 2007. 1.-8. Mai. Bd. 1. 80с–152а;
3. Бердяев 1909 — Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: 1909. С. 1–22;
4. БТС 2000 — Большой толковый словарь русского языка: А–Я. СПб.: Норинт, 1998;
5. Дамаскин 1901 — Великие Минеи Четии собранные все-российским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. М.: Изд. Археографической комиссии, 1901;
6. Даниил 1960 — Судное дело Вассиана Патрикеева // Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1960. С. 285–316.
7. Дионисий 2011 — Goltz H., Prochorov G.M. (Hrsg.). Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert) (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 56). Freiburg i.Br., 2011. Bd. 2.
8. Ермолай-Еразм 1960 — Клибанов А. И. Сборник сочинений Ермолая-Еразма // ТОДРЛ. Т. 16. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. С. 178–207;
9. Житие Саввы Крыпецкого — Житие Саввы Крыпецкого в редакции Василия-Варлаама // Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты: В 2 т. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2007. С. 369–406;
10. Зиновий 1863 — Истины показание к воспросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863;
11. Иванов, Топоров 1978 — Иванов В.В., Топоров В.Н. О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов) // Славянское языкознание. VIII международный съезд славистов. Загреб-Люблина, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации. М.: Издательство «Наука», 1978. С. 221–240;

12. Иларион 2016 — «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского // Дергачева И. В., Мильков В. В., Милькова С. В. Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. М.: Мир философии, 2016. С. 197–285;
13. Карпов 2006 — Карпов Ф. Послание мирополиту Даниилу // Библиотека Литературы Древней Руси. Т. 9. СПб.: «Наука», 2006. С. 346–359;
14. Кирилл 1997 — Слова и поучения Кирилла Туровского // Библиотека Литературы Древней Руси. Т. 4. СПб.: «Наука», 1997. С. 142–205;
15. Клим. Смолятич 1997 — Послание Климента Смолятича // Библиотека Литературы Древней Руси. Т. 4. СПб.: «Наука», 1997. С. 118–141;
16. Костромин 2012 — Костромин К. А. История славянского текста Символа веры через призму истории раскола XVII в. // Христианское чтение. 2012. № 5. Специальный выпуск: История Русской Православной Церкви. С. 52–65;
17. Лактанций 2005 — Ромодановская В. А. Сочинения Лактанция в переводе русских книжников рубежа XV–XVI вв. // ТОДРЛ. Т. 54 СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 407–434;
18. Лаурина 1966 — Лаурина В. К. Вновь раскрытая икона «Сожствие во ад» из Ферапонтова монастыря и московская литература конца XV в. // ТОДРЛ. Т. 22. М.; Л.: Наука, 1966. С. 165–188;
19. Максим 2014 — Преподобный Максим Грек. Сочинения. Т. 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014;
20. Опарина 1998 — Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1998;
21. Просветитель 1896 — Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, Игумена Волоцкаго. Казань, 1896;
22. СДЯ 1988 — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): В 10 т. Т. 4.: (изживати-моление). М.: «Русский язык», 1988;
23. Сл. Пр. 1981 — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 8 (*ха – *jъvьlga). М.: Издательство «Наука», 1981;
24. СС 1999 — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). М.: Рус. яз., 1999.



КОНЦЕПЦИЯ ИСТИНЫ В ИУДАИЗМЕ

текст Давида Апфельбаума, иллюстрация Маус

«Господь Бог ваш — истина» — громко и на распев повторяет кантор в синагоге по завершении молитвы «Шма Исраэль» («Слушай, Израиль»).

Три фрагмента из Пятикнижия в приснопамятные времена Второго храма, известные для большинства западных людей как межзаветный период, были спаяны в единый текст, который стал декларацией веры, *credo Iudaeorum*. Последний фрагмент, взятый из книги Чисел, заканчивается словами: «Я — Господь, Бог ваш, Который вывел вас из земли Египетской, чтобы быть вам Богом: Я — Господь, Бог ваш» (Числа 15:41). Постбиблейские мудрецы после этого, ставшего литургическим, куска текста добавил слово «истина». Получилась отсылка на пророческую книгу Иеремии: «А Господь Бог есть истина» (Иеремия 10:10). Еврейские мудрецы всегда были сильны в игре отсылками.

На иврите «истина» будет אמת (*эмет*). Тот, кто сведущ в языках Ближнего Востока, услышит здесь общее с арабским *амина* — «вера», собственно еврейским же *эмуна*, значащее то же самое, и с древнеегипетским *маат* — правда, истина, порядок. И это не случайно. Афразийское единство языков сводит этот корень к значению «то, чему можно верить». Неудивительно поэтому, что, сказав после «Шма» слово «истина», верующий продолжает: «и верно/[предмет] веры/ достойно веры все это...».

Вслед за «восточной мудростью» пророков приходит рациональное мышление философов. Как бы в Иудее местные поборники «духовных скреп» не возмущались, ход истории и синтез культур им было не остановить. И вот уже на семитском наречии арамеев (на котором говорили и евреи после Вавилонского плена) и

на языке Торы и пророков (на котором к тому времени уже больше писали, чем говорили) пошли дискуссии на философские темы. Пиком этого движения стала талмудическая литература — продукт коллективного сознания (и бессознательного тоже) еврейского народа, создававшийся в течение первых веков нашей эры.

В литературе этого периода мы находим попытки определить истину как отрицание лжи. В трактате «Толкование букв рабби Акивы» приводится сказание в духе «Мифологической библиотеки» Аполлодора. Бог решил сотворить мир и думал, с какой бы буквы ему начать. Приходили-де к нему разные буквы, среди которых была и ש (шин). Она и сказала: «О владыко мира, пожелай же, чтобы мною ты сотворил мир! Ибо мною начинается имя Твое! Как сказано: “Имя Мое миру”, а еще: я начало имени Твоего — “Шаддай” (Всемогущий)!». На это Бог ответил букве: «Нет!» Та спросила: «Но почему?». Он же сказал: «А все из-за [слов] “суэта” (*шавэ*) и “ложь” (*шэкер*)! Они начинаются на тебя! Да и нет у лжи ног, как и у тебя нет их! А как же Мне сотворить мир буквой, у которой нет ног?». С тех пор и говорят: *шэкер эйн ло раглайим!* — «у лжи-то нет ног!» [Акива 1914]. А у истины ноги, значит, есть? Чем же истина отличается от лжи?

В трактате Вавилонского Талмуда Шаббат (лист 104а) читаем: «[буква] шин – *шэкер* (ложь), [буква] тав — *эмет* (истина). Почему буквы слова “*шэкер*” (ложь) так близки друг другу, а буквы слова “*эмет*” (истина) так далеки друг от друга?». Действительно, в ивритском алфавите буквы פ (куф), ר (рейш) и ש (шин), составляющее слово “*шэкер*”, идут подряд. А вот буквы слова “*эмет*” — א (алеф), מ (мем) и ת (тав) — ак-

курат первая, средняя и последняя буквы ивритского алфавита. Тут же мудрецы Талмуда отвечают: «Потому что ложь — обычное дело, а истина — нет». На этом обычном для интеллектуалов брюзжании позднеантичные раввины не остановились: «А почему “*шэкер*” стоит на одной ножке, “*эмет*” словно лежит на кирпичках?». Если посмотреть на ивритское написание слов «*שקר*» (ложь) и «*אמת*» (истина), то можно увидеть, у куф и рейш очень тонкие «ножки», причем «ножка» буквы куф длиннее, а элементы букв алеф, мем и тав загнуты снизу и будто имеют «лапки». Ответ авторов Талмуда прост: «Потому что истина устойчива, а ложь — нет». В оригинале, правда, это сказано на арамейском, близком к ивриту, но все же другом языке: *кушта кай, шейфра ло кай*, буквально: «Истина стоит, ложь не стоит». Проще говоря, истина проверяется, а ложь — нет. Вот такой вот верификационистский подход авторов Талмуда [Талмуд 1880].

Прошло лет 700. В XIII веке по европейскому летоисчислению в Франкфурте-на-Майне жил рабби Шимон, автор замечательного сборника комментариев «Сумка Шимона» [Шимон 1863]. Он пишет, размышляя над приведенном выше месте из Талмуда: «Буквы слова “*эмет*” имеют две ноги, а вот буквы слова “*шэкер*” — одну. Все что творит истина — устойчиво, а что творит зло — нет». Эта мысль ясна любому, кто изучал классическую логику: из истины следует только истина, а из лжи — все, что угодно.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Акива 1914 — Мидраш отийот де-рабби Акива (Толкование букв рабби Акивы). Иерусалим, 1914 (на иврите);
2. Талмуд 1880 — Талмуд Бабли (ШАС Вильна). Масехет Шаббат (Вавилонский Талмуд). Трактат Шаббат. Вильна: Издательство братьев и вдовы Ромм, 1880 (на иврите);
3. Шимон 1863 — Ялкут Шимон (Сумка Шимона). Вильна: Типография Р.М. Ромма, 1863 (на иврите).



нецагуалкойотл, истина и хайдеггер

текст Константина Мирского, иллюстрация Олега Мирского

Нагуа — это древнемексиканские племена, говорившие на *нагуатл*. Самым известным племенем этой общности были ацтеки, но ими она не исчерпывалась. Скажем, туда также входили жители Тецкоко, тецкоканцы. Интеллектуальная культура *нагуа* известна нам во многом благодаря работе миссионеров, имевших вкус к этнографии. Крупнейшим ученым среди них был воспитанник Саламанки францисканец Бернардино де Саагун, автор «Всеобщей истории событий Новой Испании». Он прибыл в Новый свет всего через четверть века после падения Теночтитлана и имел возможность исследовать людей, получивших традиционные нагуанские воспитание и образование. Как ученого Саагуна отличала редкая в то время расовая и религиозная терпимость, знание *нагуатл*, аккуратность в сборе и обработке информации. Анализируя культуру *нагуа*, Саагун обнаружил, что в ней существовали профессиональные мыслители, которые назывались *тламантиниме* (т.е. мудрые люди). Выпускало их высшее учебное заведение, которое называлось *Калмекак*. Саагун называл их философами. Современные историки философии сходятся во мнении, что мировоззрение *тламантиниме* заставляет вспомнить об авторах, которые могут быть названы представителями линии Паскаля в европейской философии: Кьеркегоре, Бердяеве, Унамуно и т.п. [Леон-Портилья 1961, 14]

Формой философского творчества *тламантиниме* были поэтические размышления. Примером тут могут быть т.н. «Мексиканские песни». Самая старая сохранившаяся рукопись «Песен», написанная, видимо, специально для Саагуна, относится к 70-м годам XVI века, однако историк нагуанской литературы Гарибай показал, что тексты имеют более раннее происхождение: между 1430 и 1519 годами [Леон-Портилья 1961, 33–

35, 75]. Авторство во всяком случае некоторых песен традиция приписывает Нецагуалкойотлю¹ (1402–1472), поэту-философу и правителю Тецкоко [Леон-Портилья 1961, 158], — личности, чей поэтико-философский талант схож, как мне кажется, с религиозным дарованием Эхнатона. И хотя атрибуция «Песен» именно ему в высшей степени сомнительна, мы будем следовать ей из уважения к традиции. Анализ текстов показывает, что Нецагуалкойотль сделал четыре взаимосвязанных открытия: во-первых, все в мире меняется; во-вторых, мир есть обитель страдания; в-третьих, люди пытаются найти смысл жизни в случайных вещах; в-четвертых, смысл жизнь должен быть найден в чем-то другом. Первая мысль выражена в таких строчках:

*Неужели правда, что мы живем на земле?
На земле мы не навсегда: лишь на время.
Даже яшма дробится,
Даже золото ломается,
Даже перья кетцала рвутся,
На земле мы не навсегда: лишь на время.
[Леон-Портилья 1961, 78]*

Вторая мысль:

*Куда мы пойдем?
Мы приходим сюда, чтобы только родиться.
А наш дом там:
где находится место для лишенных плоти.
Я страдаю: никогда к моей радости
не приходило счастье.*

1. Встречается также написание «Несауалькойотль».

Разве я пришел сюда лишь, чтобы
действовать напрасно?
 Не здесь то место, где делаются вещи.
 Действительно, здесь ничто не зеленеет:
распускает свои цветы несчастье.
 [Леон-Портилья 1961, 77]

Третья мысль:

Где бродило твое сердце?
 Поэтому ты отдаешь свое сердце всякой вещи
 и ведешь его неизвестно куда:
ты разрушаешь свое сердце.
 На земле разве можешь ты за чем-либо гнаться?
 [Леон-Портилья 1961, 75]

Вопрос о том, чему все же стоит отдавать свое сердце,
 связывается ацтекским мудрецом с истиной:

Неужели мы говорим здесь что-либо истинное,
даритель жизни?
 Мы только грезим, только просыпаемся.
Это всего лишь сон...
 Истинного здесь никто не говорит...
 [Леон-Портилья 1961, 78]

И в другом месте говорится:

Неужели люди истинны?
 Следовательно, наша песня уже не истинна.
 Что все-таки сохраняется?
 Чем является то, что хорошо кончается?
 [Леон-Портилья 1961, 79]

Термин «истина», «правда»², — *нелтилицтли* —
 имеет корень «нелли», который обозначает «основу»,
 как в слове «*нелгуайотл*», корень [Леон-Портилья
 1961, 79, 158]. Иными словами, истина — это то, что
 хорошо закреплено. «Неужели люди истинны?» и

«Что все таки сохраняется»? спрашивает поэт. Или,
 иными словами: что является подлинным в нашей жизни?
 Нецагуалкойотлю ясно, что нельзя обрести подлин-
 ного в этой жизни как таковой:

...когда уйдешь из этой жизни в другую,
о правитель Иойонтцин,
 настанет время, когда твои подданные будут
разбиты и уничтожены
 и все твои дела останутся во мраке и забыты...
 Потому что этим кончаются власть,
империя и владения,
 которые сохраняются недолго, и они непрочны.
 Все в этой жизни мы получаем на время,
 и в миг мы его потеряем...
 [Леон-Портилья 1961, 158]

Неужели по эту сторону смерти совсем нет ничего
 истинного и человеку остается только «*напиваться*
грибным вином», как говорит поэт? Нет, и это четвер-
 тая мысль, открытая автором «Песен»: единственно
 истинное на земле — это цветы и песни. Согласитесь,
 неожиданное решение, далеко отстоящее от корре-
 спондентской теории, широко распространенной в ев-
 ропейской философии.

Обычное значение формулы «цветы и песни» — *ин*
хочитл ин куикатл — это «поэма». Таким образом,
 лишь поэтическое произведение как таковое призна-
 ется нагуанскими мудрецами за истину. Суть поэзии,
 с их точки зрения, в парадоксе: достигая своего выс-
 шего выражения, речь показывает свою несостоя-
 тельность — интимные переживания невыразимы.
 Единственное, что остается неизменным в этом непо-
 стоянном мире, — то, что лучше всего свидетельствует
 о его непостоянстве. Подобно вину, поэзия пьянит
 человека, но это опьянение открывает для него фи-
 нальную ясность. В этой ясности ученому открывается
 божественное происхождение самой поэзии. Парадок-
 сальная природа даруемой божеством истины показы-
 вает двойственную природу самого божества: активно-
 го в творчестве и пассивного в принятии его плодов.
 Такова основа концепции *нелли теотл*, подлинного

2. Такое слово выбирает А. Кофман [Кофман 1985].

единого бога, скрытого за поверхностным политеизмом нагуанской религии.

Современные исследователи Виллард Джинджридж и Джеймс Маффи считают, что концепцию Нецагуалкойотля лучше всего понимать через истолкование истины, данное Мартином Хайдеггером, который указывал на то, что греческую *ἀλήθεια* стоит понимать как не-сокрытость⁵. С их точки зрения, *нелтилицтли* лучше всего понимать как «хорошо-укорененность-с-*ἀλήθεια*» [Maffie 2014, 103]. Через это сравнение, считают они, лучше видно, что *тламатиниме* понимали истину в онтологических терминах, как способ бытия и действия, как способ жить и чувствовать, а не как всего лишь эпистемологическую категорию. Таким образом, истина для Нецагуалкойотля — это то, что сказывается скорее о подлинных друзьях и подлинной любви, чем о пропозициях, суждениях и тезисах. Дополнительную остроту сравнению *нелтилицтли* и *Wahrheit* придает то, что истина, по Нецагуалкойотлю, обретается в размышлениях о временности, тоске и смерти [Кофман 1985, 101]. Словом, возможно, поклонникам Другого начала стоит смотреть не только в будущее России, но и в прошлое Мексики?

*Уходят ли цветы в царство смерти?
Правда, что мы идем, правда, что мы идем!
Куда мы идем, аи, куда мы идем?
Там, мы мертвы или еще живем?
Придет ли там еще раз существование?*
[Леон-Портилья 1961, 69]

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Maffie 2014 — Maffie J. Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion. University Press of Colorado, 2014;
2. Gracia, Vargas 2018 — Gracia J., Vargas M. Latin American Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/latin-american-philosophy/>>;
3. Леон-Портилья 1961 — Леон-Портилья М. Философия нагуа. Исследование источников. М.: Из-во иностранной литературы, 1961;
4. Кофман 1985 — Кофман А.Ф. Философские аспекты лирики Несауалькойотля // Исторические судьбы американских индейцев. Проблемы идеанистики. Москва, «Наука», 1985. С. 98–107.

5. О Хайдеггере и нагуа см. также [Леон-Портилья 1961, 164]. Об огромном влиянии экзистенциализма на латиноамериканскую и конкретно мексиканскую философию в период формирования философской мезоамериканистики см. [Gracia, Vargas 2018].



понимание истины в бытийной истории мартина хайдеггера

текст Марии Митлянской, иллюстрации Софьи Карасик

Среди всех концепций истины гордо возвышается классическая корреспондентская теория, которая восходит к Платону и Аристотелю. За интерпретацию учения Платона об истине, опираясь на диалог «Государство», в частности, на знаменитую «εἰχών»¹ о пещере», в свое время взялся Мартин Хайдеггер. Этот материал появляется в его лекционном курсе 1930–1931 г. Позже, в процессе развития собственных философских взглядов и трактовки понятия истины как несокрытости, философ обращается к Пармениду и Гераклиту, но данная статья посвящена именно платоновскому следу в размышлениях «позднего» Хайдеггера.

Основная цель этого эссе — предпринять попытку разобраться в Хайдеггеровом истолковании истины в свете его учения о Бытийной² истории. Однако в процессе анализа поздних томов собрания сочинений Хайдеггера по интересующей нас теме, я пришла к выводу, что без упоминания его исследовательской работы с античными трудами, общее понимание его взглядов на истину значительно усложняется. К тому же даже историко-философские размышления Хайдеггера всегда носят достаточно ощутимый отпечаток его личного

философствования. Сначала я обращаюсь к хайдеггеровскому истолкованию соответствующего фрагмента из «Государства», из чего далее будет выведена концепция истины-несокрытости в трудах, посвященных Бытийной истории. Закончу я анализом наиболее тесно связанных с данной концепцией хайдеггеровских терминов.

ОБ ОБРАЗЕ ПЕЩЕРЫ

Хайдеггер разбирает платоновский эйкон о пещере, истолковывая его как раскрытие Платоном собственной концепции истины, что расходится с обычными историко-философским представлениями как о значении эйкона, так и о том, что свою концепцию истины Платон раскрывает по большей части в диалогах «Софист», «Кратил» и «Теэтет». Так, платоновед Дмитрий Бугай пишет: «Дух Шеллинга и романтиков, приучивших видеть в мифе самую высшую истину, рядом с которой истины логики и разума бледнеют, действует иногда явно, иногда скрыто и по сей день. Хайдеггер, следуя, в общем и целом, этой традиции, увидел в платоновской пещере наиболее ясное свидетельство учения Платона об истине, хотя никакого “учения” там нельзя найти днем с огнем» [Бугай 2016, 310–311]. Далее в этом тексте меня заботит только раскрытие точки зрения Хайдеггера, а не то, можно ли найти в «Государстве» учение об истине с точки зрения современного философского антиковедения.

Воспроизведу кратко суть хайдеггеровской интерпретации образа пещеры [Heidegger 1947]. Платон рассказывает об узниках пещеры, которые всю жизнь

1. εἰχών (др.-греч.) — образ.

2. «Бытие» с прописной буквы и производные от него здесь используются для передач «Sein», слова, которое в позднем творчестве Хайдеггера употребляется в противоположность «Sein», которое я передаю как «бытие» со строчной буквы. Б(б)ытие (Sein) человека — не одно и то же с Dasein. Dasein — это Бытие (Sein). Б(б)ытие (Sein) человека может включать несобственные модусы существования: махинации, расчетливость, толки и пересуды, идеологии, крикливую пошлость — и любые другие способы «игры в прятки» со священным ужасом осознания конечности существования.

видели лишь тени проносимых предметов, принимая их за действительные вещи. Путь освобожденного узника от восприятия теней до раскрытия источника света вне пещеры происходит поэтапно и постепенно: сначала он сможет видеть только лежащие за пределом пещеры тени и отражения в воде, потом, когда глаза его привыкнут, сможет увидеть сами вещи и, наконец, Солнце, которое делает возможным всякое созерцание (Rep.514a–517d). Основная идея этого фрагмента «Государства», считает Хайдеггер, такова: следует различать сущее и сущее сущего (Seiende des Seienden), или подлинно сущее. Первое соответствует доступным узникам пещеры теням, второе — миру за пределом пещеры. Солнце, освещающее последний, является условием существования также и первого. Тени в пещере соответствуют миру вещей, скрытому от Солнца. Вещи, озаренные Солнцем, — это мир идей. Само Солнце — это высшее сущее, идея идей, идея блага.

Каждая ступень, описанная в образе платоновской пещеры, обладает своей глубиной раскрытия истины. От узников пещеры сокрыта подлинная природа теней; освобождаясь от пут, человек может увидеть то, что было ранее скрыто. Его глаза не привыкли к свету, он страдает и становится вынужден «отвоевывать» каждую новую ступень открытости сущего у скрывающих ее факторов, если хочет «прозреть». *Истина как несокрытость (Unverborgenheit)*, по Хайдеггеру, — плод борьбы с сокрытостью⁵. Эта борьба и есть суть пребывания в несокрытости. Она не может закончиться или быть увенчана незыблемым успехом. Иными словами, суть истины — в постоянном преодолении неистинного, а не в переходе на некий уровень подлинного восприятия сущего. «Несокрытость» можно понять, как «просвет бытия», или «абсолютную ясность». Природа ясности абсолютна, но, говоря несвойственными для Хайдеггера словами, человек не может находиться в постоянном и незыблемом контакте с этой чистотой. Самонаброски Dasein всегда в движении, и в природе

Бытия нет статики. Соответственно и пребывание в Просвете подразумевает динамику, а точнее, борьбу, *polemos*, как принцип подлинного существования в отосланности к истине Бытия. Как говорит Хайдеггер в другом произведении этого периода, «если мы это греческое слово (*ἀλήθεια*) переведем не словом “истина”, а словом “несокрытость”, то этот перевод не только будет “буквальным”, но и будет содержать указание на то, чтобы переосмыслить привычное понятие истины в духе правильности высказывания и перенести назад к беспонятийности обнаружения и раскрытия сущего» [Хайдеггер 1991, 17].

Переход на тот или иной уровень понимания сущего сопровождается процессами адаптации, которые наглядно изображены Платоном как светобоязнь, присутствующая привыкшим к темноте пещеры глазам. Эта адаптация к новому положению вещей требует воспитания того, что называется греческим словом «*παίδεια*». Хайдеггер считает этот термин непереводаемым дословно, однако самое близкое из возможных значений — «образование», «*Bildung*». Это «образование» не следует истолковывать в привычном для современного европейца ключе: как целенаправленный процесс воспитания и обучения и определенный горизонт усваиваемых знаний и навыков. Хайдеггер здесь как обычно стремится дать говорить самому языку, освободив смысл слов от многих веков метафизических наслоений. Хайдеггеровское понимание *найдеи* удобнее всего объяснить через его термин *настрой (Stimmung)*. Как он пишет в своем позднем труде «Событие»: «Настрой настраивает на подлинную определенность неопределенного; неопределенное, но настроенное — это место стыка свершения изначального» [Heidegger 2009, 217]. *Stimmung* — это внутренняя настойчивость в готовности к вопрошанию Бытия, и подобное состояние требует значительных усилий, направленных на самого себя. Способность к этому волеизъявлению не является свойством человеческой природы. Она скорее является ее обязательным условием и способом самоопределения в мире сущего. Это возвращает нас к образу платоновской пещеры. В хайдеггеровском истолковании «*найдей*» — это создание необходимого настроения челове-

5. В.В. Библихин переводит как «непотаенность». Варианта перевода «несокрытость» придерживаются Т.В. Васильева, З.Н. Зайцева, Е.В. Фалёв, А.Г. Дугин и др.

ческого существа для борьбы с сокрытостью. Однако, опираясь на выдержки об образовании из «Государства», можно сказать, что у Платона *пайдейя* (отвлекаясь от хайдеггеровской риторики) — вполне конкретная «образовательная программа», включающая постижение гимнастики и музыки, позже — математических наук и диалектики. Но складывается впечатление, что Хайдеггер видит платоновскую *пайдейю* более онтологично, и даже если речь и идет об изучении подобных дисциплин, то наиболее ценными ему представляются не усвоение суммы фактов и навыков, но изменения, производимые ими в настрое человеческого существа. *Пайдейя* в трактовке Хайдеггера — это путь становления *σοφία*⁴, т.е. образование необходимого состояния человеческого существа для правильного рассмотрения чего-либо.

Наивысшая мудрость, по Платону, — это способность к сверхчувственному восприятию, то есть к восприятию метафизическому (само собой, в использовании термина «метафизика» я тут следую Хайдеггеру, осознавая, что это слово имеет корни в постаристотелевской традиции). Только таким путем возможно, по Платону, «узреть» идеи, включая высшую из них — идею блага. И все, кто мыслил после Платона о бытии сущего, считает Хайдеггер, — мыслили об идеях, т.е. метафизично.

Хайдеггеровское истолкование *образа* пещеры раскрывает глубокую взаимосвязь *пайдейи* и *алетейи*: образования и истины-несокрытости. Только через внутреннее преобразование возможно снять мнимую очевидность явленного нам в окружающей действительности, открывая путь к несокрытому. Без образования все последующие ступени истины не могут быть восприняты человеком в их подлинной ценности. Незамутненное внешними факторами восприятие требует свободы от искажающей его окружающей «действительности». Вживаясь в пространство доступных самоявленных вещей, *Stimmung* человеческого существа претерпевает болезненную трансформацию. Вторая часть платоновского образа пещеры расска-

зывает о том, что было бы, если человек, видевший Солнце, вернулся обратно в пещеру и пытался состязаться с «вечными узниками» в распознавании теней. Он был бы не менее слеп в темноте после света, чем в свете после темноты. Возврат к предыдущему положению вещей также требует перестройки, в силу наличия общепринятой истины на определенной ступени образа пещеры. У героя, которого до того самого, возможно, насильно выволокли из пещеры, не получится переубедить узников, которые никогда ничего не видели, кроме пляшущих теней, что они смотрят на всего лишь тени вещей, а не на сами вещи. При необходимости возврата во всякую «пещеру» без обратного изменения того, что Хайдеггер нарек *Stimmung*, герою грозит «слепота» понимания, подобно тому, как яркий свет отнимает способность глаз различать что-либо впотьмах. Всякая «ступень» истины сопоставима с зоной смыслового комфорта, вторгаясь в который, мы встретим сопротивление тех, кому принятый в этой зоне уклад привычен.

Ἀλήθεια, истина, в трактовке Мартина Хайдеггера — чистая явленность, несокрытость. И несокрытость так или иначе присутствует на каждой ступени *эйкона* о пещере, поскольку сама истина имеет различные уровни погружения. Каждая последующая степень несокрытости содержит в своей самости отсылку к предыдущей ступени, отталкиваясь от которой только и возможно совершить на нее переход. При этом всякая предыдущая ступень истинности преподносит себя пределом раскрытия сокрытого. Более того, то, что считается за истину узниками, то есть пласт теней, также претендует на положение единственно возможной действительности.

КРИТИКА ПЛАТОНОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТИНЫ

На примере платоновского образа пещеры, мастер герменевтики раскрывает свое видение изменчивой природы истины. Привычное платоновское представление об истине как о чем-то, что по своей природе подобно скорее вечным эйдосам, не может удовлетворить Хайдеггера. Истина как нечто окончательное и дости-

4. *σοφία* (др.-греч.) — мудрость.

жимое не сочетается с нестатичной природой сущего.

Наиболее важная для моего исследования деталь — Хайдеггер считал, что *эйкон* указывает на феномен подмены «*алетейи*», т.е. истины как несокрытости, на *истину как правильность* (*ὀρθότης*), которая была осуществлена в платоновской мысли. Правильность, в интерпретации Хайдеггера, понимается Платоном как отосланность к идее идей. Стремление Платона к безосновности ценности высшей идеи (т.е. в данном контексте, ценности, не сводимой ни к чему и не опирающейся на что-либо извне) объясняет наличие в повествовании образа небесного светила, позволяющего высвечиваться сущему в своей явленности. Через это светило (с помощью которого Платон изображает идею блага) становится возможным всякое существование. Как утверждает в своей интерпретации Хайдеггер: Платон ставит *ιδέα* над *ἀλήθεια* [Heidegger 1947, 41]. Следовательно, истина более не может называться несокрытостью, поскольку само существо истины будет иметь свои начала в высшей идее блага. Если истина не самостоятельна, не самоценна, сводима к некоему основанию — значит истина все еще сокрыта чем-то, значит то, что мы рассматриваем как гипотетическую истину, — это не истина, но все еще только кажимость. Основная черта несокрытости — незамутненность. Если нам необходимо искать природу истины в некоем основании, то мы уже не находимся с ней в прямом контакте, но имеем дело с неким посредником, надстройкой; о незамутненности и самоявленности в такой ситуации говорить не приходится. Способ контакта с истиной принципиально изменчив, поскольку изменчив сам мир, в котором этот контакт происходит. Контакт с истиной всегда происходит через несокрытость, но способы вхождения в несокрытость меняются. (Стоит подчеркнуть, что речь тут идет об изменчивости именно способов вхождения в истину, а не об изменении самой истины).

«Солнцеподобность» глаза, о которой Платон говорит в другом месте (см. «Тимей» [45:b–e]), в этом контексте понимается Хайдеггером как иносказательный образ, указывающий на наличие блага в человеческой сущности, что позволяет человеку воспринимать явленное



сиянием светила. Чтобы был возможен контакт человеческого восприятия с этой идеей идей, воспринимающее должно быть по природе своей уподоблено воспринимаемому (солнцеподобность глаза), т.е. иметь в себе элемент правильного, истинного, совершенно-

го. Отсюда Хайдеггер делает вывод, что для Платона истина — это истинное восприятие. Но несокрытость, возражает он Платону, — черта самого Бытия.

Итак, истина, по Платону в интерпретации Хайдеггера, проявляется и как *несокрытость*, и как *правильность* рассмотрения, усваиваемая в *Bildung*, и как *идея блага*, наделяющая существованием несокрытость и возможность истинного восприятия.

Хайдеггер здесь бытийно-исторически выявляет колыбель европейского представления об истине. На следующем этапе истории философии, в метафизике Аристотеля, истина как соответствие практически полностью завоевывает первенство над истиной-несокрытостью [Heidegger 2013, 37]. Истинность или ложность теперь обитают в человеческом разуме, и этому принципиально для европейской метафизики представлению по-своему следуют Аквинат, Декарт и, наконец, Ницше, последний великий метафизик.

SEYN И DASEIN

У меня как исследователя возникают вопросы: если антропоцентризм — это порождение метафизического мышления, то возможна ли истина-несокрытость как черта самого Бытия без человеческого восприятия? И возможна ли история Бытия без человека? Или даже само Бытие? Прямого и готового ответа на этот ряд кажущихся затруднений Хайдеггер, в полном соответствии с отказом от мировоззрений, не дает. Дать ответ на такой вопрос — значит предложить готовый фрагмент застывшего философского представления, чего Хайдеггер старательно избегал, стремясь подтолкнуть человека к вопрошанию самого Бытия. Однако общее

направление его мысли по этому поводу все же можно уловить.

В первом томе «Черных Тетрадей» есть соответствующий фрагмент, который может помочь немного пролить свет на взаимосвязь *Seyn* и *Dasein*⁵ в интересующем нас аспекте: «Необычный образ мысли и странный для каждого, кто мыслит только словами и при этом не осуществляет вхождение в бытийствование Бытия — в поворот (события), чтобы постоянно по-новому осознавать, что Бытие нуждается в *Da-sein* человека и что *поэтому* истина Бытия как раз *не* дело рук человека. В этом *не* бытийствует контр-удар поворотного (*der Gegensatz des Kehrigen*) и одновременно нарек-знак, что здесь ни рассчитывающему мышлению, ни “диалектике” понятий делать нечего; первому — потому, что оно вообще движется только в “сущем” как наличном, а второй — потому что для нее важно лишь выстраивание *единства* противоречия как представленного и представляемого, — важна истина как “идея”, а не как о-своенная открытость для самоскрытия» [Хайдеггер 2016, 370–371].

Описывая нужду *Seyn* (Бытия) в человеческом *Dasein* (присутствии), Мартин Хайдеггер в очередной раз отбрасывает идею тождества этих понятий, очищая свою онтологию от антропологических вкраплений, а также от диалектики с ее стремлением к субъектно-объектным абстракциями. Именно нужда Бытия в человеческом присутствии разграничивает *Seyn* и *Dasein*. Хайдеггер этим самым подчеркивает, что если бы истина была человеческим творением, то не вставало бы вопроса о нужде Бытия. Как можно нуждаться в том, частью чего ты безраздельно являешься? Тем более

5. «*Dasein*» — в известной степени непереводаемый термин хайдеггеровской философии. Само собой, русским словом «присутствие», которым иногда принято переводить этот термин, невозможно передать все его смысловые оттенки. *Dasein* — фокус заботы как являемое бытие внимания к..., пространство несокрытости, раскрытие мира, показывание себя. Кроме того, я должна признаться, что у меня само слово «присутствие» никак не ассоциируется с *Dasein*. Присутствие — максимально сухой термин, безучастный, будто бы некто проходил мимо и остановился. Присутствие, если посмотреть на это слово по-хайдеггеровски, — это «вот суть (сущее), а я где-то рядом», то есть даже не заброшен в него, а лишь стою рядом. В то время как *Dasein* — это противоположность такому пассивному пребыванию, полное включение в здесь-и-сейчас, проживание тут-сбывающегося. *Dasein* никогда не удастся убежать от себя, выйти из ореола собственных набросков, посредством которых оно реализуется. *Dasein* всегда конкретно, а значит подчинено законам ситуативности, в которых оно, в отдельно взятом случае, самопроявляется, пожиная плоды этого проявления. «Зеркалами» *Dasein*, через которые оно получает самоё себя, по мнению Хайдеггера, являются история и философия — история, как отражение ситуативного принципа проявления *Da-*, и философия как истолкование абсолютного начала — *Sein*. Найти подходящее слово в русском оказалось для меня слишком сложной задачей.

ясна открывается важность человеческого присутствия для всего бытийно-исторического, что возвращает нас к вопросу определения сущности истины.

ИСТИНА КАК НЕСОКРЫТОСТЬ: ТЕОРИЯ ХАЙДЕГГЕРА

Так или иначе, попытки выяснить, что же именно имел в виду под *алетейей* сам Платон, обречены нести исключительно гипотетический характер. И едва ли рассуждения Хайдеггера касательно *эйкона* пещеры имеют чистую научно-историческую цель. Действительным результатом историко-философских исследований и внутреннего диалога с идеями Античности, стало развитие собственной концепции истины — стержня бытийно-исторических трудов Хайдеггера: «Вопрос сущности истины состоит не в том, является ли истина всякий раз истиной практического жизненного опыта или результатом экономического расчета, то есть истиной некоего технического превосходства или политической смекалки, особенно истиной научно-исследования или искусного образования, или вовсе истиной мыслящего сознания или культового верования... [Рассудок] дробится на требования сиюминутной пользы и ополчается против знаний о сущности сущего, чье сущностное знание с давних пор зовется “философией”» [Heidegger 1976, 177].

Попытка «ухватить» истину в дефиниции, с точки зрения Хайдеггера, граничит с пустой игрой слов. Расчленив сущее и истину не представляется возможным, потому что одно без другого теряет себя, и ничто не существует как нечто в пласте сущего без отосланности к истине Бытия. В данном случае «расчленив» значит «уничтожить суть, обесмыслить». Но подобное понимание природы истины далеко от ее платоновского понимания как константы блага — вечной и неизменной. Согласно хайдеггеровскому пониманию, истина реализуется через посылы (*Geschick*), которые в эпоху метафизики существуют через самоскрытие. Они актуальны только в тот момент (*χαίρως*), когда они были совершены. Мы не можем определить истину точно так же, как не можем мы описать, в какой позе находится вечно движущееся существо. Чтобы дать

дефиницию, нужно поймать момент, зафиксировать смысл «в камне», облечь его в слова и заключить, что нечто является именно таковым, а не иным. Однако эзистирующее сущее существует самонабросками и не может быть схвачено подобным образом, не утратив своего значения. Обращаясь к риторике самого Хайдеггера можно сказать, что *Dasein* существует в набросках себя Бытием из просвета несокрытости, следовательно, не мыслимо замершим. Потому что набросок не один — их множество, и они постоянно сменяют друг друга. И потому что Бытие-к-смерти как эзистенциал *Dasein* в самом своем устройстве предполагает момент, который Хайдеггер называет «избранием» — постоянный выбор, принятие решения. Сам процесс выбора и становления подразумевает нелинейность эзистирования человеческого существа: потому Хайдеггером для описания характера этого эзистирования и был выбран термин «набросок», несущий действенный смысловой оттенок: набросок — это не объект, а процесс, динамика.

Истина невербализуема: она, как и природа Бытия, уклончива и в этом состоит ее способ являть себя, т.е. сбываться. Но что есть уклонение Бытия для человека? Один из возможных примеров здесь — заблуждение. Оно иллюстрирует уклончивую природу истины, точнее, ее нынешний, присущий ей в эпоху забвения смысла способ указания на саму себя: «Заблуждение (*Igre*) есть сокровеннейший дар истины — ибо в нем даруется сущность истины как стража отказа и как чистейшее сохранение Бытия в незаметной защите вечносущего» [Хайдеггер 2018, 23]. Другой путь реализации истины (и приближения к пониманию ее сущности), по Хайдеггеру, — Событие. В 73 томе собрания сочинений (*Zum Ereignis: Das Denken*) Хайдеггер недвусмысленно указывает на прочную связь истины и события: «*Die Wahrheit ist das Ereignis*» [Heidegger 2013, 19]. *Истина — это Событие*. Эту выдержку не стоит расценивать как дефиницию. Событие — это способ «сбывания» истины, способ ее существования. Но событием истина не исчерпывается, следовательно, дефиниция, как минимум, не полна. Кроме того, в истине присутствуют, по меньшей мере, возможности

для свершения событий. Событие — это миг проявления истины на пласте сущего. В формулировке «Истина — это Событие» можно усмотреть, в лучшем случае, указание на соотношение двух слов, но не дефиницию как таковую. Насколько я слышу язык Хайдеггера, «*ist*» в «*Die Wahrheit ist das Ereignis*»⁶ несет максимально глагольно-действенный оттенок: когда истина действительна, т.е. реализуется в плане сущего — она Событие. Само слово «*Wahrheit*» (истина) делится на корень «*Wahr*» и суффикс «*heit*». То есть истина в калькированном переводе с немецкого — «*правдивость*», «*истинность*». К тому же, подчеркивая корень «*Wahr*», Хайдеггер отсылает к глаголу «*wahren*» (хранить, защищать). Таким образом, слово «истина» в немецком языке имеет смысловой оттенок «*сохраняемого, защищенного*» или «*то, что стоит сохранять, защищать*». Подобный взгляд на природу истины лежит в основе известного положения Хайдеггера о призвании человека быть стражем истины Бытия (из «Письма о гуманизме», «Черных Тетрадей» и др.). В уклонении истины лежит ее сохранность, т.е. сокрытие.

Стоит сказать несколько слов и об «*Er-ignis*», Событии: прилагательное «*eigen*» корректно понимать, как «*собственный*» в значении «*подлинный*», «*сообразный своему естеству*», но не в значении «*присвоенный*». «*О-своение*», как вариант перевода предлагаемый рядом исследователей [Поздняков 2000, 134]⁷, предполагает субъект-объектную парадигму, неуместную для бытийно-исторической концепции в целом. Событие — это то, что сбывается. Используя термины самого автора онтологического различия, Ereignis — это то, каким образом в сущем сбывается истина Бытия.

ИСТИНА, ИСТОРИЯ И ГУМАНИЗМ

Несмотря на отсутствие жесткой понятийной системы в бытийно-исторической концепции Хайдеггера, в том же 73 томе можно найти намек на различные степени несокрытости: алетейю «*ἀλήθεια*» («*несокрытость*»); омойосис «*ὁμοίωσις*» («*подобие, уподобление*»); ортотес «*ὀρθότης*» («*правильность*»)⁸.

Все это способы проявления истины. В историческом смысле они присутствовали в мысли человечества всегда, но на первый план по мере трансформации мышления выходила каждая в свой черед. Из всех них лишь *ἀλήθεια* является подлинно незамутненным способом проявления истины — истиной самой по себе, без метафизических игр явления себя через сокрытие и т.д. Эта истина, истина-несокрытость всегда на первом плане, когда свершается Событие. Насколько я понимаю, Хайдеггер считает, что философия Платона стала порогом высвобождения сокрытия; что его мысль, заложившая основу европейской культуры, обрекла европейское мышление на разрыв с Бытием, на принятие принципа основания — т.е. тезиса об укорененности истины в чем-то ином, отличном от нее — в качестве базового для наших представлений об истине.

В обсуждении Хайдеггером различных степеней несокрытости вновь можно почувствовать отсылку к различным уровням *образа* пещеры. Хайдеггер рассуждает о том, что с развитием метафизики, *ортотес* берет верх над *алетейей*. Несокрытость как таковая встает на службу правильности, трансформируясь в подобие инструмента, мерил. Несокрытость заслоняется, уходит от прямой явленности, и в этом Хайдеггер также видит бытийно-историческое событие, т.е. реализацию посыла Бытия. В качестве конкретного примера само-

6. Дефисы в приведенной выше формуле авторские. Через визуальное деление слов Мартин Хайдеггер акцентирует внимание на корнях. Это можно трактовать как предложение искать и понимать смысл слов не только устоявшийся ныне, но и тот, что был скрыт за множеством наслоений и трансформаций.

7. «Событие» в качестве, по Хайдеггеру, «сути бытия» (при наличии и иной версии перевода: «своение» — от корня «-eigen-», т.е. «свой», «собственный») выступает в качестве одного из возможных переводов данного немецкого слова» [Грицанов 2002]. Более того, для термина «освоение» в риторике М. Хайдеггера имеется слово «*Aneignung*».

8. «Высказывание зовется истинным, поскольку оно уподобляется взаиморасположению вещей и есть, таким образом, *ὁμοίωσις*. Такое определение существа истины не содержит уже больше никакой ссылки на *ἀλήθεια* в смысле несокрытости, напротив, эта перевернутая *ἀλήθεια* как противоположность к *ψευδος*, т.е. ложному в смысле неправильного, мыслится как правильность» [Хайдеггер 1986, 271].

уклонения истины можно обратиться к анализу одной из черт метафизического мышления — антропоцентризма, в рамках которого истина обратилась из черты Бытия в черту человеческого восприятия. Хайдеггер протестовал, когда его причисляли к «экзистенц-философии» [Heidegger 2014, 36], так как считал, что она есть проявление антропоцентризма, а он в свою очередь — один из способов уклониться от вопрошания о Бытии, которое он поставил в самый центр своего представления о философии. Самоисчерпание гуманизма в наши дни, считал он, стало апогеем антропоцентристской традиции европейского сознания на пути к прыжку в Другое Начало.

Интуицию Хайдеггера можно продолжить: сегодня зачастую подчеркивается необходимость учитывать частные потребности и притязания вопреки иным факторам, тем самым попирая устои самого гуманизма. Подчеркивается тенденция современной европейской культуры, т.е. в итоге смею предположить, теми, кто эту культурные коды активнее всего транслируют обществу: политиками, людьми искусства, и другими имеющими вес и голос людьми, отражающими эпоху. Говоря об иных факторах, я имею в виду следующее: путем удовлетворения потребностей и притязаний узкой социальной группы (в угоду политической ситуации, моды и др.), будут ущемлены права других социальных групп. Гуманизм, хотя он все еще преподносится как универсальное, в равной степени рассматривающий в качестве ценности всякого человека мировоззрение, на деле перестал быть всеобъемлющим, не требующим оснований принципом, приобретая вместо этого векторную расчетливую природу. Потому как акцент на нуждах конкретных групп оттеняет внимание общественности от других.

Стоит пояснить, что под гуманизмом я подразумеваю именно то, что подразумевал бы под ним Хайдеггер: «Это начало метафизики в мышлении Платона есть одновременно и начало гуманизма. Слово это пусть мыслится здесь в самом своем существе и потому в самом широком значении. В этом случае «гуманизм» разумеет тот сопряженный с началом, расцветом и концом метафизики процесс, когда человек с различными целями,

однако каждый раз сознательно, воздвигается в некоторое средоточие сущего, еще не будучи от этого высшим сущим. “Человек” означает здесь то человечество или человечность, то личность или общество, то народ или группу народов. [...] Каждый раз свершается некоторое метафизически определенное кружение вокруг человека то по более узкому, то по более широкому окружному пути. С окончанием метафизики гуманизм (или, по-гречески, антропология) также вытесняется на внешние, т. е. одновременно и автономные, “позиции”» [Хайдеггер 1986, 274].

Возможен ли бытийно-исторический гуманизм? Допускаю, что так. Однако он должен будет значительно отличаться от гуманизма, описанного Хайдеггером в его «Учении Платона об истине». В его основании должна будет лежать самоценность сущностного основания человека, а не причисленность к группе по некоему признаку. Бытийно-исторический «гуманизм», если применительно к этому явлению вообще уместно будет использовать именно этот термин, должен иметь вид памяти о том, что всякий человек равно заброшен в сущее, оставлен и стремится по своей подлинной природе к Бытию, потому что именно это прежде всего роднит нас всех.

Но в эпоху истончения смыслов появляется искажение самого метафизического понятия гуманизма и бытийно-историческим он может быть лишь в явленности через сокрытие. На фоне карикатурности и искажении понятия «гуманизм» сегодня мы ощущаем острую нужду в подлинности. Эта нужда помогает нам вспомнить, что возможен и иной подход. И через эту память нам вновь становится доступно бытийно-историческое.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Heidegger 1947 — Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Bern: A. Francke AG, 1947;
2. Heidegger 1976 — Heidegger M. Vom Wesen des Wahrheit (1950) / Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 9: Wegmarken. Frankfurt am Main: Ag. Vittorio Klostermann, 1976;
3. Heidegger 2009 — Heidegger M. Gesamtausgabe. III. Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge –

- Gedachtes. Band 71: Das Ereignis. Frankfurt am Main.: Ag. Vittorio Klostermann GmbH, 2009;
4. Heidegger 2013 — Heidegger M. Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes. Band 75.1: Zum Ereignis-Denken. Frankfurt am Main.: Ag. Vittorio Klostermann GmbH, 2013;
 5. Heidegger 2014 — Heidegger M. Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 95: Überlegungen VII—XI (Schwarze Hefte 1938–1959). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2014;
 6. Бугай 2016 — Бугай Д.В. Единство платоновского «Государства». М.: Издатель Воробьев А.В., 2016;
 7. 10. Грицанов 2002 — Грицанов А.А. История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002;
 8. Поздняков 2000 — Поздняков М.В. Понятие «бытия» в философии М. Хайдеггера в 20-50 годы (От «Бытия и времени» до «Статей по философии»). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. На правах рукописи. Москва, 2000;
 9. Хайдеггер 1986 — Хайдеггер М. Учение Платона об истине / Пер. с нем. Т.В. Васильевой // Историко-философский ежегодник. изд. Москва: Наука, 1986. С. 255–275;
 10. Хайдеггер 1991 — Хайдеггер М. О сущности истины / Пер. с нем. З.Н. Зайцевой / Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем/ Под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. С. 8–27;
 11. Хайдеггер 2016 — Хайдеггер М. XI₂ Размышления II—VI (Черные тетради 1931-1938) / пер. с нем. А.Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016;
 12. Хайдеггер 2018 — Хайдеггер М. XI₂ Размышления VII—XI (Черные тетради 1938-1959) / пер. с нем. А. Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018.



проблема истины при рассмотрении дел судом

текст Артёма Никифорова, иллюстрация Александры Пивкиной

В мире, в котором существуют различные индивидуумы с разнонаправленными интересами и взглядами, не обойтись без органа для разрешения споров. Одним из таких органов с древних времен являлся суд. И одним из важных вопросов философии права является вопрос об истине в судопроизводстве. Должен ли суд при рассмотрении дел пытаться установить объективную истину, или, как ее называли дореволюционные юристы, материальную правду? Или же он должен просто разрешить спор? От ответа на вопрос о том, насколько важна истина при разрешении дел в суде, зависит практически все дальнейшее построение судебной системы. В данной статье я хочу кратко описать проблематику данного спора.

В одной из первых правовых систем, о которой нам известны не только письменные своды законов, но также практика их применения и правовая доктрина — римской системе, суды вообще не ставили перед собой задачу устанавливать истину о всех важных фактах при рассмотрении дел. В легисакционном процессе (процессе из законных исков) для древних римлян гораздо важнее было соблюдение специальных процедур и ритуалов для вынесения решения, чем установление истинных фактов произошедшего между спорящими сторонами. Фактически, в данном процессе, решение выносилось без каких-либо рациональных доказательств или юридических аргументов, только на основании силы ритуала, а также иногда ордалий или поединков [Gordley 2014]. Спорящий должен был произнести правильную формулу, и если он ошибался в какой-то ее части, то судье следовало отказать ему в иске. Римский юрист Гай приводит пример такого

формализма: «...поэтому о том, кто вчинил иск о порубленных виноградных лозах так, что назвал их в иске лозами, был дан ответ, что он проиграл дело, поскольку он должен был назвать их деревьями, так как закон XII таблиц, на основании которого он располагал иском о порубленных лозах, говорил вообще о порубленных деревьях». В части доказательств сильнейшим аргументом была клятва перед богами, которую невозможно было оспорить. После перехода к формулярному процессу ситуация немного улучшилась, так как теперь предполагаемые истцы могли в свободной форме излагать свои претензии специальной властной фигуре, претору, а он уже облакал требования в юридическую форму, которую и рассматривал судья¹. Но все равно главным для римского процесса оставалось именно разрешение спора, так как состязательный процесс был построен таким образом, что инструменты, позволяющие судье самому собирать доказательства или каким-то другим образом влиять на установление истины, отсутствовали.

С течением времени в европейском праве сформировалось два подхода к построению формы судебного рассмотрения дел в зависимости от поставленных целей: установления истины или разрешения спора. Первый — континентальный, или «инквизиционный» (от латинского *inquisitio* — расследование). В нем участникам процесса необходимо было в первую очередь установить действительные обстоятельства дела, а все остальное рассматривалось лишь как средство

1. Приведенные выше факты о римском праве взяты из книги [Дождев 2003].

для этого. В таком процессе закреплялся принцип объективной истины, достижения знания, которое адекватно отражает действительное положение вещей. Второй подход — англосаксонский, в котором главной задачей было не установить «что на самом деле произошло», а разрешить спор согласно заранее установленным правилам. Здесь закрепляется в первую очередь принцип формальной истины, и главный акцент делается на соответствие конечных выводов суда формальным процедурам.

Если принцип объективной истины требует, чтобы мы полностью были уверены, что выводы, сделанные судом, основаны на реально имеющих место, а не придуманных одной из сторон фактах, то в случае использования принципа формальной истины нам хватает вероятностного знания о об этом. Можно сказать, что формальная истина — это такое знание, которое становится истинным не потому, что это знание объективно отражает и описывает реальность, а потому что судья своей публичной властью придал знанию ярлык истинности в случае, если стороны, предоставляя доказательства и споря о фактах, следовали заранее установленным правилам.

В целом такая дихотомия между континентальным подходом, которого частично, по крайней мере на уровне доктрины и деклараций придерживается и Россия, к цели процесса, выражающейся в необходимости установлении истины, подаваемой под «соусом» необходимости защиты прав в правовом государстве, и англосаксонским подходом, главной целью которого является разрешение спора, сохраняется в юридической мысли до сих пор, а в науке процессуального права не утихают споры о необходимости закрепления принципа объективной истины как основополагающего фундамента всего процесса. Рассмотрим их поподробнее — хотя сразу нужно оговориться, что оба этих подхода будут рассмотрены концептуально, в своем радикальном выражении. На данный момент не существует страны, в правовой системе которой находил бы свое отражение чисто континентальный или чисто англосаксонский подход. Требование установления объективной истины хотя и встречается в правовых документах

государств континентальной правовой традиции, однако применительно к реальной правовой практике даже в них оно остается скорее на уровне декларации.

Континентальный подход, говорящий о необходимости установления объективной истины в судебном процессе, неразрывно связан с такими философскими понятиями как «справедливость» и «правосудие» [Докучаева 2005]. В основе этого подхода лежит мысль о том, что у каждого человека есть права, которые, в зависимости от конкретной философской концепции прав, даны ему от природы, от бога или устанавливаются государством и суд — это тот орган, который должен эти права защищать, осуществлять «правосудие», то есть выносить суждения по праву или применять нормы права к действительным обстоятельствам дела [Резниченко 1965]. Только в случае соблюдения этого требования мы можем признать решение суда справедливым.

С одной стороны, это кажется вполне логичным и отвечающим здравому смыслу рассуждением. Никто в здравом уме не будет отрицать, что по суду тебе должны присудить деньги только в том случае, если ты имеешь на них действительное право, или что тебя должны посадить в тюрьму, только если точно установлено, что именно ты и есть тот самый дворецкий-убийца. И для этого суд должен объективно установить, был ли заключен договор денежного займа и что действительно произошло в саду. Если смотреть на конфликт двух подходов к пониманию истины исключительно как на столкновение абстрактных концепций, то континентальная модель может показаться более удачной. Общество выберет для работы в суде лучших из лучших, профессионалов своего дела, которые будут не просто разрешать споры, а защищать права — и будут для этого рассматривать дело столько, сколько это необходимо для установления действительных фактов. Это также позволит повысить доступность правосудия, ведь возможность отстоять свои права в таком случае не будет зависеть от того, насколько сильного юриста ты смог себе позволить.

Однако дьявол кроется в деталях. Континентальный подход исходит из двух достаточно утопических

предпосылок: что объективной истины вообще можно достичь (и более того: что это можно сделать во всех случаях) и что мы можем каким-то образом найти (отобрать? обучить? воспитать?) людей, которые будут во всех без исключения случаях беспристрастно стремиться этой истины достичь, а не оптимизировать свою работу таким образом, чтобы она выглядела работой по установлению объективной истины только в глазах контролирующих их инстанций, не являясь ею на самом деле.

Если мы ставим во главу угла установление объективной истины и последовательно приводим этот принцип в жизнь, то нам нужно соответствующим образом строить и весь судебный процесс. Это означает, что в гражданском процессе нельзя признавать спорящие стороны полноценными субъектами процесса, ведь они заинтересованы не столько в установлении истины, сколько в вынесении судебного решения в свою пользу. Конечно, даже если отбросить судебные тяжбы, совершенные по договоренности², в которых установление истины не будет целью ни одной из сторон, установление истины как цель процесса на деле всегда будет совпадать с целями только одной стороны. Но так как на момент начала процесса суд не может знать, какая сторона содействует установлению действительных обстоятельств, а какая этому препятствует, в случае радикальной имплементации принципа объективной истины при построении процесса нам придется наделить статусом полноценного субъекта³ только одного из его участников — судью, беспристрастную фигуру. Ведь чем больше звеньев в цепи сбора и оценки доказательств, тем больше шанс злоупотреблений. Получается, что в такой системе истец и ответчик превращаются из субъектов судебного процесса в его

объекты — одни из источников доказательств для судьи в его расследовании. Мы нередко сталкиваемся со склонностью людей ко лжи, к подмене фактов и к уничтожению доказательств, свидетельствующих против их позиции. И не исключена ситуация, в которой доказательная база судебного процесса будет полностью сводиться к слову истца против слова ответчика. В таких обстоятельствах суд, с одной стороны, не сможет вынести решение, так как он не установил действительных обстоятельств дела. С другой стороны, и отказать в иске он тоже не сможет, так как это означало бы, что суд объективно установил, что притязания истца не легитимны, что может не соответствовать действительности. Это приводит континентальный подход к парадоксу: в силу ограниченности человеческого познания у суда нет возможности установить истину, но и отказаться ее устанавливать он не может.

В судебной практике Средневековья были выработаны два способа решения этой проблемы. Первый исходил из представления о том, что, поскольку надежным источником доказательств для суда может быть только подсудимый, который точно знает, совершил ли он преступление, если речь идет об уголовном процессе, или ответчик, который точно знает, нарушил ли он договор, если речь идет о процессе гражданском, то нужно сделать так, чтобы он сам рассказал, что произошло, и при этом поставить его в такую ситуацию, в которой у него не было бы возможности соврать. А так как никто в здравом уме не станет свидетельствовать против себя, остается только один достаточно надежный способ получения «царицы доказательств» — пытка [Brooks 2001]. Будучи обществом, менее расположенным к пыткам, чем средневековое, мы можем, конечно, исключить подобный метод поиска объективной истины из арсенала континентального судьи посредством ссылки на невозможность посягать на фундаментальные права человека, вроде права на жизнь, здоровье, достоинство личности. Но и после этого у нас остается проблема: как следует судье поступать с доказательствами, если они все же были получены с применением насилия или под угрозой такого насилия? С точки зрения заинтересованности в получении объективных

2. К примеру, истец и ответчик могут договориться передать на рассмотрение в суд фиктивный спор, чтобы посмотреть на реакцию судьи или создать необходимую судебную практику, для того чтобы усилить свои аргументы в спорах с третьими лицами.

3. Под субъектом в данном случае понимается лицо, наделенное процессуальными правами влиять на течение процесса: например, предоставлять доказательства, запрашивать их, заявлять различные ходатайства и т.д.

знаний о произошедшем, мы не можем полностью исключать такие доказательства, — максимум мы должны при его рассмотрении делать скидку на то, что такое доказательство может быть самооговором. Ведь для установления объективной истины необходимо рассмотрение всех возможных доказательств.

Второй из практиковавшихся в Средние века способов решения проблемы ограниченности человеческого познания в контексте судебной практики состоит в том, чтобы положиться на некий в высшей степени «объективный» способ определения ответа на вопрос о том, на чьей стороне истина: например, на «суд богов», «ордалии», «судебный поединок» и т.п. Раз человек не может установить истину, то пусть истину укажет Бог. Апелляция к метафизической сущности интересна и в какой-то мере даже удобна, но что, например, делать судам, действующим в юрисдикции тех конфессий, в рамках которых нет представления о всемогущем и всезнающем Боге? Или как быть, если, допустим, судятся два человека, принадлежащие к различным конфессиям? В любом случае, такой вариант решения проблемы человеческой слабости в установлении истины явно не подходит для светских государств.

Еще одной проблемой радикально континентального подхода является возложение большей части работы на судей. Мы не доверяем сторонам, так как они могут быть пристрастны. Поэтому идеальным будет тот случай, в котором все доказательства судья будет собирать и воспринимать исключительно лично — насколько это в принципе возможно. И при этом, поскольку его конечная цель состоит в установлении объективной истины, он должен производить все эти действия с той степенью скрупулезности и тщательности, какая только представима. Все это может привести к ситуации, в которой, хотя объективная истина действительно была установлена, однако для ее установления и, соответственно, вынесения верного решения было потрачено столько времени и средств, что либо у той стороны, в пользу которой было вынесено это решение, уже пропал в нем интерес, либо его стало невозможно исполнить, по причине, например, кончины или банкротства другой стороны. Кроме того, подобный подход

к организации судебного процесса просто будет стоить несравнимо дороже, чем тот подход, что практикуется в рамках состязательной системы: те деньги, которые общество могло бы потратить на финансирование здравоохранения, образования и прочих общественных благ, придется тратить на обеспечение работы аппарата, занимающегося установлением объективной истины в спорах. Стоит ли оно того?

В силу подобного рода трудностей страны континентальной Европы, начав движение от полностью инквизиционного процесса в Средневековье, к настоящему времени пришли к судебному процессу, построенному на состязательности в значительно большей степени, чем предполагает чисто континентальный подход к проблеме достижения истины в судебном разбирательстве. Хотя у судьи здесь все еще сохраняется возможность вмешиваться в прения сторон и самому назначать некоторые процессуальные действия, например, экспертизу, если без нее не обойтись, а стороны по каким-то причинам не хотят ее назначать сами.

Другим концептуальным подходом к проблеме достижения истины в судебном процессе, как уже говорилось выше, является англосаксонский состязательный подход. Конечно, состязательные процессуальные системы встречались и ранее, в том же древнем Риме. Однако англосаксонский подход как стройная научная теория работы с доказательствами, методами познания и достижения истины, отличающаяся от сформированного в Средневековье континентального подхода, сформировался сравнительно недавно. Первыми текстом, относящимся к конкретно англосаксонскому праву, можно считать «Доказательственное право» 1754 года⁴ Джеффри Гилберта (1674–1726). Из философских трудов на становление английского доказательственного права повлияла работа Иеремии Бентама (1748–1832) «О судебных доказательствах» 1825 года [Twining 2006].

Здесь уже принципом процесса становится не принцип объективной истины, а принцип формальной, или юридической истины, который лишь презюмирует, что

4. 12 разделов этой книги были опубликованы фрагментарно как отдельные трактаты в 1750–1763 годах.

суд установил действительные обстоятельства дела, и главной задачей для суда становится разрешение спора между сторонами. Здесь видна юмовская традиция теории познания, которая отрицает возможность установления объективных и необходимых связей между фактами, находящихся вне рамок непосредственного человеческого опыта⁵ [Hume 2008]. А раз мы не уверены, что между фактами присутствует необходимая для констатации полной достоверности выводов связь, значит мы установили не объективную истину, а только вероятность объективной истины.

Данные рассуждения очень удачно наложились на уже существовавшую со времен Генриха II систему состязательного процесса в судах общего права⁶ [Brand 2007]. Ведь если мы в любом случае не можем установить в ходе судебного процесса истину в строгом смысле этого слова, но можем только достичь в нашем поиске истины некоторой — пусть и довольно высокой — вероятности того, что наши выводы являются правильными, то инквизиционные практики вроде извлечения признания под пытками или инициации полноценного расследования по гражданским делам без волеизъявления стороны, считающей что ее право было нарушено, в значительной мере теряют свое основание.

В такой системе судья не является главным действующим субъектом, а мыслится как всего лишь пассивный арбитр, взвешивающий представленные сторонами доказательства и выносящий решение в пользу той

или иной стороны в случае, если были соблюдены все процессуальные нормы. Более того, в Англии, являющейся родоначальницей англосаксонского подхода после унификации судов общего права по многим категориям дел, вопросы оценки доказательств по таким важным вопросам как виновность, совершение преступления конкретным лицом и т.д., то есть фактически судебного познания, до сих пор решаются присяжными. Судья в такой системе следил лишь за соблюдением процессуальных правил и применением норм права к обстоятельствам, которые были сочтены присяжными истинными. В части исследования доказательств судья мог только исключать доказательства, которые были получены по ненадлежащей процедуре, но не делать какие-то выводы о фактических обстоятельствах дела. В основании такой системы лежат утилитаристские соображения [Mungan 2011]. Нам нужен не такой суд, который будет наилучшим образом защищать права каждого, а такой, чьи решения принесут максимальную общественную полезность. Достичь объективной истины в судебном познании невозможно в принципе. А раз так, мы можем устанавливать для различных типов дел различный стандарт убеждения судьи или присяжных. Необходимо установить правильные стандарты доказывания для различных категорий дел, которые при подсчете всех положительных и отрицательных издержек будут давать максимальную общественную полезность. Судьи, будучи всего лишь людьми, в любом случае будут иногда совершать ошибки. А раз ошибок не избежать, нужно уменьшить их количество с минимальными издержками. Необходимо отметить и иной по сравнению с системой континентального права подход к пониманию справедливости в контексте судебных решений. Если в случае с инквизиционным процессом справедливо то решение, в случае которого нормы материального права правильно применены к действительным обстоятельствам дела, то в случае англосаксонского подхода справедливо то судебное решение, которое принято в соответствии с заранее установленными правилами.

Существуют два общепринятых в странах, использующих англосаксонский подход, стандарта доказыва-

5. В судебном познании именно причинные связи имеют огромное значение. То, что кого-то нашли с окровавленным ножом в руках, еще не значит, что его можно назвать убийцей. Для этого нужно установить множество других связей между доступными нам фактами: что смерть наступила вследствие удара ножом, что кровь на ноже — трупя, что у предполагаемого убийцы была фактическая возможность совершить преступление, что в его действиях можно найти умысел на убийство (иначе произошедшее может квалифицироваться как причинение смерти по неосторожности, а не убийство) и так далее.

6. Правда, необходимо уточнение, что также на территории Англии действовали церковные суды, которые во всю использовали инквизиционный подход, так как подчинялись декретам Папы Иннокентия III, подтвержденным впоследствии четвертым Советом Латеранцев.

ния⁷: доказательство «за пределами разумных сомнений» (beyond reasonable doubt)⁸ и исходя из «баланса вероятностей» (balance of probabilities). Первый применяется в уголовных делах, исходя из публично-правовой направленности данной категории споров и существования презумпции невиновности [Whitman 2008]. В уголовных делах обвинителем выступает государство, являющееся единственным актором в правовой системе, имеющим легитимное право на насилие, поэтому и требования к тому, насколько убедительно этот актор в рамках установленной процедуры должен доказать, что тот или иной человек совершил преступление, из-за которого его можно лишить свободы или даже жизни, должны быть максимально высоки. Насколько велики возможные последствия обвинительного заключения, настолько велик и стандарт доказывания, ведь, если жизнь и свобода — это главные ценности, присутствующие каждому человеку, то лучше отпустить виновного, чем осудить невиновного.

В гражданских делах, то есть делах, связанных преимущественно с деньгами, например о взыскании денег по договору, возмещения вреда, алиментов, а также защиты личных неимущественных прав, в качестве стандарта доказывания установлен баланс вероятностей. Решение о присуждении истцу можно выносить в случае, если факт причинения вреда скорее имел место, чем не имел (more probable than not). Спор здесь идет между равными субъектами и не связан напрямую с ограничением свободы. Поэтому считается, что

7. Конечно, стандартов доказывания гораздо больше, чем два. Например, существует стандарт «ясных и разумных доказательств», «некоторых достоверных доказательств» и т. д., но они зависят от конкретной категории дел, а приведенные выше имеют универсальное хождение.

8. Этот стандарт имеет глубокие теологические корни и появился в конце XVIII века для обоснования присяжным возможности спасения их души и непопадания в ад в случае вынесения приговора невиновному. До этого в Англии действовало правило: «Присяжный, признавший иного виновным, отвечает за свое решение перед карой божией, что пасть может на род его, дело его, тело его и душу его, в мире сем и царствии посмертном». Также считалось, что «Если в спасении души есть сомнения, то следует выбрать безопасный путь... Судья в сомнениях должен отказаться судить» [Whitman 2008].

отрицательные последствия ошибки в сторону истца или ответчика равнозначны, и очевидных причин искусственно склонять чашу Фемиды в пользу одной из сторон нет.

Данный подход постулирует, что такие «метафизические» идеалы как «справедливость», «истина» и «правосудие», важны не сами по себе, а только в той мере, в какой они помогают достигать максимальной общественной полезности. Если, как это делается в экономическом анализе права, выражать общественную полезность через экономический рост и минимизацию трансакционных издержек, то окажется, что слишком сильный акцент на достижении объективной истины даже с максимальной возможной вероятностью, будучи слишком дорогим и, следовательно, существенно препятствующим экономическому росту, будет неизбежно вести к снижению общественной полезности.

Поскольку в случае состязательного подхода мы устанавливаем стандарты доказательства, т.е., договариваемся о том, в какой именно степени мы должны приблизиться к объективной истине для возможности вынесения судебного решения, то в некоторых случаях само устройство нашей системы оставляет достаточно большой простор для судебной ошибки. Это усугубляется тем, что состязательный процесс на практике оказывается очень дорог для спорящих сторон, так как им необходимо самим собирать доказательства, а главное — выстраивать правовую позицию. В условиях многообразия и сложности законов участникам процесса неизбежно приходится нанимать дорогостоящих юристов, что приводит к тому, что на по-настоящему эффективную защиту своих прав в суде может рассчитывать лишь достаточно обеспеченная часть общества. Всегда остается высокая вероятность, что даже при объективном существовании права, скажем, на возмещение вреда, причиненного здоровью, истец не сможет добиться реализации этого права в суде из-за своего собственного незнания законов или некомпетентности нанятого юриста.

Как можно заметить из вышесказанного, различия между двумя рассмотренными подходами в действительности лежат не в области концепции истины как

таковой: и континентальный, и англосаксонский подход разделяют одинаковое понимание истины как установления, что факты, указанные в исковом заявлении или обвинительном заключении, реально имеют место, а также же наличия причинной связи между этими фактами и правовыми выводами, содержащимися в судебном решении, то есть ставят истину в качестве цели судебного познания. Действительная разница состоит во взгляде на эпистемологическую достижимость такой истины и следующего из решения вопроса об этой достижимости определения места истины в достижении справедливого судебного решения. Следовательно, разница между подходами не в самой истине, а в том, что «стоит за ней» — теории справедливости и правосудия, следующей из подобной эпистемологии. Для континентального подхода истина концептуально достижима и является благом сама по себе, без ее установления достижение справедливости невозможно. В англосаксонском подходе напротив, достижимость истины ставится под большое сомнение. В этом случае, достижение истины перестает быть абсолютным благом и не является необходимым компонентом для признания судебного решения справедливым.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Brand 2007 — Brand P. *Henry II and the Creation of the English Common Law* // Harper-Bill C., Vincent N. (Eds.). *Henry II: New Interpretations*. Woodbridge, UK — Rochester, NY: Boydell & Brewer, 2007. P. 215–241;
2. Brooks 2001 — Brooks P. *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2001;
3. Gordley 2014 — Gordley G. *The Jurists: A Critical History*. Oxford: Oxford University Press, 2014;
4. Hume 2008 — Hume D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 2008;
5. Mungan 2011 — Mungan M.C. *A Utilitarian Justification for Heightened Standards of Proof in Criminal Trials* // *Journal of Institutional and Theoretical Economics*. 2011. Vol. 167. No. 2. P. 352–370;
6. Twining 2006 — Twining W. *Rethinking Evidence Exploratory Essays*. 2nd edition. Cambridge University Press, 2006;
7. Whitman 2008 — Whitman J.Q. *The Origins of Reasonable Doubt: Theological Roots of the Criminal Trial*. New Haven: Yale University Press, 2008;
8. Дождев 2005 — Римское частное право: Учебник / Д.В. Дождев; Под общ. ред. В.С. Нерсесянца. 5-е изд., испр. и доп. М.: НОРМА: НИЦ ИНФРА-М, 2015;
9. Докучаева 2005 — Докучаева Т.В. *Истина в гражданском процессе* // *Lex Russica: Научные труды МГЮА*. №.4. 2005. С.719–754;
10. Резниченко 1965 — Резниченко И.М. *О принципе объективной истины в советском гражданском процессе*. Труды ВЮЗИ. Том 4. М., 1965.С. 166–188.



ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТИНЫ у кьеркегора

текст Натальи Фаустовой, иллюстрация Натальи Викторовой

Сёрен Кьеркегор посвятил свою жизнь и творчество проблеме, которую считал единственно важной для каждого: проблеме того, что значит быть «единичным индивидом». Именно в контексте этой задачи он рассматривал проблему истины. Несмотря на то, что концепция истины изложена в т.н. псевдонимном сочинении Кьеркегора, мы с полным правом можем считать ее выражением личной точки зрения датского философа, вернее, своеобразным переводом на язык философского концепта его основанных на христианском учении представлений о человеке. В статье я проанализирую учение о человеке и истине, которое Кьеркегор вложил в уста своего псевдонима-персонажа Йоханнеса Климакуса, а в конце кратко опишу свое видение вопроса.

Согласно Климакусу-Кьеркегору, сущность человека состоит в экзистировании — пребывании в становлении в качестве субъективного. Субъективность предполагает наличие у человека глубоко личного отношения к чему бы то ни было, равнодушие. Чтобы экзистировать в полной мере, недостаточно просто существовать, присутствовать в действительности: свою субъективность нужно развивать и углублять, т.е. постоянно находиться в непрерывном напряженном процессе постижения себя в качестве субъективного и пребывающего в становлении. Когда экзистирующий индивид мыслит, его задача состоит именно в том, чтобы мыслить, сознавая себя в качестве экзистирующего. Пиком экзистирования является страсть; индивид должен быть бесконечно заинтересован в своем экзистировании. Многие вопросы, рассматриваемые абстрактно, обретают для заинтересованного экзистирующего

индивида бесконечную важность, так как касаются непосредственно его самого. Самым наглядным примером является рассмотрение проблемы смерти. Мы можем мыслить о смерти «объективно», как о явлении. В этом случае мы мыслим, абстрагируясь от своего экзистирования, по-настоящему же мыслить смерть значит мыслить ее внутри своего существования: мыслить не о смерти «вообще», а о своей смерти, о своей неизбежной причастности к ней. Такое мышление одновременно является и экзистенциальным действием.

Человеческий разум устроен так, что мышление всегда стремится забыть об экзистировании, поэтому развитие субъективности требует серьезного приложения сил, которое должно повторяться снова и снова, поскольку пребывая в становлении, индивид каждое мгновение подвержен перемене: «...становиться субъективным — достаточное занятие на целую человеческую жизнь; а потому с человеком ревностным не может произойти то, что случается с суетливым хлопотуном, который желает закончить свои дела в жизни прежде, чем жизнь покончит с ним самим. Такой деловой человек должен понимать, что ему нельзя пренебрегать жизнью, напротив, он обязан увидеть, что, по всей видимости, он неверно осознал жизненную задачу, ведь иначе ему было бы совершенно ясно, что жизненная задача длится столько же, сколько сама жизнь, превращаясь в задачу жить. Соответственно, если индивид понимает: становится субъективным — его высочайшая задача, то в процессе выполнения этой задачи перед ним встают все новые и новые проблемы» [Кьеркегор 2012, 161–162].

Экзистирование в его высшем смысле характеризу-

ется Кьеркегором как этическое и религиозное. Экзистующий подобным образом индивид ясно сознает, что главное, а что второстепенное или безразличное; если он не будет оставлять свою тихую внутреннюю работу укоренения в субъективности, мир и его суета не смогут отвлечь его от этого. Его внутренняя глубина, его субъективность выражаются в его действиях и решениях, сама интенсивность экзистирования, порождающая их, является таким действием и решением: «...этическое не сводится к одному лишь знанию; оно есть также и действие, связанное с этим знанием, причем действие такого рода, что повторить его зачастую оказывается более трудным, чем совершить в первый раз» [Там же, 159], «тем самым мы поддерживаем этическое требование, вменяющееся экзистующему индивиду; это требование состоит не в том, чтобы он абстрагировался от своей экзистенции, но в том, что ему нужно экзистировать, — что представляет собой также и высший интерес для экзистующего индивида» [Там же, 508].

«Система наличного существования» [Там же, 113] в виде обширной философской системы, в которой полностью описана, отражена реальная действительность, для человека невозможна. Такая система возможна только для Бога. Система возможна лишь как логическая, как непротиворечивая и замкнутая сама в себе теория, но не как претендующая на описание всей реальности в целом. Кьеркегор призывает мыслить реальность предельно конкретно, что требует большего напряжения, чем абстрактное мышление. Мысля абстрактно, мы не замечаем, как «оставляем за скобками» некоторые характеристики реальных предметов и акторов. Кьеркегор же, отстаивая свою позицию, что мыслить нужно, удерживая себя в экзистировании, требует именно напряженной концентрации на реальных свойствах, поэтому субъект для него — это прежде всего субъект экзистующий, как то имеет место в реальности. Позже Вильгельм Дильтей напишет: «В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голая мыслительной деятельности» [Дильтей 2000, 274]. Именно против такого абстрагирования

и выступал Кьеркегор, критикуя систему Гегеля.

В силу того, что человек пребывает в становлении, знание для него может быть только бесконечным приближением к абсолютному знанию, поскольку обладание им требует «завершенности» субъекта, которая недоступна постоянно пребывающему в становлении экзистующему субъекту: «Как только бытие истинно становится эмпирически конкретным, сама истина вступает в процесс становления и в свою очередь становится — по умолчанию — согласованностью между мышлением и бытием. Истина действительно такова для Бога, однако она не может быть такой ни для какого экзистующего духа, поскольку этот дух, сам оставаясь экзистующим, уже поэтому находится в процессе становления» [Кьеркегор 2012, 187]. «Объективное» знание действительности остается для человека только возможностью, тогда как на самом деле действительностью для него является его экзистирование: «этическое есть единственно надежное; сосредоточение на этом есть единственное знание, которое в самый последний момент не обращается в гипотезу, пребывание в нем есть единственно надежное знание, поскольку знание здесь обеспечено чем-то помимо себя самого» [Там же, 151].

Понимание истины как соответствия бытия и мышления, как мы увидели выше, согласно Климаксу-Кьеркегору, присуще только Богу (т.к. он является завершенным субъектом), а также в случае, если это соответствие понимается абстрактно как соответствие абстрактного бытия абстрактному мышлению. Однако такое определение, с точки зрения Кьеркегора, является пустой тавтологией, удвоением, «абстрактным тождеством сущности с самой собой» [Там же, 187]. Такая «абстрактная» истина может иметь значение для спекулятивного философа, который в своем мышлении отвлекается от своего экзистирования. Для индивида, заинтересованного в своем экзистировании, вопрошание об истине является вопрошанием о существовании в истине.

Истиной для экзистующего индивида может быть только знание, имеющее сущностное отношение к его экзистированию: таким знанием может быть толь-

ко этическое и религиозное знание (поскольку, как мы уже выяснили, единственной действительностью для экзистирующего является только его этическая действительность). Этим знанием для Кьеркегора является христианская истина, которая для пребывающего в становлении есть абсурд: «Абсурд — это то, что вечная истина становилась во времени, что Бог становился во времени, что он родился, вырос и так далее, что он становился совершенно так же, как и всякий другой отдельный человек...» [Там же, 206]. Бог стал человеком: «нечто, могущее стать историческим лишь в прямом противоречии всякому человеческому пониманию, тем не менее стало историческим. Это противоречие и есть абсурд, и в него можно только верить» [Там же, 207–208].

В качестве экзистирующего человек может только снова и снова, каждое мгновение, присваивать эту вечную истину; это присвоение и это отношение временного и вечного является парадоксом. Это присвоение вечной истины будучи развитием субъективности можно представить как особую духовную практику, потому что пребывание в становлении требует постоянного возобновления своего отношения к истине, постоянного воспроизведения этого парадокса. Индивид в качестве экзистирующего пребывает или не пребывает в истинном отношении к вечной истине; истина — это состояние, и если в этот миг индивид пребывает в истине, то это не значит, что так будет в следующее мгновение. Это движение, это касание вечности происходит в мгновение страсти, на пике субъективности: «И только на мгновение отдельный индивид, продолжая экзистировать, может стать единством бесконечного и конечного, — единством, выходящим за пределы экзистирования. Это мгновение есть мгновение страсти» [Там же, 193]. Страсть порождается как ответ на сомнение, которое неизбежно испытывает пребывающий в становлении индивид. Он как бы отталкивается от этой неопределенности и в мгновение страсти обретает свою экзистенциальную истину как отношение к вечной истине: «Объективно у человека остается только неопределенность, но такая неопределенность — это именно то, что еще больше

напрягает бесконечную страсть внутреннего, истина же и есть как раз это рискованное предприятие: оказаться способным выбирать объективную неопределенность со всей страстью бесконечного» [Там же, 200]. «Здесь можно дать такое определение истины: объективная неопределенность, крепко удерживаемая благодаря присвоению с самой страстной внутренней глубиной, и есть истина; это высшая истина, возможная для экзистирующего человека» [Там же, 199].

Для индивида как экзистирующего может существовать только экзистенциальная истина, которая есть страстное присвоение вечной истины, совершаемое им со всей силой своей субъективности: истина есть субъективность. Такое присвоение и пребывание в истине и составляет, по Кьеркегору, суть религиозного экзистирования, именно это значит быть единичным индивидом: «...приведенное выше определение истины есть лишь иное название веры. Без риска нет веры. Вера — это противоречие между бесконечной страстью внутреннего и объективной неопределенностью. Если я способен постигать Бога объективно, у меня нет веры...» [Там же, 200]

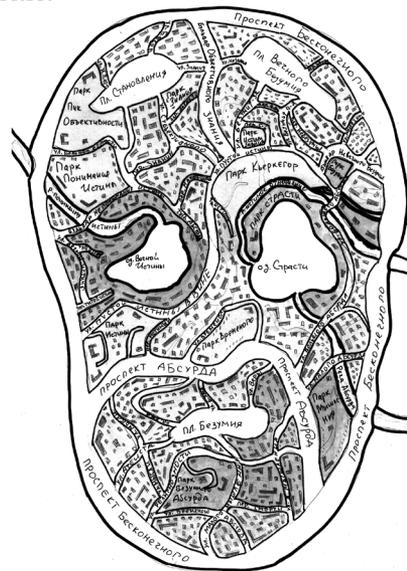
Кьеркегор понимает экзистенциальную истину как присвоение вечной религиозной истины, истины христианства, как он ее видел. Если истина есть отношение, то как быть с объектом этого отношения? Может ли быть истинное отношение к объекту, который истиной не является? Кьеркегор пишет по этому поводу следующее: «Когда вопрос об истине встает объективно, истина объективно рассматривается как объект, к которому относится познающий. То, что здесь рассматривается, — это не само отношение, но тот факт, что то, к чему он относится, есть истина, нечто истинное. Если то, к чему он относится, есть истина, нечто истинное, значит, субъект пребывает в истине. Когда вопрос об истине встает субъективно, отношение индивида также рассматривается субъективно. Если только само “как” этого отношения пребывает в истине, индивид также пребывает в истине, — даже если он при этом встает в отношение к чему-то неистинному» [Там же, 195]. Далее в тексте он приводит популярный у богословов пример: «Один молится Богу в истине,

хотя внешне и поклоняется идолу, другой же неистинно молится истинному Богу, а это значит, что как раз он-то и поклоняется идолу» [Там же, 197]. Страсть субъективного порождает истинное отношение, посредством которого индивид «прорывается» к истинному объекту.

Речь идет именно о том, что сущностным образом относится к экзистенции, поэтому в качестве объекта отношения не может рассматриваться нечто «конечное». В этом смысле страстная заинтересованность безумного в его маниакальной идее не может быть истинной. «В чисто субъективном определении истины сумасшествие и истина в конечном счете неразличимы, поскольку оба они наделены внутренней глубиной» [Там же, 194]. В сноске к этому высказыванию Кьеркегор поясняет: «Однако даже это в конечном счете неверно, поскольку безумие никогда не обладает внутренним бесконечности. Его навязчивая идея представляет собой своего рода объективное нечто, и противоречие безумия состоит в том, что оно пытается принять эту идею со страстью. Таким образом, решающий фактор в безумии — это не субъективная сторона, но маленькая, ограниченная конечность, которая затем фиксируется, — а это что-то, чем никогда не может стать бесконечное» [Там же].

Объектом истинного отношения является бесконечное, страсть субъективности стремится именно к нему, каждое мгновение «касается» его. Предметом веры, по Кьеркегору, является именно не исторический факт проповеди Христа (знание, которое для экзистирующего индивида не может быть абсолютным), а Христос как то вечное, что снизошло во временное. Именно христианскую веру Кьеркегор считал такой вечной истиной. Я считаю, что можно развить эту концепцию следующим образом: говорить о вечной истине не как о христианской, а как о «вечной» в самом широком смысле. В таком случае объектом истинного отношения можно считать бесконечность, понятую как бесконечное развитие субъективности. По Кьеркегору, отношение индивида направлено к вечной истине как к объекту, в моем же понимании религиозного вечная истина определяется не как «объект», а как бесконеч-

ное стремление страстной заинтересованности; бесконечность — это не объект, а возможность бесконечного совершения движения, задача состоит не в том, чтобы вновь и вновь присваивать объект, а в том, чтобы не сбиться с верного пути. В рамках такой трактовки по-настоящему религиозным может быть и атеист. По моему мнению, религиозность в этом понимании и есть вечная истина в чистом виде, отношение к которой и есть экзистенциальное пребывание в истине. Человек, который стремится развиваться в этом направлении, тонко чувствует свое отношение к истине, существует ли он в ней в этот миг или же он ее только что упустил. Истина — это экзистенциальная практика, направленная на бесконечное, вне зависимости от того, понимаем ли мы его как религиозное в традиционном смысле.



БИБЛИОГРАФИЯ

1. Дильтей 2000 — Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т.1: Введение в науки о духе. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
2. Кьеркегор 2012 — Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». М.: Академический Проект, 2012.

рамсей, айер и дефляционизм

текст Андрея Голованова, иллюстрация Натальи Ежовой

Любая научная дисциплина знает не так много молодых гениев, которые смогли уже в юности обогатить область своих исследований множеством интересных идей. Этот тезис в особенности верен в случае философии. Любовь к мудрости часто ассоциируется с почтенным возрастом и наличием некоторых отличительных внешних признаков, например, таких как борода. Платон, чья борода даже стала философским термином [Куайн 2003а, 7], рекомендовал приступать к изучению философии на последней стадии длительного образовательного процесса, предварительно освоив прочие области знания. Если окинуть широким взглядом пантеон выдающихся философов, то с этим мыслителем будет сложно не согласиться: по приблизительным подсчетам средний возраст философа, который бы числился в штате основного университетского курса и уже создал свой *magnum opus*, составляет около сорока лет.

На этом фоне герои представленной статьи выглядят невероятно молодыми мыслителями. Фрэнк Рамсей, которого без преувеличения можно назвать настоящим гением, несвоевременно ушел из жизни в 26 лет, успев вписать свое имя в историю философии, логики, математики и экономики. Альфред Айер опубликовал свою первую и впоследствии свою самую влиятельную работу «Язык, истина и логика» в 1936 году, когда ему было всего 25 лет.

Кроме раннего начала философской активности, двух рассматриваемых персонажей объединяет также и то, что их имена зачастую встречаются рядом в обзорных работах по различным концепциям истины [Kirkham 1992, 317], [Stoljar, Damjanovic 2014]. Принято счи-

тать, что оба они придерживались дефляционистской концепции истины, более того, что они были ее основателями. На сегодняшний день дефляционизм, как, наверное, практически любая философская теория, имеет множество вариаций и ответвлений. Общим же тезисом для всякого дефляционизма будет отрицание того, что истина имеет какую-либо скрытую природу и вообще представляет собой некое содержательное свойство: предикат «истинно», с точки зрения дефляционистов, является не более чем удобным для некоторых наших целей лингвистическим инструментом. Таким образом, последователям дефляционизма удается значительно понизить ставки вокруг волнующего вопроса о том, что есть истина.

Однако придерживались ли Рамсей и Айер данной позиции? Существуют сильные доводы в пользу того, что авторитетные исследования ошибались насчет связки Рамсей-Айер-дефляционизм. Причем историки философии виноваты в этой ошибке лишь частично, главными же виновниками сложившегося недопонимания являются сами Рамсей, Айер и дефляционисты. Чтобы разобраться в этой слегка странной описываемой ситуации, постараемся последовательно реконструировать и сравнить концепции истины рассматриваемых философов.

Основные интерпретационные трудности связаны со взглядами Рамсея, который затрагивал проблему истины в статье 1927 года «Факты и пропозиции». Будет уместным привести знаменитую цитату из данной работы: «...нет особой проблемы истины, но есть просто лингвистическая путаница. [...] “Истинно, что

«Цезарь был убит» означает не более чем, что Цезарь был убит, а «Ложно, что Цезарь был убит» означает не более чем, что Цезарь не был убит. Они суть фразы, которые мы иногда используем для выразительности или, по соображениям стилистики, или с тем, чтобы указать позицию, занимаемую высказыванием в нашем доказательстве» [Рамсей 2003, 104]. Казалось бы, перед нами явный дефляционизм, ведь по аналогичной схеме («*p* истинно» эквивалентно «*p*») можно избавиться от термина «истина» и в других случаях. Для более сложного высказывания, например, обобщения типа «Дмитрий Владимирович всегда прав» Рамсей предлагает следующую интерпретацию: «для всех *p*, если Дмитрий Владимирович утверждает *p*, то *p*» [Рамсей 2003, 104].

Успешное применение данной схемы может создать иллюзию того, что проблема истины полностью решена, однако это очевидно не так. Подход Рамсея позволяет элиминировать лишь термин «истина», а не сам вопрос о том, что делает какое-либо утверждение истинным. Для того чтобы лучше представить два различных аспекта исследования истины, назовем первый из них, который будет заниматься истиной как логическим термином и пытаться точно определить способы и задачи его употребления, лингвистическим; второй же, который, в свою очередь, будет уделять внимание исследованию природы истины, следует назвать метафизическим. Смешение двух выделенных областей часто считается ошибкой дефляционизма [Devitt 2001]. Многие современные дефляционисты отказываются от проблематизации метафизического аспекта после на их взгляд успешного логического анализа термина «истина», причем зачастую они оставляют свой отказ без должного пояснения. Таким образом, они считают, что можно построить полноценную концепцию истины, прибегая лишь к лингвистическим методам.

Мы не будем вдаваться в дискуссии по поводу продуктивности такого подхода, но скажем лишь, что Рамсей очевидным образом не принадлежит к числу такого рода дефляционистов, поскольку он не останавливается на лингвистическом аспекте, а делает шаг вперед, ставя вопрос о природе выражения «он утверждает, что *p*». На данном этапе исследования основной задачей

становится анализ самого феномена утверждения, или суждения, то есть анализ второго члена схемы: «*p* истинно» эквивалентно «*p*». «Если мы анализируем суждение, то решаем проблему истины» — пишет Рамсей через один абзац после цитируемого выше «манифеста дефляционизма» [Рамсей 2003, 105]. Проводя анализ суждения, Рамсей выделяет в нем ментальные факторы и объективные факторы, а сам факт суждения, по мнению философа, выражается в наличии некоторого отношения между этими двумя факторами. Выявление того, чем именно является это отношение, и будет являться ключевым вопросом при построении концепции истины.

Стоит отметить, что в литературе, являющейся не обзорной, а специально посвященной исследованию взглядов Рамсея на истину, имеется консенсус насчет того, что дефляционистская интерпретация Рамсея не соответствует действительности. Основным аргументом в пользу данной позиции является то, что Рамсей признает наличие уже упомянутых объективных факторов при анализе суждения. Следовательно, полноценный анализ суждения, который для Рамсея решает проблему истины, не может проводиться лишь формальными методами. Объяснение конкретного суждения будет всегда требовать знания неких экстралингвистических параметров. При этом негативный консенсус не мешает различным исследователям по-разному интерпретировать наследие философа. Так, Рамсея могут считать чистым корреспондентистом [Field 2001, 489], а могут усматривать в его взглядах эволюцию по направлению к прагматизму [Misak 2016, 166–185]. Причем каждый находит в подтверждение своей версии удобные фрагменты из опубликованных статей и рукописей Рамсея, в которых он сам признается в симпатии к определенной концепции. К сожалению, наиболее вероятным объяснением наличия различных интерпретаций является то, что Рамсей в связи с ранним уходом из жизни просто не успел окончательно сформулировать и разъяснить свои взгляды на рассматриваемый вопрос.

Как уже упоминалось ранее, Рамсея в массовом философском сознании ошибочно считают основате-

лем дефляционизма. Формированию такого мнения во многом поспособствовал Альфред Айер, чьи взгляды на истину изложены в книге «Язык, истина и логика» (далее — LTL). Данную работу можно охарактеризовать как полемический памфлет, в котором автор обвиняет практически всю предыдущую философскую традицию в пустословии и производстве бессмыслицы. На тот момент Айер был совсем не одинок в своих взглядах, многим философам того времени казалось, что они совершают настоящий переворот в своей области. У Айера блестяще получилось синтезировать и популярно изложить взгляды британских отцов-основателей аналитической философии (Айер был большим поклонником Рассела и учеником Гилберта Райла), а также взгляды членов Венского кружка, чьи заседания Айер посещал во время своих университетских каникул. Под влиянием венцев главным врагом в LTL была объявлена метафизика, которая определялась исключительно в негативном ключе: например, как нечто бессмысленное, но претендующее на описание реальности. Во главу угла были поставлены естественные науки, а математика, потенциально содержащая подозрительные сущности, была признана набором тавтологий. В этой ситуации философии оставалось выполнять лишь скромную роль логического анализа языка, все «взрослые» проблемы отныне решались за ее пределами. Благодаря доступному стилю и юношескому задору, за который Айеру пришлось оправдываться в предисловии ко второму изданию LTL, книга приобрела невероятную популярность, и даже стала использоваться в качестве вводного учебника по философии в англоязычном мире. Однако жертвой такого подхода к написанию работы стала точность аргументации и внимание к некоторым, на первый взгляд, незначительным деталям. Одной из таких деталей стала прямая ссылка на Рамсея при изложении бесспорно дефляционистской концепции истины.

Заведомо антиметафизический настрой Айера не мог допустить излишней туманности в таком вопросе, как определение истины. Проблему требовалось решить разом и просто, но долгое время было неясно, как это возможно сделать. Один из ведущих членов Венского

кружка Отто Нейрат даже включил термин «истина» в свой отчасти шуточный, отчасти серьезный список запрещенных слов [Neurath 1940, 132–133]. Айеру же удалось (или ему казалось, что удалось) найти ключ к проблеме истины, более того, этот ключ подходил к разгадке многих других философских проблем. Этим универсальным ключом или, скорее, отмычкой стал принцип верификации. Не вдаваясь в подробности, скажем, что данный принцип в его самой примитивной формулировке гласит, что предложение является осмысленным, если оно может быть определенным образом верифицировано, то есть проверено на опыте. Таким образом, у Айера получилось избавиться от метафизики, признав ее псевдовысказывания неverifiedицируемыми. Важно уточнить, что логические позитивисты принимали уже ставшее классическим деление языка на два типа высказываний: те, которые сообщают какую-то новую информацию (синтетические), и те, которые являются тавтологиями (аналитические). Принцип верификации определяет осмысленность лишь первой группы высказываний, осмысленность же аналитических высказываний устанавливается с помощью лингвистических правил, которые определяют объемы понятий и способы их употребления.

Теперь мы можем вернуться ко взглядам Айера на проблему истины. Айер заимствует у Рамсея способ устранения термина «истина», после чего делает вывод о том, что истина не является реальным свойством или реальным отношением. Далее Айер заявляет, что целью теории истины является не объяснение того, что есть истина (поскольку такого свойства просто не существует), а объяснение того, что делает то или иное высказывание истинным или ложным. Более точно основной вопрос теории истины будет звучать следующим образом: «в отношении любого высказывания p , каковы условия, при которых p , и при которых не- p ?». Другими словами, это вопрос о том, каким образом обосновываются наши высказывания. Как уже было сказано, Айер принимает деление всех высказываний языка на две группы, каждая из которых будет иметь свои особенности обоснования. Аналитические высказывания обосновываются лишь в силу своей формы,

поскольку они являются тавтологиями и не сообщают новой информации о мире. В свою очередь, синтетические высказывания не могут быть абсолютно достоверными и являются только временными гипотезами, которые могут иметь лишь ту или иную степень вероятности. Обеспечивает эту вероятность, как и осмысленность, принцип верификации. Таким образом, Айер является дефляционистом, хотя и не совсем обычным, поскольку он не делает шаг вперед после анализа нашего словоупотребления аналогично Рамсею, а отступает в сторону, под крыло верификационизма.

Однако как верификационизм сочетается с дефляционизмом и оберегает Айера от метафизических претензий? Принято считать, что теории истины, которые опираются на верификационизм, ведут к антиреализму¹. Это происходит, поскольку в данных теориях истина рассматривается как нечто зависящее от нашей возможности осуществить проверку. Если же какое-либо высказывание не может быть в принципе верифицировано, то оно просто не будет иметь истинностной оценки. Например, истинностной оценки лишаются заведомо неверифицируемые высказывания вида: «количество всех когда-либо живущих муравьев равно 89035388412 особей» (заметим, что, с точки зрения корреспондентиста, у подобных высказываний истинностная оценка есть). Следовательно, истина становится зависимой от нашего знания о ней. Однако Айер вряд ли бы согласился с данным тезисом, более того, нам точно известно, что Айер не был антиреалистом, поскольку он, хотя и с оговорками, но признавал независимое существование внешних объектов, исходя из прагматических соображений. У Айера получилось застраховать верификационизм от антиреалистических следствий благодаря явному дефляционизму, ведь для Айера нет никакой особой проблемы истины, как нет и такого свойства: «быть истинным». Странное высказывание о количестве когда-либо живущих на этом свете муравьев было бы интерпретировано Айером не как истинное, ложное или лишенное какой-либо

истинностной оценки, а как крайне маловероятное, поскольку понятие вероятности является на порядок более гибким.

Впрочем, маловероятно, что Айер намеренно поддерживал дефляционизм, чтобы развести верификационизм и антиреализм. Одной из главных задач ЛТЛ было причинение максимального урона метафизике при минимальных жертвах со стороны здравого смысла. При данном подходе признание какой-либо философской проблемы надуманной и бессмысленной является одним из самых распространенных приемов. Айер просто не мог упустить возможности исключить истину из перечня многовековых философских головоломок. В свою очередь, реализм относительного существования внешнего мира прекрасно согласовывался с обыденными человеческими интуициями, что подталкивало Айера к принятию данной позиции. Стоит отдельно отметить, что все рассматриваемые выше темы: дефляционизм, верификационизм и антиреализм возникают у Айера независимо друг от друга, при этом им все же удается существовать вместе без значительных противоречий. С сегодняшней перспективы позиция Айера кажется несколько необычной, поскольку во второй половине XX века окончательно закрепилась связка верификационизм-антиреализм, а дефляционизм и вовсе научился обходиться без принципа верификации.

К сожалению или к счастью, большой антиметафизический проект логического позитивизма потерпел сокрушительное поражение в начале второй половины XX века. Дихотомия «аналитическое/синтетическое» была подорвана [Куайн 2003b] и больше не могла считаться незыблемой, а принцип верификации так и не был приемлемо сформулирован, несмотря на многочисленные попытки его сторонников. Айер признал формальную ошибочность своих ранних взглядов, хотя и сохранил приверженность «духу логического позитивизма»². Современный дефляционизм же больше не заигрывает с верификационизмом и теорией Рамсея, но продолжает вызывать вокруг себя много дискуссий.

1. Антиреализм — метафизическая позиция, которая ставит под вопрос независимое от субъекта существование внешнего мира.

2. См., например, его интервью 1976 года URL: https://www.youtube.com/watch?v=S6_Vy-Uzwzc 34:00 (дата обращения: 20.08.2019).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Devitt 2001 — Devitt M. The Metaphysics of Truth // Michael P. Lynch (ed.). The Nature of Truth. Cambridge: MIT Press, 2001. P. 584–592
2. Field 2001 — Field H. Correspondence Truth, Disquotational Truth, and Deflationism // Michael P. Lynch (ed.). The Nature of Truth. Cambridge: MIT Press, 2001. P. 485–504.
3. Kirkham 1992 — Kirkham R. Theories of Truth: A Critical Introduction. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
4. Misak 2016 — Misak C. Cambridge Pragmatism: From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein. New York: Oxford University Press, 2016.
5. Neurath 1940 — Neurath O. Universal Jargon and Terminology // Proceedings of the Aristotelian Society. 1940. № 41 (1). P. 127–148.
6. Stoljar, Damnjanovic 2014 — Stoljar D., Damnjanovic N. The Deflationary Theory of Truth. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.) URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/truth-deflationary>.
7. Айер 2010 — Айер А. Язык, истина и логика. М.: «Канон+», 2010.
8. Куайн 2005а — Куайн У. О том, что есть // С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков. Томск: изд-во Том. ун-та, 2005. С. 7–24.
9. Куайн 2005б — Куайн У. Две догмы эмпиризма // С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков. Томск: изд-во Том. ун-та, 2005. С. 24–49.
10. Рамсей 2005 — Рамсей Ф. Факты и пропозиции // Философские работы. Томск: изд-во Том. ун-та, 2005. С. 101–115.



О ПОНЯТИИ ИСТИНЫ В ФИЛОСОФИИ Б. БОЛЬЦАНО

текст Дмитрия Миронова, иллюстрация Сени Уткина

Понятие истины Больцано рассматривал как фундаментальное: но не как элементарное и неопределимое, а как требующее тщательного анализа и точного определения.

Для начала Больцано предлагал не смешивать вопрос о природе истины с вопросом о познании истины.

Из определений понятия истины следует исключать какие-либо отсылки или намеки на познаваемость, признаваемость, когнитивный доступ и т.п. Требуется понять, что есть истина сама по себе, *an sich*. Конечно, Больцано был готов согласиться с тем, что есть истины, недоступные для человеческого ума. Но, кроме того, Больцано также считал, что нет ни одной истины, которой не знал бы Бог. Однако строгое определение, необходимое для построения наукоучения, предполагает, согласно Больцано, что мы не берем в расчет какие-либо теологические (или метафизические) обстоятельства, порождающие лишние ассоциации. Истина сама по себе не зависит ни от воли Бога, ни от его ума.

Итак, подход Больцано к определению понятия истины принципиально не-эпистемический. Следующий важный момент — это список требований, которые Больцано предъявлял к точным определениям. Любое утверждение, претендующее на статус точного определения (немецкий термин — «*Ergklärung*», — в понимании Больцано означает «аналитическая дефиниция», «определение, в котором в определяемом показаны составные части, а также способ их связи»), во-первых, должно быть «обратимым», то есть должно сообщать необходимые и достаточные условия, позволяющие однозначно идентифицировать предмет определяемого



понятия. Во-вторых, в составе определения не должно быть понятий, которые неявным образом уже содержат в себе определяемое понятие (то есть, в определении не должно быть круга). Наконец, определение должно согласовываться со здравым смыслом и «усредненной понятностью» разбираемого феномена. Больцано исследовал несколько наиболее распространенных в его время способов употребления слова «истина» и в каче-

стве собственного способа рассматривал тот, согласно которому под «истиной» понимается весьма важное реляционное свойство предложений.

Формулировка определения понятия истины, отстаиваемая Больцано, не будет ясной, если не уточнить некоторые детали. Первая деталь — это исторический контекст, или, точнее, тот массив определений, с которыми Больцано не был согласен; вторая деталь — это специфические особенности логического учения Больцано.

Итак, каков исторический контекст? Поскольку слово «истина» в собственном значении употребляется тогда, когда подразумевается свойство предложений, Больцано, прежде всего, критиковал определения, в которых понятие истины отождествляли с понятием сущего (например, К.Л. Рейнгольд утверждал, что «истина — это согласованность бытия с самим собой» [Bolzano 1837, 126]). Больцано полагал, что истина сама по себе не может быть чем-то существующим: когда мы говорим об истине, мы имеем в виду не сам предмет, о котором нечто высказывается в истинном предложении, а предложение. Предложение (если его не путать с тем или иным записанным, с тем или иным произнесенным высказыванием) не есть нечто существующее.

В свое время Экснер неправильно понял тот тезис, который отстаивал Больцано: мол, для Больцано истина — это «нечто несуществующее, причем такое, части которого согласуются» [Bolzano, Exner 1935, 90]. Сам Экснер, надо сказать, определял истину как способ соотношения представлений в данном утверждении, который согласуется со способом соотношения составных частей предмета, о котором делается утверждение. Экснер смешал собственное определение с определением Больцано. Последний все дефиниции, в которых об истине говорилось как о «согласованности», «гармонии», даже «анalogии» (так у Тетенса, см. [Bolzano 1837, 129]), рассматривал в качестве неточных, не отвечающих запросам логики. Все дело в том, что у слов «согласованность» и «гармония», с точки зрения Больцано, весьма неопределенное значение. О какого рода отношении, собственно, идет речь?

Согласованность не может пониматься как тождество

или как подобие: свойства утверждений нельзя отождествлять (и не следует уподоблять) свойствам предметов, о которых делаются утверждения. Если согласованность понимается как реляционное свойство, в силу которого представление соотносится со своим предметом, то требуется уточнить, что здесь подразумевается под предметом. Если предмет — то, с чем представление соотносено, то любое небеспредметное представление, можно сказать, согласуется со своим предметом, то есть предметно. А если предмет — то, к чему представление относится в утверждении, субъект которого — сам предмет, а предикат — данное представление («Вот это — дом», «Вон то — сад» и т.п.), то согласованность можно было бы понять так: представления, стоящие на местах предиката, должны состоять из представлений таких свойств, которые действительно имеются у предметов, стоящих на местах субъекта. С таким определением согласованности Больцано не спорил, но был здесь важный момент, его не устраивавший. Понятие согласованности нужно было для того, чтобы определить понятие истины. Предложенное определение согласованности делает понятие истины слишком узким: его можно применить только к таким высказываниям, которые имеют форму «Вот это (вон то) есть А», где «А» — схемная буква для термина (общего или единичного). Более того, само понятие согласованности удобнее определить через понятие истины (например: «Предложение *X* согласовано со своим предметом, если и только если *X* истинно»).

Были две установки, приводившие, согласно Больцано, к неверным определениям понятия истины: свойство истинности либо принималось за нечто очень важное, либо признавалось за что-то весьма незначительное. Те, кто придерживался первой установки, исходили из того, что истина сама по себе недостижима, а потому определяли ее либо как (1) нечто, значимое для всех разумных существ, либо как (2) свойство, в силу которого наши утверждения оказываются сообразными с правилами (законами) мышления, либо как (3) свойство, благодаря которому утверждения длительное время сохраняют для нас свою важность.

Определение (1) не отвечает первому из упоминав-

шихся выше требований: верно, что каждое суждение, выносимое одновременно всеми разумными существами без исключения (в том числе и Богом), является истинным, но вот обратный тезис неверен, так как имеются истины, которые не могут быть признаны всеми разумными существами. Ничего не дает уточнение вида: Истина есть то, что не может не признаваться любым разумным существом, если это существо находится в подходящем положении и наилучшим способом применяет свои познавательные способности. Все дело в том, что Больцано не верит в возможность доказать, что два существа, выполняющие оба оговоренных условия, в отношении к одному и тому же предмету не будут выносить двух разных суждений.

В определении (2), вида «Истина состоит в соответствии законам мышления», неясно, что понимается под «законами мышления». Как правило, под законами мышления понимались такие предписания, соблюдая которые мы можем прийти к истине. Больцано предпринимал разные попытки определить понятие закона мышления и каждый раз обнаруживал, что данное понятие скорее само раскрывается через понятие истины, чем позволяет это понятие раскрыть.

Определение (3) предложил И. Г. Абиخت: «Подлинная истина <...> есть неизменность знания, <...> или непременчивость, сохранность, вечная длительность, неизменная определенность» [Bolzano 1837, 135]; подсказкой для Абихта служило то, что немецкие слова «Wahr» и «Währen», вероятно, имеют одно происхождение. Этимологические спекуляции Больцано не признавал; но в качестве основного контраргумента рассматривал следующее соображение: устойчивость мнения, равно как и его популярность, может служить признаком его истинности, однако признак наличия некоторого свойства нельзя смешивать с самим свойством.

Противоположную установку, «пренебрежительную», занимали те, кто объявлял каждое непротиворечивое предложение формальной истиной. Вообще, деление истин на формальные и материальные Больцано критиковал за то, что оно предполагает неоправданно широкое понятие истины. Каждая материальная истина может быть названа формальной, обратное же неверно.

Утверждалось, что предложение формально истинно тогда (и только тогда), когда оно свободно от противоречий. А о противоречии имеет смысл говорить в том случае, если одно предложение сопоставляется с некоторыми другими. Как понимать эти другие предложения, с которыми сопоставляется данное? Если другие предложения — это любая материальная истина, то область формальных истин начинает совпадать с областью материальных (из пары «данное предложение — его отрицание» одно предложение будет материально истинным, и тогда другое окажется и материально, и формально неистинным). Можно специально оговорить, какого рода предложениям не должно противоречить данное, если оно претендует на статус формально истинного: или это произвольная совокупность предложений, или это какие-то фиксированные истины. Больцано доказывал, что для случая произвольных предложений понятие формальной истинности окажется тождественным понятию совместимости предложений. В том случае, если речь идет о фиксированных истинах, возможно двойное: либо имеются в виду предложения, выводимые из данного и совместимые между собой, либо подразумеваются «априорные» истины (вида «Сумма углов треугольника равна двум прямым углам» или «Ложь есть порок»). При первой возможности формально истинным оказывается предложение «Существуют треугольники с тремя прямыми углами», при второй возможности формально истинным окажется предложение «У Кая есть дочь», и это с учетом того забавного обстоятельства, что у Кая нет никаких детей. Детали доказательств опустим, подчеркнем одно: Больцано предлагал отказаться от термина «формальная истина» (поскольку иначе нелепица и ложь будут именоваться истинами) и говорить только о «непротиворечивости».

Теперь, обсудив исторический контекст, перейдем к рассмотрению некоторых особенностей логического учения Больцано. Истина — реляционное свойство. Носителями этого свойства выступают у Больцано «предложения в себе». Понятие предложения в себе нельзя точно определить, но через примеры можно прийти к пониманию того, чем бы это могло быть. Вос-

пользуемся примером, похожим на тот, который предложил В. Кюнне [Künne 2006, 184]. Анна утверждает, что имена «Геспер» и «Фосфор» являются жесткими десигнаторами; Михаил говорит о том же, но только другими словами; и некоторые люди полагают, что и Анна, и Михаил составили правильное мнение. «Предложение в себе» — это: (1) то, что в нашем примере с Анной и Михаилом выражается придаточным, вводимым после слова «что»; (2) то, что может быть по-разному выражено (и в этом смысле не зависит от средств выражения); (3) то, что утверждается, высказывается, принимается на веру и т.д. (и в этом смысле похоже на «пропозициональное содержание»). Предложение в себе — сложное целое, состоящее из связанных между собой частей. Части предложения Больцано называет представлениями. Каждое предложение в себе может быть выражено с помощью высказывания формы «*A* имеет *b*», где слово «имеет» схоже по значению с техническим «*exemplify*», а «*b*» — схемная буква для единичного термина, функционирующего в языке как имя свойства «быть *B*» (само «*B*» выступает схемной буквой для общего термина; высказывание «Сократ смертен» Больцано интерпретирует как высказывание вида «Сократ имеет смертность»).

После всех уточнений рассмотрим определение понятия истины, предлагаемое Больцано. «[И]з каких составных частей складывается понятие истины? <...> Каждая истина в себе является также и предложением в себе (если под последним понимается <...> не сочетание слов, а смысл, который может выразить определенное сочетание слов). <...> Что надо добавить к понятию предложения в себе для того, чтобы получилось понятие истины в себе? Для каждого предложения (по крайней мере, поскольку оно должно оцениваться как истинное) должен иметься определенный предмет, о котором в нем идет речь (субъект), а заодно и определенное нечто, которое высказывается относительно этого предмета (предикат). Для истинного предложения, кроме того, то, что высказывается о его предмете, этому предмету должно быть присуще, а для ложного такое не должно иметь места» [Bolzano 1837, 121–122].

Исходя из данного разъяснения понятия истины

Больцано формулирует первое, «пробное», определение: истина — это предложение, которое высказывает о своем предмете то, что ему действительно присуще [Bolzano 1837, 122].

Это определение выполняет первое и третье требование; однако, увы, оно не справляется со вторым требованием. Проблемным оказывается понятие, выраженное словом «действительно». Слово «действительно» здесь употребляется в несобственном смысле, равнозначимо со словами «воистину» или «поистине»; а если так, то понятие, выраженное словом «действительно», неявно уже содержит в себе понятие истины. Следовательно, определение, выполняющее все три требования, не должно включать в себя понятие, выраженное словом «действительно». «Хорошее» определение Больцано формулировал тремя способами:

(1) Предложение истинно, когда оно высказывает то, что его предмету присуще [Bolzano 1837, 124].

(2) Предложение истинно, когда оно субъекту приписывает предикат, который ему присущ [Bolzano, Exner 1935, 90].

(3) Предложение истинно, когда каждый предмет, подпадающий под субъектное представление предложения, имеет свойство, которое подпадает под предикатное представление предложения [Bolzano, Exner 1935, 90].

Добавим, что если предложение не истинно, то оно ложно.

Если воспользоваться идеей, предложенной В. Кюнне (см. [Künne 2003, 200–201]), определению (3) можно придать более «современный» вид. Отношение «подпадать под» между предметом и представлением можно интерпретировать как отношение «обозначать» между термином и предметом. Выражение «Свойство *P* присуще предмету *S*» Больцано рассматривал как равнозначное «Предмет *S* имеет свойство *P*». Отношение «имеет» между предметом и свойством можно интерпретировать как отношение «выполнять» между предметом и условием, сформулированным в некотором открытом предложении. Допустим теперь, что в каждом языке каждое высказывание строится на основе открытого предложения, которое «закрывается» путем

подстановки единичного термина на место переменной. Более современная формулировка определения понятия истины могла бы выглядеть так:

$\forall s \forall L (s \text{ есть истинное высказывание в } L \Leftrightarrow \exists \alpha \exists \varphi (\alpha \text{ есть единичный термин языка } L \ \& \ \varphi \text{ есть открытое предложение языка } L \ \& \ s \text{ с одной несвязанной переменной } \& \ s \text{ образуется в результате подстановки } \alpha \text{ вместо переменной в } \varphi \ \& \ \text{предмет, обозначаемый термином } \alpha, \text{ выполняет } \varphi))$.

Надо отметить, что такая формулировка, безусловно, позволяет показать близость подхода Больцано к подходу Тарского, однако она не совсем устроила бы последнего, поскольку семантические термины «обозначать» и «выполнять» здесь у Больцано, в отличие от самого Тарского, не вполне раскрыты и не определены точно.

С определениями (1)–(5) связаны некоторые сложности. Все три определения явно предполагают, что имеется «каноническая» форма высказывания, к которой могут быть приведены все отклоняющиеся формы. И Больцано, надо заметить, не был до конца уверен в том, что каждое высказывание можно представить в канонической форме: «Б. сам не отваживается на то, чтобы предъявить это мнение как полностью оправданное; ибо он не знает, как доказать его иначе, чем воспользовавшись индукцией, по своей природе никогда не полной: <...> пытаюсь везде, где появляется мнимо отклоняющаяся форма предложений, показать, что и это выражение можно свести к форме “А имеет *b*”, и даже следует [свести к этой форме], если требуется основательно понять, что же здесь, собственно, сказано» [Bolzano 1841, 48].

Сложность еще и в том, что даже в случае осуществимости такой редукции нельзя показать, что данное высказывание выражает одно единственное предложение в себе. В силу этого, например, не понятно, что будет субъектным представлением и что будет предикатным представлением в тех высказываниях, где речь идет о соотношении двух (и более) предметов. Высказывание «Москва южнее Санкт-Петербурга» может быть приведено к канонической форме тремя путями; его можно представить как: (а) «Совокупность, состоящая

из Москвы и Санкт-Петербурга, имеет то свойство, что первое южнее, чем второе», (б) «Москва имеет то свойство, что она южнее, чем Санкт-Петербург», (в) «Санкт-Петербург имеет то свойство, что Москва южнее, чем он». Предложения, выраженные этими тремя высказываниями, имеют одно и то же истинностное значение, но они явно различаются как в своих субъектных, так и в своих предикатных представлениях, в них разным предметам (а «совокупность» не просто «множество», по Больцано) приписываются разные свойства.

В заключение статьи несколько разовею тему сходств и различий. Логическое учение Больцано довольно часто сопоставляется с учением Фреге. Любопытно, что в вопросе об истине они явно расходятся. Дело не только в том, что Больцано считает понятие истины точно определимым. Значимая часть учения Больцано строится на том тезисе, что высказывание формы «А есть В» и высказывание формы «Истинно, что А есть В» выражают два разных предложения в себе, два разных смысла. В частности, Больцано следующим образом начинает доказательство того, что имеется бесконечное множество истин в себе: «<...> если мы рассмотрим какую-либо истину, например, предложение, что вообще имеются истины, которую я буду обозначать через А, то мы обнаружим, что предложение, которое выражают слова “А истинно”, отличается от самого А; ибо оно очевидно имеет совершенно другой субъект, чем то. А именно, его субъектом является само предложение А целиком» [Bolzano 1851, 13].

Несложно показать, что Больцано и Фреге по-разному понимают критерии равенства пропозициональных содержаний нескольких высказываний. Чтобы понять, имеем ли мы дело с двумя разными предложениями, надо, согласно Больцано, прояснить два обстоятельства: (1) можно ли вывести из них одним и тем же способом два разных следствия (и если нельзя, то предложения равно-значимы (gleichgültig)); (2) содержится ли в субъектном/предикатном представлении одного то, что не содержится в субъектном/предикатном представлении другого (и если не содержится, то предложения равны по содержанию). Два представления равны

по содержанию, если они состоят из одних и тех же частей, связанных одним и тем же способом.

В общем, критерий Больцано можно сформулировать так: Высказывание *A* выражает то же предложение в себе, что и высказывание *B*, если и только если смысл, выраженный в высказывании *A*, состоит из тех же частей, связанных тем же самым способом, что и смысл, выраженный в высказывании *B*. В согласии с этим критерием «Истинно, что *A* есть *B*» и «*A* есть *B*» имеют разное пропозициональное содержание: высказывание формы «Истинно, что *A* есть *B*» выражает такой смысл, в состав которого входит понятие истины, и именно этого понятия нет в составе смысла, выраженного в высказывании формы «*A* есть *B*».

Критерий Больцано явно неэпистемический, но его можно сформулировать в терминах понимания и умения: «Два высказывания выражают одно и то же предложение, только если нет такого понятия, владение которым можно проявить, понимая лишь одно из них» [Künne 2003, 47]. Критерий Фреге иной (см. [Künne 2003, 42–44]). Во-первых, надо установить, являются ли высказывания «эквивалентными» (когнитивно эквивалентными). Два высказывания эквивалентны, если для любого контекста *c*, никто, полностью их понимающий, не будет признавать одно из них за выражающее истину в отношении к *c*, не признавая непосредственно также и другое за выражающее истину в отношении к *c*. Во-вторых, надо установить, что ни одно из двух высказываний не является таким (и в них нет частей, который являлись бы такими), что некто мог бы его понять, не понимая при этом, что оно выражает истину.

Отвечая на вопрос «Сколько здесь пропозициональных содержаний?» мы приходим к разным результатам, в зависимости от того, какой критерий — Больцано или Фреге — мы используем. То, что критерий Больцано лучше, вполне можно доказать; необходимые доказательства приводит В. Кюнне: [Künne 2003, 33–92].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Bolzano 1837 — Bolzano B. *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter.* 4 Bde. Bd. 1. Sulzbach: Seidel, 1837;
2. Bolzano 1841 — Bolzano B. *Bolzano's Wissenschaftslehre und Religionswissenschaft in einer beurtheilenden Uebersicht.* Sulzbach: Seidel, 1841;
3. Bolzano 1851 — Bolzano B., Přihonský F. (Hrsg.) *Paradoxien des Unendlichen.* Leipzig: Reclam sen., 1851;
4. Bolzano, Exner 1935 — Bolzano B., Exner F., Winter E. (Hrsg.) *Der Briefwechsel B. Bolzano's mit F. Exner // Bernard Bolzano's Schriften.* Bd. 4. Prag: Königliche Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften, 1935;
5. Künne 2003 — Künne W. *Conceptions of Truth.* Oxford: Oxford University Press, 2003;
6. Künne 2006 — Künne W. *Analyticity and Logical Truth: From Bolzano to Quine // Textor M. (Ed.) The Austrian Contribution to Analytic Philosophy.* London: Routledge, 2006.

ПРОТИВ ИСТИНЫ – ЗА ЧТО?

текст Алексея Салина о книге Вадима Руднева «Против истины», иллюстрация Ксении Скоропадской

Я всегда считал одной из принципиальных добродетелей философа пресуппозицию ума. Эта добродетель требует, чтобы при столкновении с непонятым текстом философ первым делом предполагал, что это именно он как читатель виноват в своем непонимании, а не автор. Я еще ни разу не встречал философа, который не признался бы, что некоторые философские тексты для него или нее сложны и непонятны. И большинство моих знакомых философов достаточно добродетельны, чтобы не провозглашать Гегеля или Хайдеггера идиотами на том основании, что их тексты непонятны. В равной мере они, к счастью, отказываются и от квазисоциологических способов избавиться от своего непонимания, попыток объяснить несуразности в тексте Гегеля исключительно тем, что он был мелким буржуа, а в тексте Хайдеггера — тем, что он был нацистом. Большинство моих знакомых считают, что они просто еще не нашли правильный способ понимания, не нашли свой «золотой ключик» к тем или иным текстам. Таким образом, пресуппозиция ума требует поиска правильного способа прочтения текста, с помощью которого посыл автора мог бы быть эксплицирован. Критика текста должна исходить из того, насколько автор смог решить поставленные им задачи, а не из того, насколько легко текст может быть понят с помощью принятого в определенной традиции герменевтического инструментария.

Книгу Вадима Руднева «Против истины»¹ невозможно

читать так, как редакция «Финикового Компота» привыкла читать тексты, нужные ей для подготовки «Пролегомен» к каждому своему номеру. Эту книгу невозможно прочесть аналитически, то есть подробно разбирая каждое вводимое автором понятие, выискивая круги в определениях, противоречия в аргументации и возможные контрпримеры, тем самым проверяя теорию, предложенную автором, на полноту и консистентность. Автор книги сам признается, что он пишет, создавая «один целостный факт без места — эквивалент бессознательных ассоциативных цепочек, поток бессознательного» (с. 165). Неудивительно поэтому, что текст Руднева будет содержать множество несостыковок и непроясненных, вводимых «с лету» понятий: перед нами не просто поток сознания, а поток бессознательного, а оно, конечно же, амбивалентно и наполнено частичными образами из коллективного культурного опыта. Поэтому читателя не должны удивлять противоречия и туманные отсылки, например, к квантовой механике, к теореме Гёделя о неполноте и к Евангелиям: все это частичные объекты из бессознательного, которые беспрепятственно вливаются в текст.

Уже сейчас у вас может возникнуть опасение: а не слишком ли много требует книга от своего потенциального читателя? Не потеряюсь ли я в столь интеллектуальном чтиве, которое разом ссылается и на священные тексты, и на психоаналитиков, и на математические теоремы, и на современные онтологические интерпретации физики элементарных частиц? Будьте спокойны. Поскольку автор создает «один целостный факт без места», все, что нужно знать,

1. Руднев В.П. Против Истины. Москва: Добросвет, 2017. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.

чтобы понять его текст, уже содержится внутри этого текста. Если бы у этого текста было какое-то место, то читателю сначала пришлось бы выявить систему координат, в которой этот факт можно описать. Но поскольку «Против истины» — это факт без места, он сам для себя задает все необходимые координаты. Все отсылки, которые делает автор в своей книге к Куайну, Кляйн, Гёделю или Менскому, не предполагают необходимости знакомства с работами последних. Скорее наоборот, такое знакомство только запутает читателя, поскольку в таком случае он постарается вписать текст Руднева во внешнюю систему координат. Для понимания книги «Против истины» нужно, напротив, с самого начала принять, что все отсылки в этом тексте есть результат интерпретации, которую автор осуществляет в своем потоке бессознательного, а значит, на страницах книги читатель встретит только «рудневского» Гёделя, «рудневского» Лакана и Евангелия «от Руднева». «Против истины» — это монада, у которой нет ни окон, ни дверей, и только из нее самой, а не из внешней системы координат, можно объяснить развитие ее внутреннего содержания, ведь место и время — всего лишь обстоятельства. В этом смысле методология работы Руднева с литературными источниками поразительно напоминает то, что делает в своих работах Жиль Делёз, заставляя Канта, Юма или Ницше существовать в тех контекстах и решать те проблемы, о которых они, вероятно, даже и не задумывались.

И я думаю, это поразительное сходство в методологии работы Руднева и Делёза надо считать путеводной нитью для правильного прочтения книги «Против истины». Как и текст Руднева, тексты Делёза не поддаются аналитическому чтению. Делёз также никогда не задается целью строгого определения понятий, и, пытаясь сложить целостность делёзовского текста непосредственно из его частей, читатель всегда оказывается ни с чем. Из отдельных понятий никогда не выстраивается последовательный аргумент. Скорее, прочтение текстов Делёза требует штурма целого на основании того настроения, которое задают части, усмотрения сути целого и возвращения к частям, чтобы последние получили свой смысл. Поэтому герменевтика текста

Делёза требует экспликации невидимой онтологии, которая выстраивается им, и только на основании этой онтологии можно будет понять все частные, поверхностные аспекты текста. В этом смысле чтение текстов Делёза подобно разгадыванию загадок. Тебе говорят: «Висит груша, нельзя скушать». Чтобы понять подлинный, глубинный смысл этих слов, тебе нужно найти некий предмет, о котором прямо не говорится в тексте, но гипотеза, что в загадке говорится именно о нем, все ставит на свои места. Ты думаешь: «Лампочка!» — и все слова в загадке сразу обретают свой подлинный смысл. И я утверждаю, что именно так нужно поступать и с книгой Руднева «Против истины»: ее нужно разгадывать.

Я не уверен, что отгадка, которую я хочу предложить в данном рассуждении, является единственно возможной и верной. Вполне может быть, что другие отгадки позволили бы с большей эффективностью выстроить из текста Руднева некое смысловое единство. Если у кого-то хватит терпения прочесть книгу до конца и смелости предложить свою отгадку, я охотно с ним или с ней подискутирую. Вполне возможно, что я откажусь от своей интерпретации. Но покауда этого не произошло, я буду утверждать, что ключ к пониманию работы Вадима Руднева лежит в предположении, что за ее текстом скрывается онтология, включающая в себя следующие два уровня:

- 1) глубинный уровень вытесненного коллективного бессознательного;
- 2) поверхностный уровень «не вытесненного бессознательного <...>, которое обычно называют сознанием» (с. 39).

Большинство людей живет на втором, поверхностном уровне. Они отдают себе отчет в своих действиях, понимают разницу между собой и окружающими их людьми и объектами, они «нормальные». Это всего лишь люди сознательные, принимающие правила языковых игр, которые им навязывают социальные порядки, а потому все они живут в согласованном бреде. «Не вытесненное бессознательное господствует при согласованном бреде, то есть в “нормальной” коммуникативной реальности» (с. 39). Говорить с людьми

ми, которые живут в этой реальности, можно только о том, о чем возможно говорить, а потому говорить с ними умному человеку и неинтересно в целом. Другое дело — люди глубинные, живущие в «море лакановского Реального, то есть акоммуникативного, асемиотического подлинного бреда» (с. 39). Вот с ними-то и интересно поговорить философу, ведь все они как раз говорят о том, о чем говорить невозможно. Эти люди — шизофреники, психотики, отказывающиеся принимать ту реальность, которую принимают все обычные, поверхностные люди, и то представление о самих себе, которое навязывает им общество. Они живут в полном единстве всего со всем, будучи способны превращаться в других существ, живя одновременно во всех возможных мирах, которые Руднев считает в равной мере действительными².

Но, хотя философу и интересно поговорить с такими людьми, им, как правило, с философом говорить не особенно интересно. Они сами себе на уме и не от мира сего. Поэтому правильный философ должен жить в мире гипербессознательного. «Гипербессознательное» — авторский термин Руднева, и обозначает он совокупность вытесненного и не вытесненного бессознательного (с. 61). Жизнь в гипербессознательном означает возможность постоянно переключаться между логикой согласованного бреда и логикой бреда подлинного. «В обычной логике “сознательного” каждый терм уникален и сукцессивен, в симультанной логике бессознательного все равно всему и все равно бесконечности. <...> Мы живем на пересечении этих двух логик. Я являюсь одновременно уникальным существом по имени Вадим Руднев, который пишет эти строки, и любым



элементом мироздания, и всем мирозданием в целом, и этих мирозданий бесконечное число» (с. 81).

Жить в гипербессознательном — значит иметь возможность одновременно и оставаться человеком, способным на адекватную коммуникацию, и проникать в глубинное бессознательное всеединство, когда никто к такой адекватной коммуникации не принуждает. Чтобы жить в гипербессознательном, по Рудневу, надо стать «гипершизофреником». «Чем гипершизофреник отличается от обыкновенного шизофреника? Просто он принимает атипичные мягкие нейролептики, которые умирят дофаминовую активность в его мозге, и он воспринимает мир не так, как воспринимают его шизофреники, а как homo normalis. Однако из своей практики я знаю, что гипершизофреник все же сильно сомневается в том, что эта нейролептическая картина мира соответствует подлинной реальности. <...> Он понимает, что это только пленка, а самое главное увидишь, если разорвешь эту пленку» (с. 63–64).

И именно люди, способные видеть это «самое главное», но не проваливаясь в него навсегда, по Рудневу, и оказываются подлинными философами, задача которых состоит в том, чтобы объяснять «нормальным» людям, что их так называемая реальность есть лишь эпифеномен, возникающий на поверхности глубинного

2. Руднев также утверждает, что «в современной философии примерно такой же точки зрения придерживается Дэвид Льюис» (с. 84). Однако по Льюису возможные миры, то есть миры, в которых мы не находимся, являются такими же реальными, как и мир действительный, то есть тот мир, в котором мы находимся. Для Льюиса сказать, что возможные миры действительны, значит допустить абсурдное утверждение: «миры, в которых мы не находимся, являются мирами, в которых мы находимся». Позиция Руднева же заключается в том, что все миры действительны, и мы находимся во всех них, то есть возможных миров по сути нет. Но это уже не «примерно» та же точка зрения, которой придерживается Дэвид Льюис.

шизофренического бреда.

Но каким образом возникает этот эпифеномен? Как бессознательное разделяется на вытесненное и не вытесненное? Как в море бессознательного возникает его особая «сознательная» часть? Дело просто в том, считает Руднев, что некоторые люди не выдерживают жизни в подлинном бреде. Жить в нем — значит находиться в состоянии, где все «события совозможны друг другу и каждый индивид отражает всю тотальность мира» (с. 85). Такое существование Руднев уподобляет попытке смотреть все телевизионные каналы сразу, причем по каждому из них будут показаны радикально отличающиеся друг от друга события, случающиеся с одними и теми же участниками (с. 85). В результате телезритель оказывается в мире, где «Адам согрешил и или Адам не согрешил, Адам перешел Рубикон и или Адам не перешел Рубикон» (там же). Разумеется, «человек не может выжить в таком мире. Поэтому он в согласованном бреде придумывает иллюзии истины и сознания, надевает сам на себя шоры, чтобы не сойти с ума» (с. 86).

Итак, я наконец-то подбираюсь к тому, почему книга Вадима Руднева вообще была названа «Против истины». Экспликация смысла этого названия является ключевым моментом в моей попытке герменевтики текста Руднева. Истина и сознание возникают потому, что люди, страшащиеся пучины бессознательного, решают выделить в качестве реального только один из возможных действительных миров, а все остальные признают безумными фантазмами и бреднями сумасшедших. Так из бесконечного множества возможных миров выделяется всего лишь один правильный, а остальные объявляются невозможными ему. Если Адам согрешил, то не согрешить он не мог, а к Рубикону он точно никакого отношения уже не имел. Люди, испугавшиеся бессознательного состояния, собираются и как бы сообща, согласованно выбирают лишь один канал для постоянного просмотра, и отключают все остальные. Тем самым у них появляется и некое сознание, делающее их якобы тождественными себе личностями. Все соответствующее этому каналу они объявляют истинным, все противное ему — ложным: «Таким образом, истина и ложь суть лишь иллюзии

согласованного бреда. Но для чего нам нужны эти иллюзии? Для поддержания ложной личности и иллюзии единства, то есть опять-таки из страха сойти с ума, перейти из сферы согласованного бреда в сферу бреда подлинного» (с. 35).

Ради чего Руднев стремится пошатнуть эти иллюзии? Если он выступает против истины, то за что он выступает? Честно говоря, при прочтении книги я нигде не смог найти намека на цели Руднева, кроме как в его словах о том, что «истина и сознание — это и есть оковы эдипизации» (с. 55), а его дело — это «снятие оков эдипизации» (с. 68). Чтобы прояснить эту цель Руднева, мне придется оставить на время его текст и обратиться к анализу онтологии, выстроенной в работе Делёза и Гваттари «Капитализм и шизофрения» [Делёз, Гваттари 2008; Делёз, Гваттари 2010]⁵, поскольку именно в ней впервые была поставлена цель деэдипизации. Здесь я представляю данную онтологию в самых общих чертах.

На глубинном, молекулярном уровне шизофрении желаемое производство существует в режиме включающих дизъюнктивных синтезов, так что каждый из желающих субъектов одновременно успевает вращаться вокруг всех потоков, будучи и животным, и человеком, и машиной, и мужчиной, и женщиной сразу. На поверхностном, молярном уровне большие социальные порядки господства регистрируют потоки желаемого шизофренического производства таким образом, что

5. Может показаться, что тут я отхожу от принципа, согласно которому текст Руднева замкнут на самом себе, предлагая для его понимания обратиться к другому тексту. Но, во-первых, на данный момент я уже изложил онтологию Руднева, обращаясь лишь к его собственному тексту, а «Капитализм и шизофрению» я здесь упоминаю только для того, чтобы сравнить уже реконструированную мной онтологию Руднева с другими онтологиями. А во-вторых, принцип понимания текста Руднева изнутри его самого был инспирирован тем, что анализ всех отсылок, встречающихся в книге «Против истины», только помешал бы реконструкции онтологии Руднева: этих отсылок безумно много, и отсылают они к самым разным интеллектуальным традициям. Что касается целей, которые ставит перед собой Руднев, о них он не говорит ничего, кроме своего утверждения о том, что он занят снятием оков эдипизации. Поэтому, чтобы понять цели Руднева, нам не остается ровным счетом ничего, кроме как воспользоваться этим замечанием в качестве единственной возможной путеводной нити.

они принуждают субъекта вытеснить свои «неправильные», «ненормальные» желания и желать только так, как того хочет полное тело племени, деспота или капитала. В последнем случае образуется классический эдипов треугольник. А психоанализ, в свою очередь, провозглашает этот самый эдипов треугольник последним условием возможности любого желания вообще, тем самым запрещая мыслить желание, свободное от власти капитализма.

Поэтому психоанализ оказывается одним из главных агентов капиталистического общественного производства. Он провозглашает «истины», которые существуют только для того, чтобы закабалить шизофреника, заставить его не замечать своих подлинных желаний, идущих во все стороны сразу. «Истины» психоанализа превращают шизофреника в послушного представителя капиталистического общества, который не должен желать «ложным» образом — например желать представителей своего пола или открывать в себе транс-сексуальность. Все это должно объявляться неправильным, так как «по истине», которую провозглашает психоанализ, сексуальность всегда организуется моделью эдипова треугольника и никак иначе. Философы же должны уметь ускользать от больших общественных машин, становиться телом без органов и показывать другим, как это возможно.

Сходство онтологии, которую я разгадал за текстом Руднева, с онтологией Делёза и Гваттари поразительно. Молекулярный уровень желающего производства — вытесненное бессознательное, на нем ведет работу подлинная шизофрения. Молярный уровень — невытесненное бессознательное, на нем шизофрению прорезивают, регистрируют, невротизируют. Невольно хочется задать вопрос: насколько оригинальной вообще является работа Руднева «Против истины»? Не представляет ли она собой завуалированный пересказ «Капитализма и шизофрении»?

Долгое время по прочтении этой книги я так и думал, но потом нашел ключевой пункт, в котором Руднев расходится с Делёзом и Гваттари. Согласно «Капитализму и шизофрении», субъекты, населяющие тело без органов, не имеют никакого единого Я — напротив, каждый

субъект оказывается радикально множественным, дробясь до бесконечности. Тождественные себе Я возникают только на молярном уровне. У Руднева вытесненное бессознательное, наоборот, целиком погружено в некое единое, пусть и шизофреническое Я. А личности, живущие в пространстве согласованного бреда, — это множество осколков этого единого бессознательного Я, которые, дабы оградиться от шизофрении, царящей в этом Я, выбрали себе один из действительных возможных миров и признали его единственным. «Гипер-бессознательное — это подлинный внутренний мир, бесконечное множество внутренних миров, которые и есть Я» (с. 97). «Существует только Я, раздробленное на бесконечное множество действительных миров. Кроме Я больше ничего не существует» (с. 98–99). Таким образом, от спинозизма Делёза и Гваттари, считающих любое Я эпифеноменом, Руднев делает шаг в сторону «фихтеанства», провозглашая «самостность», «эгостность» глубинной бессознательной шизофрении. Так что у Руднева наши личные Я, конечно, эпифеноменальны, но существует одно подлинное, фундаментальное, всеединое гипер-Я. Тем не менее, должен отметить, что и здесь автор, кажется, не оригинален: подобный шаг уже был сделан в отечественной философии Фёдором Гиренком, который весьма сходным по сути образом в своем концепте Самости осуществляет «пристежку» делёзовского довербального и допонятийного плана имманенции к особому существу — грезящему человеку [Гиренок 2010]⁴. Это сходство между

4. Ср.: «Самость, будучи основанной на произволе и воображении, вовлекается в движение множественных потоков тел дословного как то, что не приурочено языком к дискретно выделенному телу, и никто не смеет сказать, что у него есть самость» [Гиренок 2010, 169]. И далее: «Поток, ток освобожденных грез через тела дословного создает в них притяжение к самости, образующей хрупкие структуры человеческого существования» [Там же, 170]. Конечно, бросается в глаза важное терминологическое расхождение Руднева и Гиренка: по Гиренку, Самость — это принципиально не Я, так как Я возникает только в языке из-за взаимодействия с Другим: «Я — это просто мировая дыра, поименованное другим несуществование» [Гиренок 2008, 26]. На дословном уровне Я нет, есть только Самость. Однако если учесть, что гипер-Я Руднева также не предполагает различия Я и Другого, а есть нечто надиндивидуальное, проявляющееся

онтологиями Гиренка и Руднева я мог бы объяснить тем, что они просто работают на одной кафедре⁵ и частые контакты между ними привели к некоторой интеллектуальной переключке. Но пресуппозиция ума, о которой я говорил в начале своего рассуждения, не позволяет мне пойти на такую квазисоциологическую интерпретацию и заставляет меня искать чисто философские основания для построения той онтологии, которая угадывается в работе «Против истины».

Возможно, Руднев делает этот шаг, поскольку считает, что такая фиктеанско-гиренковская «эгологическая» онтология лучше выполняет конечные цели снятия оков эдипизации. В чем эти конечные цели заключаются? Сам Руднев их не прописывает. Допустим, он считает, что его читатели — люди умные и сами все понимают, так как читали «Капитализм и шизофрению». В таком случае за ответом на вопрос о том, зачем нужна деэдипизация, необходимо обратиться к Делёзу и Гваттари. «Капитализм и шизофрения» позволяет ответить на этот вопрос по крайней мере трояко. Во-первых, деэдипизация освободит нацию сексуальность от капиталистического принуждения и даст право на существование любым типам сексуальности. Во-вторых, оно освободит шизофреников от тех мучений, которым они подвергаются при применении к ним психоаналитической доктрины. В-третьих, оно подточит саму логику существования капиталистического общественного производства, которое основывается на захватывании желаний с помощью модели викторианской семьи, которую это общество навязывает. Далеко не очевидно, почему для выполнения всех этих задач рудневская модель единого бессознательно-Я подходит в большей степени, чем модель безлич-

во всех конкретных личностях, то возникает возможность считать это расхождение чисто терминологическим, но не содержательным. Конечно, задача полного сопоставления идей Гиренка и Руднева выходит за пределы данного рассуждения, но именно к такому сопоставлению я склоняюсь на основе прочтения книги Руднева и работы на семинарах по философской антропологии во время моей учебы на философском факультете МГУ имени М.В.Ломоносова.

5. На кафедре философской антропологии философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова.

ностного желающего производства Делёза и Гваттари. Если Руднев считал, что ему стоит только провозгласить свою эгологию как способ борьбы с Эдипом, и читатель сразу ясно и отчетливо узрит достоинства его онтологии перед онтологией «Капитализма и шизофрении», то он явно ошибался. Может быть, он считал онтологию Делёза и Гваттари несостоятельной и пытался исправить в ней какие-то ошибки — об этом нам остается только гадать.

Но не предлагает ли Руднев сам некую истину? Он борется с истиной, которую провозглашают здравый смысл, логика, психоанализ, но разве его онтология гипербессознательного не является способом сказать, что есть «по истине», «на самом деле»? Разве утверждение «истина — это только способ реализации власти» не претендует само на высказывание какой-то истины об игре истины и власти и тем самым на производство нового способа реализации власти? Эту парадоксальность любого скептического высказывания об истине автор «Против истины» почти не анализирует. Руднев только заявляет, что свою онтологию он выстраивает не ради поиска истины, а ради поиска правды. Различию между ними, представляющемуся ключевым, он уделяет две страницы своей книги (с. 66–67). В целом можно сказать, что правдой он считает как раз то самое глубинное состояние гипербессознательного, в котором возможно все, в отличие от истины, которая всегда противопоставлена какому-то неистинному, ложному варианту (с. 66). Но если мы говорим, что по правде возможно все, тогда как по истине — не все, мы все равно продолжаем исключать какую-то кривду, противоположную нашей правде: мы исключаем возможность того, что возможно не все. То есть правда тоже имеет скрытую силу исключения. «Правда полезная утопия — она невозможна, потому что мы ее не знаем. Истина — вредная утопия, потому что мы думаем, что мы ее знаем» (с. 67). Эту эзотерическую формулировку сам Руднев никак более не комментирует. Нерешенность парадокса высказывания, деконструирующего истину и при этом претендующего на высказывание какой-то истины (правды) о самой истине, по сути является серьезным теоретическим провалом автора

«Против истины».

Единственный вариант решения данной проблемы я сам вижу в том, чтобы провозгласить, что истина может быть выражена в пропозициональной форме — в отличие от правды, которая всегда довербальна, что вполне укладывается в онтологию Руднева. Поэтому истина и может быть познаваема, а правда всегда остается где-то за пределами любого дискурса, даже если мы читаем отчеты гипершизофреников об их работе. Они нам только указывают на что-то невозможное в рамках бинарной логики сознания, скрывающееся превыше всех вербализируемых истин. Подчеркну, что хотя данный способ решения означенной проблемы и напрашивается сам собой, Руднев сам его не проговаривает, и это приводит к нерешенности важного парадокса внутри его системы. Также возникает вопрос, почему эта довербальность и непознаваемость бессознательной правды есть благо для нас, особенно если учесть, что Руднев сам пишет, что жить в подлинном бреде невыносимо и страшно.

Итак, цели работы «Против истины» не до конца ясны, а необходимость их достижения не обоснована. Руднев не показал, почему снятие оков эдипизации — задача, требующая своего выполнения. Даже если допустить, что здесь он основывается на Делёзе и Гваттари, ему следовало объяснить, как он интерпретирует «Капитализм и шизофрению», дабы не плодить лишних разночтений. Ведь мы помним, что Руднев создает «единый факт без места», а значит, все координаты для понимания своего текста он должен был расставить в нем самом. Далее, Руднев не пояснил, почему его онтология лучше справляется с задачами деэдипизации, чем онтология Делёза и Гваттари. И, наконец, он не объяснил, почему правда, утверждающая бесконечное множество действительных возможных миров в гипер-Я, для нас полезнее, чем истина, позволяющая нам спокойно жить в одном мире и разумно коммуницировать в нем. Руднев часто ссылается на Фуко как

на автора, у которого он научился борьбе с истиной⁶ (с. 5–6, 34, 57, 202). Но цели Фуко всегда ясны: он выступает за возможность новых сексуальных практик, за пересмотр обращения с пациентами психбольниц, за публичное обсуждение работы тюрем и т.п. С какой целью Руднев объявляет войну воле к истине, так и остается неясным. Поэтому при прочтении книги возникает чувство, что автор ведет читателя на весьма опасную интеллектуальную бойню, которая в итоге не обернется для них обоих никакими серьезными завоеваниями.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Гиренок 2008 — Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический проект, 2008;
2. Гиренок 2010 — Гиренок Ф. Аутография языка и сознания. М.: МГИУ, 2010;
3. Делёз, Гваттари 2008 — Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008;
4. Делёз, Гваттари 2010 — Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010;
5. Фуко 2014 — Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983—1984 учебном году СПб.: Наука, 2014.

6. Кстати, стоит отметить, что сам Фуко всегда отдавал себе отчет в том, что противостоять воле к истине можно, только производя контр-дискурс, то есть по-новому проводя границы между истиной и ложью. Поэтому такую значимость в лекционных курсах, которые Фуко читал в конце жизни, принимает вопрос об истинной речи, парресии (см., напр., [Фуко 2014]).

два эссе об истине из книги «философские провокации»

текст Колина Макгинна, перевод Алексея Павлова, иллюстрация LaskerMoose

1. предполагает ли знание истину?

Традиционный анализ знания в терминах истинного обоснованного убеждения оспаривался различными способами¹. Оспаривались достаточность предлагаемых в рамках такого анализа условий наличия знания (случаи Гетьера); оспаривалась необходимость для наличия знания обоснования и убеждения (базовое необоснованное знание; знание, не сопровождаемое убеждением). Но никто не отрицает, что знание предполагает истину: истина принимается за бесспорно необходимое условие знания. Вы не можете *знать*, что снег черен, а Париж — столица Англии! Тем не менее, если задуматься чуть основательнее, можно увидеть, что требование истинности в данном случае оказывается чрезмерно строгим и негибким: оно расходится с фактическим объемом того, что мы называем знанием. Наше знание простирается дальше того, с истинностью чего мы согласны; мы можем знать пропозиции, которые не являются в строгом смысле истинными — по крайней мере, именно такой тезис я и попытаюсь обосновать далее.

Допустим, я провожу экзамен по науке о Золотой горе, содержащий такие вопросы, как: «Является ли

Золотая гора золотой?», «Стоит ли Золотая гора кучи денег?», «Сделана ли Золотая гора из сливочного сыра?», «Сложно ли взобраться на Золотую гору?». Я разрешаю использовать следующие варианты ответа: «да», «нет» и «я не знаю». Я указываю «да» в качестве правильного ответа на два первых вопроса, «нет» — на третий, «я не знаю» — на четвертый. Я могу провести схожий экзамен по науке о короле Франции: «Богат ли король Франции?», «Говорит ли король Франции на французском?», «Гетеросексуален ли король Франции?». Ответы: «да», «да» и «я не знаю». Я могу проделать то же самое, используя имя несуществующего, но хорошо известного лица («Зевс», «Вулкан»). Полагаю, мои студенты продемонстрировали бы во всех этих случаях свое знание, давая на эти вопросы именно те ответы, которые я счел правильными: они могут продемонстрировать, что они знают, к примеру, что Золотая гора является золотой (а не железной). Я тестирую их знание. И в то же время пропозиции, знание которых они демонстрируют, не являются истинными: они либо ложны (Рассел), либо ни истинны, ни ложны (Стросон), поскольку Золотой горы не существует (равно как и короля Франции и Зевса).

Допустим далее, что я тестирую знания своих студентов по этике и провожу экзамен с вопросами типа: «Является ли геноцид злом?», «Плохо ли быть милосердным?», «Является ли боль чем-то хорошим?», «Правильно ли сдерживать свои обещания?» (это будет

1. Перевод эссе печатается по книге McGinn C. *Philosophical Provocations: 55 Short Essays*. Cambridge, Massachusetts — London: The MIT Press, 2017 с любезного разрешения профессора Колина Макгинна. Автор перевода также выражает огромную благодарность А.Т. Юнусову и Е.В. Логинову за ценные замечания и помощь при подготовке перевода.

очень простая проверка моих студентов на моральное невежество). При проверке работ студентов я буду считать приемлемыми ответы, верные на уровне здравого смысла. Я тестирую моральное знание своих студентов. В то же время я могу быть эмотивистом в области этики, т.е. отрицать, что этические предложения вообще обладают истинностными значениями. Значит ли это, что я веду себя непоследовательно? Кажется, нет. А если так, то перед нами вновь пример того, что мы можем обладать знанием пропозиций или предложений, не являющихся ни истинными, ни ложными. Ясно, что мы можем проделать то же самое с любимыми предложениями, не обладающими истинностным значением: каковыми, например, по мнению некоторых, являются предложения с нечеткими терминами. Если мы являемся сторонниками идеи о существовании степеней истины, то мы можем говорить о знании даже в тех случаях, когда степень истины предложения весьма мала: в случаях, в которых предложение «примерно истинно» (но одновременно «значительно ложно»).

Если эти наблюдения верны, то для знания не требуется истины — или, по крайней мере, ясной и безупречной истины. Что в таком случае следует сказать о традиционном при определении знания требовании истинности? Возможно ли, к примеру, знать, что снег черен? Нет, подобная реакция на рассматриваемую проблему была бы чрезмерной; что нам действительно следует сделать, так это расширить в данном случае понятие истины до чего-то более вместилимого. Мы должны увидеть в истине частный случай чего-то более общего. И здесь нам может пригодиться обыденный язык: в нем содержится множество выражений для понятий, *подобных* истине, и они подходят к того рода примерам, которые я привел выше. Философы обозначают термином «верный»² только логически корректные рассуждения, однако в повседневной речи это слово часто используется просто вместо слова «истинный» — особенно в тех случаях, где кажется, что «истинный» было бы слишком сильным словом («Вы делаете верное замечание, но является ли оно,

строго говоря, истинным?»). Можно сказать, что в этом разговорном смысле «да» является «верным ответом» на вопрос: «Стоит ли Золотая гора кучу денег?». Кроме того, у нас также есть такие слова, как «точный», «правильный», «корректный», «правдивый», «подходящий». С противоположной стороны мы имеем «поддельный», «фальшивый», «сомнительный», «глупый», «вздорный» и «неправильный». Вдобавок у нас есть идиомы, выражающие примерно то же самое: «похоже на правду», «именно так», «точнее не скажешь», «пойдет», «в яблочко», «в точку», «чертовски верно», «совершенно точно», а также соответствующие отрицательные фразы. Д.Л. Остин пренебрежительно отзывался о «фетише истина/ложь» — идее о том, что всякое высказывание может быть точно классифицировано либо как истинное, либо как ложное (он обещал «камня на камне не оставить» от этой священной дихотомии). Он предпочитал более общее понятие «удачности», которое может вмещать в себя больше, чем просто истину. Мы располагаем множеством понятий, которые, не будучи истиной, напоминают истину, которые являются *подобными* истине, «истинноватыми». Мы можем отказываться признать, что предложение «Золотая гора стоит кучу денег» истинно, однако мы без колебаний скажем, что оно «похоже на правду», — в отличие, например, от предложения «Золотая гора легче перышка». И мы вполне можем знать подобные вещи: мы можем верить в них, обосновывать их, утверждать их; мы лишь не можем сказать, что они, строго говоря, *истинны*. Но они некоторым образом содержательны (они должны быть содержательными, чтобы мы могли говорить об их знании): вы не можете сказать, что вы знаете что-то такое, что является «полной чепухой» или «не имеет никакого отношения к действительности».

В случае этики и эстетики (или в любой другой области, где, как представляется, привлекательна теория экспрессивизма) люди часто ощущают нежелание использовать понятие истины, предпочитая ему понятия «подходящий» и «надлежащий»; при этом часто считается, что в таком случае они должны отвергнуть «когнитивизм» в этике и в других подобных областях и утверждать, что этические принципы не являются объ-

2. valid. — Прим. пер.

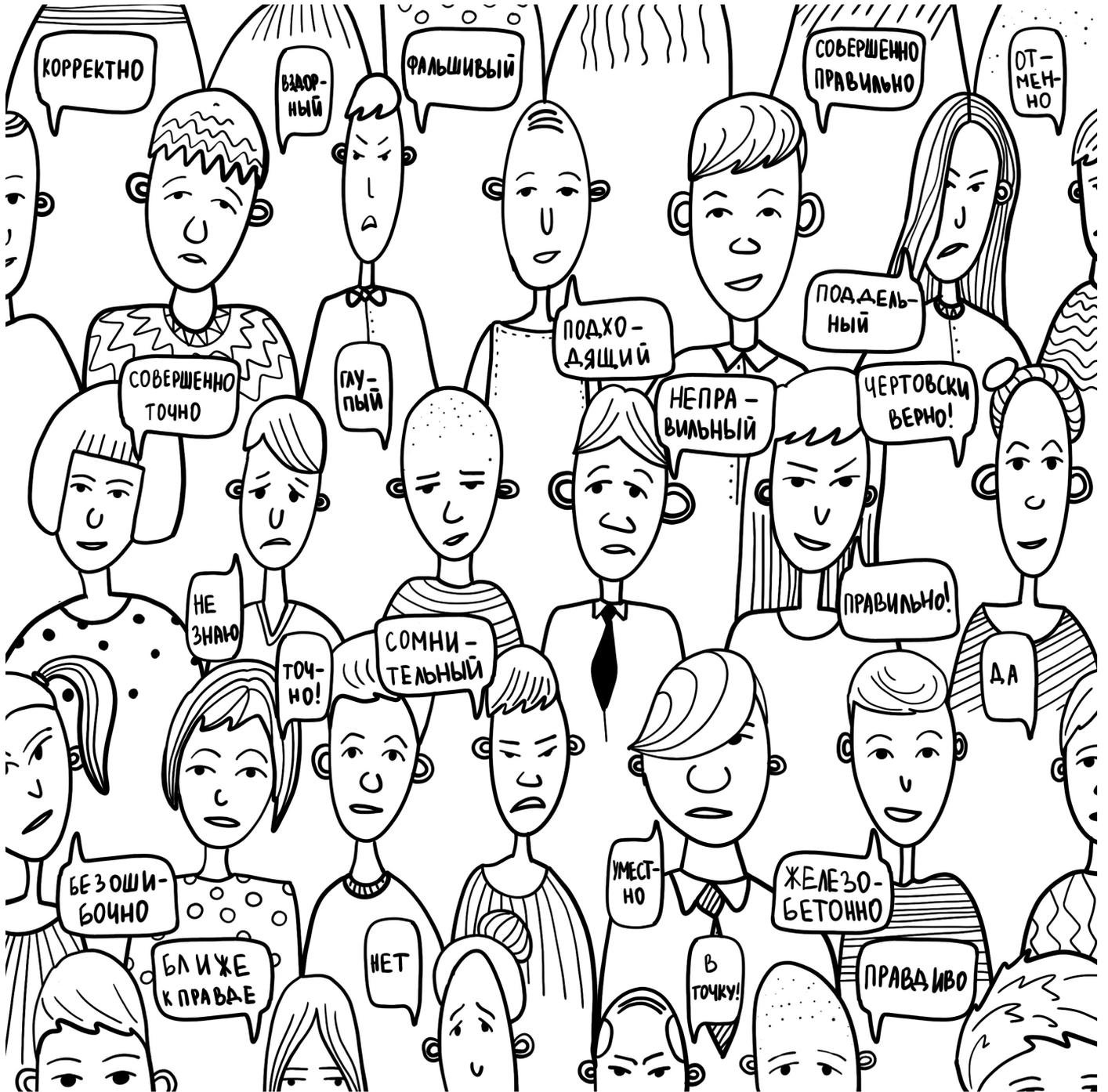
ектами знания. Но если я прав, то мы можем отделить одно от другого: знание не требует истины, и поэтому мы можем иметь этическое знание при отсутствии этической истины. Если мы склоняемся к весьма требовательному понятию истины, то это может быть довольно привлекательным выбором: мы можем быть когнитивистами, но не быть «истинистами»⁵. Вы можете многое знать об этике, даже если в действительности не существует ни одной этической истины, подобно тому, как вы можете многое знать о Золотой горе, даже если о ней нельзя сказать ничего истинного (и все высказывания о ней имеют провалы в истинностном значении).

Один из возможных подходов к решению поставленной проблемы состоит в том, чтобы взять на вооружение очень свободное и нестрогое понятие истины, позволяющее всякому повествовательному предложению (и даже всякому неповествовательному предложению, если мы позволим себе *совсем уж* отбросить строгости) быть либо истинным, либо ложным. В этом случае мы можем продолжать рассматривать истину как необходимое условие знания, если желаем сохранить универсальность когнитивизма. Это, скорее всего, приведет к необходимости провести дополнительные различия внутри нашего широкого понятия истины, так что в итоге мы получим не более, чем семейные сходства между различными случаями употребления этого понятия, или даже такие употребления будут прямо двусмысленными; а это ставит под сомнение сам смысл использования подобного широкого понятия. Тот же вариант решения этой проблемы, который я предложил выше, позволяет нам сохранить четкое и недвусмысленное понятие истины, что ограничивает сферу применимости такого понятия, но позволяет отказаться от отрицания возможности знания в тех областях, где это понятие истины неприменимо. Правильен ли этот подход в рамках этики, — это отдельный вопрос (сам я сомневаюсь в этом, поскольку меня понятие этической истины полностью устраивает), однако он дает нам чуть больше логического простора. Я настаиваю лишь на том, что мы не хотим, чтобы наше понятие

знания оказывалось заложником понятия истины. Мы можем знать что-либо, не зная, истинно ли это: нам достаточно знать, что оно *квазистинно* («совершенно точно», «именно так», «похоже на правду»). То есть мы можем использовать строго ограниченное понятие истины и расширительное понятие знания.

Допустим, мы пришли к выводу, что понятие истины безнадежно запутано и несостоятельно: оно не может быть «натурализовано»; оно связано с непростительным метафизическим реализмом; оно утопает в непреодолимых семантических парадоксах. Мы решаем полностью от него избавиться и просто прекращаем использовать это слово. Мы полагаем, что не существует такого свойства, как «быть истинным». Означало ли бы это, что мы более не обладаем знанием, поскольку знание предполагает истину? Сказав так, мы бы, несомненно, выплеснули вместе с водой из корыта и ребенка. Отказавшись от понятия истины, мы по-прежнему могли бы что-то знать: мы просто не знали бы то, что мы знаем, *как нечто истинное*. Нам потребовалось бы некое замещающее истину и избегающее ее проблем понятие, которое позволило бы нам отличать «хорошие» пропозиции от «плохих». Назовем это замещающее понятие «приемлемостью»: в этом случае мы могли бы сказать, что знание требует приемлемости. Кажется, в этом нет никакого противоречия, и это показывает, что понятие знания логически не связано к понятию истины. Мы можем элиминировать истину, не элиминируя знание. Чтобы было возможно пропозициональное знание, нам требуется существование чего-то вроде пропозиций. Но обладают ли пропозиции свойством истины — вопрос отдельный. Если мы примем в качестве замещающего истину свойства когерентность, знание будет касаться пропозиций, когерентных с другими пропозициями; истина (в корреспондентском смысле) останется за пределами этой картины. Для знания требуется некоего рода приемлемость, но для него не требуется истина в каком бы то ни было нетривиальном смысле этого слова (например, в смысле «соответствия действительности» или «описания объективной реальности»).

5. «truth-ists». — Прим. пер.



2. знание и истина

АПРИОРНОЕ ЗНАНИЕ И АПРИОРНАЯ ИСТИНА

Традиция утверждает, что знание распадается на два широких класса: априорное знание и апостериорное знание. Эти категории рассматриваются как взаимоисключающие и в совокупности исчерпывающие все случаи знания: ни одно знание не является одновременно априорным и апостериорным и всякое знание является либо априорным, либо апостериорным. Не вдаваясь пока в подробности, мы можем охарактеризовать апостериорное знание как знание, приобретенное при помощи чувств («из опыта»), а априорное знание — как знание, приобретенное не указанным способом, а, напротив, «при помощи одного лишь разума» или «с помощью интуиции». В этом случае традиционное учение заключается в том, что всякое знание может быть приобретено либо при помощи чувств, либо при помощи одного лишь разума, но не обоими способами сразу. Существует в совокупности исчерпывающее все его случаи подразделение знания на эти две взаимоисключающие широкие категории, где знание логики, математики, аналитических истин, философии и этики относится к первой категории, а знание физики, истории, географии, психологии и антропологии — ко второй. Но вдобавок к этому эпистемическому подразделению традиция также признает существование подразделения на два больших класса истин (или пропозиций, или фактов): на апостериорные истины и априорные истины. Так, часто приходится слышать, что пропозиция «Геспер⁴ есть Геспер» — это априорная истина, в то время как пропозиция «Геспер есть

Фосфор» — это апостериорная истина, или же что « $2 + 2 = 4$ » выражает априорную истину, тогда как «Вода попала на Землю с метеорами» — апостериорную истину. Таким образом, мы видим, что в указанных терминах классифицируются как виды знания, так и познаваемые истины.

На первый взгляд, это весьма странно. Почему мы должны столь неразборчиво применять эти термины как к самому знанию, так и к тому, что мы знаем? Ответ, несомненно, в том, что мы предполагаем наличие некой связи между этими двумя употреблениями этих терминов — а именно, связи по определению. Простейший способ констатировать эту связь таков: априорная истина — это истина, которую мы знаем *a priori*, тогда как апостериорная истина — это истина, которую мы знаем *a posteriori*. Мы определяем подразделение истин посредством подразделения видов знания: каждому типу истины присуща своя специфическая эпистемология — тот способ, которым он познается. Математические истины суть априорные истины в силу того, что они познаются *a priori*, тогда как истины физики суть апостериорные истины в силу того, что они познаются *a posteriori*. Другими словами, истины разума («интуитивные истины») — это истины, познанные посредством одного лишь разума, в то время как эмпирические истины — это истины, познанные эмпирически, т.е. при помощи чувств. Таким образом, мы определяем тип истины посредством отсылки к типу знания.

Несомненно, нам следует сделать поправку на тот факт, что не все истины уже познаны: мы не можем сказать, что априорная истина есть истина, уже по-

4. Геспер — Вечерняя звезда; Фосфор — Утренняя звезда; древнегреческие наименования Венеры. До определенного момента Утренняя и Вечерняя звезда считались разными небесными телами; согласно Плинию Старшему, их впервые отождествил либо Пифагор, либо Парменид. — *Прим. пер.*

5. Английский язык не знает грамматического различия совершенного и несовершенного видов глагольных форм, поэтому Макгинн не может чисто грамматически отличить выражение «истина, познаваемая *a priori*» от выражения «истина, познанная *a priori*». Соответственно, чтобы подчеркнуть, что он хотел бы понимать выражение «truth that is known *a priori*» в первом смысле, он вынужден принять за основной смысл этого выражения первый («истина, познанная *a priori*») и ограничить его в ходе дополнительного обсуждения. — *Прим. пер.*

знания а priori⁵, иначе пока неразрешенные (но истинные) математические пропозиции не смогут считаться априорными истинами. Так что вместо этого мы можем сказать: априорная истина есть истина, познанная а priori, *когда* она уже была познана; аналогичным образом мы определим и апостериорную истину. Подобная истина может быть даже в принципе непознаваемой (например, неразрешимой математической пропозицией), однако если бы она *могла* быть познана, она *была бы* познана а priori. Она является истиной того *типа*, которые, если они вообще бывают познаны, бывают познаны именно а priori. Тем самым мы предусматриваем возможность того, что априорные истины могут существовать до существования людей, которые могли бы их знать. Вместо того, чтобы определять априорное знание как знание априорной истины, а затем пытаться сказать, что такое априорная истина, мы сначала говорим, что такое априорное знание, а затем определяем априорную истину в терминах этого знания. Базовым тут является эпистемологическое понятие априорного, но мы вполне органично переносим его на пропозиции только что обрисованным мной способом.

Это простое определение все еще нуждается в дальнейшей корректировке: мы имеем в виду не то, что априорные истины просто *могут* познаваться а priori (а апостериорные истины *могут* познаваться а posteriori); мы имеем в виду, что они *должны* познаваться исключительно таким образом. Мы хотим исключить возможность того, что когда-нибудь в будущем мы можем стать способны познавать априорные истины а posteriori или же что существуют некие разумные пришельцы, знающие все априорные истины а posteriori; наша мысль заключается в том, что априорные истины *с необходимостью* познаются а priori. Поэтому окончательное определение должно быть сформулировано следующим образом: априорная истина — это истина, которая, если она вообще была познана, должна была быть познана а priori, а апостериорная истина — это истина, которая, если она вообще была познана, должна была быть познана а posteriori. Тем самым мы получаем подразделение класса истин

на два подкласса, являющихся взаимоисключающими и в совокупности исчерпывающими все случаи истин.

Представляется полезным сравнить этот случай с двумя другими оппозициями: интроспективное знание/чувственное знание и врожденное знание/приобретенное знание. Указанные дистрикции являются эпистемологическими, однако мы можем перенести их на пропозиции, преобразовав их таким образом в дистрикции между истинами: интроспективные истины/чувственные истины и врожденные истины/приобретенные истины. Соответственно, интроспективная истина — это истина, которая должна быть познана интроспективно (и аналогично для чувственных истин), а врожденная истина — это истина, которую мы должны знать врожденным образом. К примеру, та истина, что я испытываю боль, есть интроспективная истина в силу того, что я познаю ее интроспективно, тогда как та истина, что все тождественно самому себе, есть врожденная истина в силу того, что я знаю ее врожденным образом (если мы допускаем, что я обладаю врожденным знанием закона тождества). Мы выстраиваем классификацию истин, увязывая их с типами знания. Истины классифицируются на основании того характерного способа, которым они необходимым образом познаются. Кажется, что это вполне последовательная и оправданная процедура, за которой стоит давняя традиция.

КОНТРПРИМЕРЫ

Вышесказанное может показаться само собой разумеющимся и вообще едва ли заслуживающим того, чтобы это проговаривать; однако в действительности это не так. Я начну обсуждение этой темы с возможных контрпримеров, припомнив некоторые замечания Сола Крипке:

Замечу, что некоторые философы почему-то подменяют модальность в этой характеристике с «*может*» на «*должна*» [выше Крипке рассматривал определение априорной истины как истины, которая «может быть познана независимо от опыта»]. Они полагают, что если нечто принадлежит к области априорного знания, то оно в принципе не

может быть познано эмпирически. Но это просто ошибочно. Нечто может принадлежать к области такого рода утверждений, которые *могут* быть познаны а priori, и тем не менее познаваться конкретными людьми с помощью опыта. Приведу пример на уровне здравого смысла: всякий, кто работал с вычислительной машиной, знает, что вычислительная машина может ответить, является ли то или иное число простым. При этом никто в таких случаях не вычислил и не доказал, что число является простым, и все же машина дает ответ: это число — простое. Если мы в одном из таких случаев сформировали убеждение в том, что указанное число — простое, то мы сформировали его на основании нашего знания законов физики, конструкции машины и т.д. Стало быть, нельзя сказать, что мы убеждены в этом на основании чисто априорных данных. Мы убеждены в том, что указанное число — простое, именно на основании апостериорных данных (уж если что-то и заслуживает названия апостериорных данных, то это именно то, с чем мы имеем дело в данном случае). Тем не менее вполне возможно, что кто-то мог бы узнать то же самое а priori, произведя соответствующие вычисления. Поэтому «*может* быть познано а priori» не означает «*должно* быть познано а priori» (35)⁶.

Контрпример Крипке достаточно ясен: он показывает, что определение априорной истины как истины, которая *должна* быть познана а priori, является слишком сильным, поскольку такая истина может быть познана как а priori, так и а posteriori. Мы можем знать математические истины на основании эмпирических данных.

Данный контрпример обобщает все случаи, касающиеся знания, полученного на основании чужого свидетельства⁷ (пример Крипке является частным случаем такого знания). Компьютер — это надежный источник математической информации, но не менее надежным

источником такой информации является, например, опытный математик. Если бы математик сказал мне, что рассматриваемое число является простым, это было бы для меня хорошим основанием сформировать на этот счет соответствующее убеждение, получив тем самым соответствующее знание. В данном случае имеющиеся в моем распоряжении данные суть просто более-менее надежные эмпирические данные, а в качестве своего основания⁸ придерживаться этого сформированного убеждения я мог бы привести то, что я прислушиваюсь к тому, что говорит мне в этом случае авторитетный в математике эксперт. Ясно, что подобным образом я мог бы приобрести огромное число убеждений относительно всевозможных математических и логических вопросов и тем самым обладать апостериорным знанием множества априорных истин. Но в таком случае мы не можем определить апостериорную истину как истину, которая *была* познана апостериорно, иначе математические истины получатся как апостериорными (относительно одного из убежденных в них людей), так и априорными (относительно другого убежденного в них человека): априорные и апостериорные истины перестанут быть взаимоисключающими элементами деления. По-видимому, неверно («просто ошибочно») говорить, что априорная истина — это истина, которая *должна* быть познана а priori.

Другого рода пример касается знания аналитических истин. Допустим, у нас есть компьютер с доступом к словарю синонимов. Когда я запрашиваю у него, образует ли некая пара слов аналитическое предложение, он может дать ответ куда быстрее, чем человеческий мозг. Я могу получить знание о синонимах посредством обращения к этой машине, тем самым а posteriori узнавая то, что я мог бы выяснить а priori, будь я чуть менее медлителен и ленив. Я мог бы действовать похожим образом, используя вместо компьютера человека-лексикографа. Если мы соглашаемся с тем, что аналитические истины априорны, то я мог бы указанным

6. Все цитаты в настоящем эссе взяты из «Именования и необходимости» Сола Крипке, см. Kripke S. *Naming and Necessity*. Harvard University Press, 1980. — Прим. авт.

7. by testimony. — Прим. пер.

8. my warrant. — Прим. пер.

образом приобрести апостериорное знание априорных аналитических истин. На фоне всего сказанного заманчивым выглядит вывод о том, что все априорное могло бы при некоторых обстоятельствах быть познано нами апостериорно — достаточно лишь заменить непосредственное самостоятельное размышление на надежное косвенное свидетельство. К примеру, если этические истины априорны, мы можем вообразить кого, кто познает их посредством опоры на моральный авторитет и, стало быть, апостериорно.

Нивелирует ли это деление истин на априорные и апостериорные? Пока еще нет, поскольку мы можем определить иначе апостериорные истины: вместо того, чтобы говорить, что апостериорная истина — это истина, которая *может* быть познана а posteriori (что нивелировало бы деление), мы можем постулировать, что апостериорная истина — это истина, которая *должна* быть познана а posteriori. В этом случае мы можем сохранить взаимную исключительность двух классов истин, поскольку ни одна апостериорная пропозиция не будет известна а priori. Да, в наших определениях будет иметься странная модальная асимметрия, зато нам не придется признавать, что некоторые пропозиции могут быть одновременно *как* априорными, *так и* апостериорными. Однако является ли утверждение о том, что типичные апостериорные пропозиции *должны* быть известны а posteriori, правдоподобным? Крипке приводит основания для отрицательного ответа на этот вопрос в одном из примечаний: «Совершенно иной [отличный от вопроса о метафизической возможности] вопрос — эпистемологический вопрос о том, как какой-либо конкретный человек знает, что я сегодня провел эти лекции. Надо думать, в данном случае он знает это апостериорно. Но вот если кто-то родился с врожденным убеждением о том, что я должен был сегодня провести эти лекции, — кто знает, как характеризовать его знание в этом случае? Как бы то ни было, давайте пока считать, что люди знают о моих лекциях апостериорно» (40). Крипке, конечно, не говорит этого прямо, но он явно считает, что та апостериорная истина, что сегодня он провел лекции, *может* быть известна кому-то врожденным образом и, стало

быть, а priori, т.е. не при помощи чувств. В самом деле, всякая пропозиция, которую кто-то в настоящий момент знает а posteriori, может быть известна врожденным образом и тем самым а priori. Соответственно, для апостериорных истин вовсе *не необходимо* быть известными а posteriori. Логически возможно знать подобные истины независимо от чувственного опыта.

Опять-таки, мы можем расширить и обобщить эту мысль: что если Бог вкладывал бы в нас полезные, по Его мнению, убеждения, избавив нас тем самым от хлопот эмпирического исследования мира? Он мог бы вкладывать их в нас в момент нашего рождения или же в тот момент нашей взрослой жизни, когда соответствующее знание могло бы нам пригодиться. Разве нельзя сказать, что в этом случае мы знали бы вещи материального мира — эмпирические факты — до чувственного опыта и независимо от него? Мы знали бы их посредством божественного вмешательства, а не при помощи наших чувств. А как насчет знания материальной реальности, имеющегося у Самого Бога? Оно, несомненно, возникло у него не на основании чувственного наблюдения: стало быть, знание Бога о Вселенной, по всей видимости, априорно. Кажется, в этом нет никакого концептуального противоречия; соответственно, представимо, что то, что *мы* рассматриваем как апостериорные истины, может познаваться а priori. Доведем эту мысль до ее логического предела: разве мы не можем вообразить полную эпистемическую инверсию? А именно, разве мы не можем вообразить существо, в случае которого те способы познания доступных для познания истин, которые характерны для человека, оказываются инвертированы? Все логическое, математическое и моральное знание этого существа почерпнуто им из чужих свидетельств (и, стало быть, апостериорно), а все его физическое и историческое знание имеет своим источником врожденные убеждения или божественное вмешательство (и, стало быть, априорно). Оба способа знания истин оказываются логически контингентны, так что мы можем отделить их от конкретных пропозиций, тем самым произведя полную эпистемическую инверсию. А это значит, что попытка определить конкретный класс истин по-

средством отсылки к двум указанным способам знания истин оказывается безнадежной затеей: понятия априорной истины и апостериорной истины, кажется, разваливаются у нас на глазах. Мы можем продолжать использовать понятия априорного и апостериорного знания, однако попытка построить на основании этой дистинкции деление истин на два четких класса обречена на провал. Всякая истина в принципе может быть познана как тем, так и другим способом.

По всей видимости, аналогичным образом обстоит дело и в случае дистинкции между врожденным и приобретенным: существует огромное множество пропозиций, которые в принципе могут быть одновременно как первыми, так и вторыми, и поэтому перспективы определения класса врожденных и класса приобретенных истин довольно печальны (за исключением случаев, когда мы определяем истину как врожденную или приобретенную относительно конкретного существа). Более того, в данном конкретном случае сама идея деления истин на взаимоисключающие классы на указанном основании, кажется, покоится на категориальной ошибке: истины по своей природе не могут быть врожденными или приобретенными — таковым может быть лишь знание. Мы не можем перенести атрибуты «быть врожденным» или «быть приобретенным» на истины, знанием которых некто обладает, поскольку не существует *единого* способа, которым они должны познаваться: вы можете родиться, уже зная их, или приобрести знание о них впоследствии. Тожество пропозиции не влечет за собой того, что она должна быть познана скорее так, чем иначе. Вы не можете заглянуть внутрь пропозиции и увидеть, будет ли ее знание врожденным или усвоенным в ходе обучения. Поэтому использование терминологии «врожденных» и «усвоенных» истин бессмысленно, и эту терминологию нельзя использовать для классификации истин на два взаимоисключающих и в совокупности исчерпывающих все случаи истин класса. На самом деле, она выглядит своеобразным оксюмороном (сравните: «врожденные факты» и «приобретенные факты»).

В противоположность этому, дистинкция между аналитическими и синтетическими истинами неуяз-

вима для того рода контрпримеров, которые мы выше привели для двух других эпистемических дистинкций. Всякий, кто согласен с делением истин на аналитические и синтетические, будет вынужден признать, что эти два понятия подразделяют для нас истины на два взаимоисключающих и в совокупности исчерпывающих собой все случаи истин класса; и что они указывают на внутренние свойства тех пропозиций, к которым они применяются. Неверно, что одна и та же пропозиция может быть *одновременно* аналитической и синтетической или что пропозиция является аналитической, если она *может* быть познана посредством аналитической процедуры. В данном случае мы не пытаемся вывести дистинкцию между истинами из дистинкции между типами знания («аналитического знания» и «синтетического знания»). Если здесь вообще есть какая-то эпистемическая дистинкция, то она вытекает из природы самих этих истин, а не наоборот. Но дистинкция между априорными и апостериорными истинами в свете приведенных выше контрпримеров выглядит похуже скорее на дистинкцию между врожденными и приобретенными истинами: обе представляют собой неверный подход к постановке проблемы, который не позволяет нам указать на какую бы то ни было важную дихотомию истин. Никто не спорит, что у нас имеется два типа знания, однако они коррелируют с двумя типами истин не более, чем знание, приобретенное на кухне, порождает собственный специфический класс истин, отличный от класса истин, порождаемых знанием, приобретенным в спальне. Вы можете узнать в точности одну и ту же истину двумя этими разными способами, — скажем, читая одну и ту же книгу в двух указанных комнатах, — и точно так же, судя по всему, одни и те же истины могут быть познаны как априорным, так и апостериорным способом. По крайней мере, об этом, кажется, убедительно свидетельствуют приведенные до сих пор соображения.

ВОЗМОЖНЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ

Если мы принимаем приведенные контрпримеры за чистую монету, то кажется, что в них обнаружива-

ется глубокий скептицизм относительно идеи априорных и апостериорных истин. Основательная дистинкция между априорным и апостериорным знанием была неосновательно перенесена на истины, породив категориальную ошибку. Дистинкция априорного и апостериорного является эпистемической дистинкцией; она не является метафизической дистинкцией между типами истин (или фактов) или семантической дистинкцией между типами предложений (или пропозиций). Называть пропозиции априорными — все равно, что называть их обоснованными, при том что максимум, что мы можем под этим иметь в виду, — это то, что чье-то *убеждение* в этой пропозиции может быть обосновано: одна и та же пропозиция может быть обоснованной для одного человека, но необоснованной для другого. Пропозиции не являются каким-то удивительным образом обоснованными сами по себе (хотя они могут быть сами по себе истинными или ложными). Обоснованность — это свойство убеждений, а не пропозиций или фактов; истины не делятся на два типа: обоснованные и необоснованные. И точно так же максимум, что мы можем иметь в виду, называя истину априорной или апостериорной, — это чисто реляционное утверждение, что «*p* априорно для *x*», т.е. «*x* знает *p* априорно». Это допускает, что *p* вполне может не быть априорно для *y* (и в случае апостериорного дело обстоит аналогичным образом). Стало быть, в интересах ясности мы должны прекратить употреблять эти термины применительно к истинам и называть априорным и апостериорным исключительно знание (и, возможно, также и данные и обоснования). Мы не должны думать, что мир распадается на априорную и апостериорную части. Если мир есть совокупность всех фактов (или истинных пропозиций), то не существует подразделения этих фактов на априорные и апостериорные. Вводить такое подразделение — значит путать метафизику с эпистемологией.

Разумеется, из сказанного не следует, что не существует, к примеру, дистинкции между истинами математики и истинами физики; речь просто о том, что если мы будем называть математические истины априорными, а физические — апостериорными, то это ничего не

даст нам для понимания этой дистинкции. Для некоторых возможных видов живых существ классификация истин на априорные и апостериорные может быть полностью инвертирована, поскольку в ее основании лежит тот контингентный способ, каким те или иные истины познаются. Так что нам следует отказаться от использования выражений, предполагающих, что истины или факты сами по себе подпадают под ту или иную из этих двух категорий. Так, мы больше не можем говорить об «эмпирических фактах», если только мы не имеем в виду просто «факты, эмпирические для субъекта *x*». Факты существуют (они могут быть физическими, историческими, математическими), но не существует некоего общего класса «эмпирических фактов» (равно как не существует класса «рациональных фактов», т.е. истин разума). Когда мы говорим, что пропозиции «Геспер = Геспер» и «Геспер = Фосфор» выражают априорную и апостериорную истины соответственно, мы, строго говоря, ошибаемся (или как минимум неудачно выражаем свою мысль), поскольку первую пропозицию *можно* знать *a posteriori* (на основании чужого свидетельства), а последнюю пропозицию *можно* знать *a priori* (врожденным образом или в силу божественного вмешательства). Соответственно, мы должны самым радикальным образом перестроить принятый в философии способ говорить об этих вещах: мы должны прекратить рассматривать относительные черты пропозиций так, как если бы они были абсолютными. Сейчас же дело обстоит так, как если бы мы взяли за правило говорить о «зрительных фактах», совершенно забыв, что то, что зрительно воспринимается одним человеком, может не восприниматься зрительно другим. Понятие зрения в собственном смысле относится к конкретному чувству, а не к объектам этого чувства: ведь не стали же бы мы говорить, что свойство «быть квадратным» является по своему существу зрительным. Мир не распадается на зрительные и незрительные объекты: просто так уж получается, что мы, как правило, воспринимаем объекты скорее одним способом, чем другим. В царстве слепых не будет и зрительных объектов, при том что объекты там никак не отличаются от объектов в царстве зрячих. Мы не должны про-

ещировать свои субъективные категории на природу. Это попросту антропоцентрично — предполагать, что физические факты по своему существу эмпиричны, а математические факты — рациональны. Кажется, что приведенные в предыдущем разделе контрпримеры, будучи подкреплены общим соображением о необходимости демаркации между эпистемологией и метафизикой, убедительно об этом свидетельствуют.

Обрисованная выше позиция, которую мы можем с полным основанием называть радикальной, неизбежно поднимает вопрос о том, подразделяется ли класс всех истин на две большие категории, *коррелирующие* со старой классификацией истин на априорные и апостериорные. Быть может, мы просто по ошибке спутали действительно существующую в сфере истин дистинкцию с той ложной дистинкцией, от которой мы только что отказались, приняв последнюю за первую? Здесь возможны две позиции: (а) не существует бинарного подразделения истин, соответствующего только что отброшенному старому делению; (б) такое подразделение существует, но оно является полностью неэпистемическим. Первая позиция признает, что истины подразделяются на группы — математические, логические, физические, исторические и т.д., — но отрицает, что существует какое бы то ни было значимое деление класса истин на *два* подкласса. Имеется множество типов истин, и все они принадлежат к одному объемлющему все истины классу, однако невозможно подразделить истины на два подкласса, которые бы приблизительно соответствовали старому подразделению истин на априорные и апостериорные. Никакого заслуживающего внимания метафизического дуализма истин не существует. Дуализм способов знания не находит себе никакого соответствия на уровне метафизики. Вторая позиция менее радикальна: она предполагает, что мы можем найти новую метафизическую дистинкцию взамен старой эпистемической. Основная мысль здесь в том, что одни виды истин имеют дело с абстрактными, вневременными и неизменными предметами, тогда как другие — с материальными, темпоральными и изменяющимися. Моделью для этой концепции служит платоновский онтологический дуализм универсалий и

партикулярий: истины о первых отличаются от истин о последних в силу различия типов предметов, о которых эти истины говорят. Это, если так можно выразиться, та метафизическая дистинкция, что стоит за ошибочной эпистемологической дистинкцией априорных и апостериорных истин. К примеру, пропозиция « $2 + 2 = 4$ » отсылает к абстрактным сущностям, существующим вне пространства и времени и не подверженным изменению, в то время как пропозиция «Вода попала на Землю с метеорами» говорит о пространственно-временных партикуляриях, предполагающих в своем существовании события и изменения. В данном случае мы ничего не говорим о способах познания этих истин, однако предложенное подразделение очевидным образом накладывается на старое эпистемическое подразделение.

Так что, возможно, мы можем произвести обобщение и обнаружить неэпистемическую дистинкцию, экстенционально соответствующую старой эпистемической дистинкции: будем для краткости называть ее дистинкцией «абстрактного-конкретного». В таком случае реальность и в самом деле удобно подразделяется на два больших класса, которые философская традиция ошибочно описывала в эпистемических терминах. Наши инстинкты не врали, просто мы неверно истолковали онтологическую дистинкцию как эпистемологическую. Вместо того, чтобы использовать эпистемические выражения «является априорной истиной, что...» и «является апостериорной истиной, что...», нам следует использовать выражения типа «является абстрактной истиной, что...» и «является конкретной истиной, что...»; так мы точнее схватываем лежащую в основании подразделения этих истин метафизическую дистинкцию. Мы можем далее сказать, что абстрактные истины в принципе могут познаваться как *a priori*, так и *a posteriori*, и аналогичным образом дело обстоит в случае конкретных истин. Довольно странно, что философская традиция столь кардинально заблуждалась в этом вопросе, так грубо смешивая метафизику с эпистемологией; но, прояснив этот вопрос в должной мере, мы можем отныне вести наши исследования с надлежащей концептуальной ясностью. Говоря о знании,

мы можем продолжить использовать понятия *a priori* и *a posteriori*, однако, когда речь заходит об истинах, мы должны использовать понятия абстрактного и конкретного (или какие-то другие подобные им).

ПРЕДПОЧТИТЕЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

Возможно, читатель уже заметил, что я не вполне доволен позицией, изложенной выше. Несмотря на то, что эта позиция достаточно ясна и, по-видимому, довольно хорошо мотивирована, она все-таки кажется чересчур радикальной, слишком пренебрежительной по отношению к обсуждаемому предмету. Действительно ли традиция столь сильно заблуждалась? Так ли *бесмысленна* идея дистинкции между априорной и апостериорной истинами, если понимать ее как указывающую на внутренне присущее истинам различие в их типах? Но разве наши контрпримеры не были ясны и убедительны? Или, быть может, мы что-то пропустили при их обсуждении? Давайте вернемся к ним и посмотрим, не было ли в них какой-то ошибки.

На случай с компьютером, рассмотренный Крипке, существует достаточно очевидное возражение: не слишком ли это окольный способ получения знания математической истины? Рассмотрим знание, полученное на основании чужого свидетельства, в целом: я могу узнать нечто от эксперта, но ведь сам-то этот эксперт не узнал сообщаемые мне сведения от еще кого-то третьего — в конце концов, кто-то должен знать то, что сообщает мне эксперт, не на основании чужого свидетельства, а «непосредственно». Кто-то в цепи свидетельств должен знать рассматриваемую истину *базовым образом* — т.е. его (или ее) знание этой истины не должно быть производно от кого бы то ни было другого. Стало быть, нам нужно отличать базовое знание от производного знания (знания на основании чужого свидетельства). Тогда что мешает нам постулировать, что априорная истина — это истина, которая должна быть познана *a priori в базовом смысле*? То есть базовое, или непосредственное, знание такой истины всегда должно быть априорно — вне зависимости от того, как получено ее производное знание (или зна-

ние на основании чужого свидетельства). Априорный способ знания математической истины приоритетен, поскольку он должен лежать в основании всякой цепи свидетельств, и он явно связан со специфическим предметом подобной пропозиции. Так что у нас есть все основания утверждать, что мы можем определить априорную истину через *этот* тип знания: априорная истина есть истина, которая должна быть познана *a priori*, т.е. должна быть познана в собственном для этой истины смысле — так, что познаваемый предмет отражен в знании непосредственно. И важно отметить, что невозможно знать математическую истину *a posteriori* иначе, чем на основании чужого свидетельства (во всяком случае, возможность такого знания весьма сомнительна). Поэтому мы вполне вправе исключить знание на основании чужого свидетельства из нашего определения априорной истины.

Итак, допустим, что априорная истина — это истина, которая *канонически* познается *a priori* (т.е. познается *a priori* исходным, базовым, собственным образом). Тогда мы можем сказать, что априорная истина — это истина, каноническое знание которой должно быть априорным. На то, что подобное определение не является простым *ad hoc*, указывает тот факт, что та же самая дистинкция имеет силу и в случае апостериорной истины: мы можем (и должны) различать каноническое знание простого наблюдаемого факта и неканоническое знание этого факта, т.е. наблюдение за данным фактом при помощи чувств и информацию о нем, полученную от кого-то другого. Последняя по своему существу зависит от первого, которое представляет собой базовый, или прямой, способ знания данного факта. Было бы неубедительным утверждать, что краснота объекта не является эмпирическим фактом, поскольку о ней *можно* знать на основании чужого свидетельства, а чужое свидетельство всегда сообщает нам априорное знание (где это последнее утверждение обосновывается указанием на то, что чужое свидетельство подразумевает доступ к абстрактным пропозициям и поэтому в действительности не основано на данных чувств). Мы нуждаемся в указанной дистинкции как в случае априорных, так и в случае апостериорных пропозиций,

и мы можем прибегнуть к ней, чтобы исключить того рода контрпримеры, которые следуют из предложенного Крипке случая с компьютером.

Мы интуитивно склонны считать, что знание на основании чужого свидетельства является менее полноценным типом знания (если оно вообще является знанием). В отношении знания на основании чужого свидетельства очень легко занимать скептическую позицию (не исключено, что эксперт пытается ввести вас в заблуждение или он сам некомпетентен и т.п.). В случае такого знания вы принимаете нечто «на веру», «полагаетесь» на своего информанта, «веря ему на слово». Это довольно посредственный, второсортный способ знать нечто в сравнении с тем способом, каким это же знает сам эксперт. Рассмотрим знание о том, что необходимо, что $2 + 2 = 4$: вы могли приобрести знание этой модальной пропозиции посредством чужого свидетельства, однако такой способ ее познания, несомненно, уступает собственничному постижению ее истинности. Допустим, можно представить, что вы настолько ленивы и глупы, что не можете самостоятельно понять, что «холостяки суть женатые мужчины» — это аналитическое суждение, и поэтому доверяетесь эксперту-лингвисту, который сообщает вам, что так оно и есть; но в этом случае ваше знание будет дефектно и второсортно по сравнению со знанием того, кто не поленился обдумать эту пропозицию самостоятельно. И мы, конечно же, вправе сформулировать наше определение априорной истины таким образом, чтобы исключить все подобного рода случаи: та истина, что холостяки суть неженатые мужчины, канонически познается посредством априорного размышления над понятиями, а не с помощью обращенной к кому-то другому просьбы рассказать вам о том, истинно данное суждение или нет.

Кроме того, разве нет априорных истин, которые *не могут* быть познаны a posteriori, вопреки тому что было сказано выше о полной эпистемической инверсии? Действительно ли возможно знать чисто апостериорно, что Геспер — это Геспер? Что вообще могло бы означать просить кого-то сообщить вам, тождествен ли Геспер Гесперу? Разве не является эта истина

такой, что вы знаете ее уже просто в силу понимания имени «Геспер»? Можете ли вы узнать исключительно на основании чужого свидетельства, что ничто не может быть одновременно красным и не-красным? Каким образом вы могли бы по-настоящему узнать от кого-то постороннего, что вы существуете? Все это вещи, которые мы знаем вне зависимости от чувственного опыта: разве могли бы мы действительно знать их как-то иначе? Если бы кто-то сказал (как Крипке при обсуждении своего случая с компьютером), что мы можем знать подобные истины на основании чужого свидетельства, вы бы, наверное, усомнились, что этот человек понимает поставленный вопрос. Как я могу знать, что означает утверждение «Я существую», и в то же время не иметь ни малейшего представления о том, истинно ли оно? Если мне скажут, что я существую, могу ли я действительно всерьез сказать в ответ: «Спасибо, что сказали, а то я было засомневался»? Такого рода пропозиции предполагаются уже заранее данными при наших взаимодействиях с эмпирическим миром и не являются производными от подобных взаимодействий. Трудно представить, каким образом они могли бы обладать каким-либо иным эпистемическим статусом. И если это так, то не все, что ныне познается a priori, может быть также познано a posteriori.

Однако что насчет апостериорных истин и эпистемической инверсии? Разве не правдоподобно, что все, что мы знаем при помощи чувств, можно знать врожденным образом? Разве не могли бы убеждения, которые мы получаем из опыта, также приобретаться посредством генетической инженерии? Разве не мог бы Бог решить вложить в меня любые убеждения по своему усмотрению, включая те, которые я обычно формирую, используя свои органы чувств? Тезис о том, что любое убеждение, полученное эмпирически, может быть также получено врожденным образом или посредством божественного вмешательства, так что логически возможно, чтобы причиной формирования убеждений не был чувственный опыт, действительно кажется верным. Но отсюда не следует, что этому же принципу подчиняется и *знание*, ибо знание требует обоснования. Я, очевидно, могу обладать необосно-

ванным врожденным убеждением, однако оно не будет представлять собой знания. Допустим, я обладаю эмпирически обоснованным убеждением, что за окном идет дождь — такое убеждение будет являться знанием. Если мы далее предположим, что то же самое убеждение является для меня врожденным и *необоснованным*, оно просто поменяет свой эпистемический статус по сравнению с изначальной ситуацией. Апостериорное знание требует апостериорного обоснования — такого, как ссылка на чувственный опыт, — и если мы лишаемся обоснования, то мы лишаемся и знания. Стало быть, врожденные убеждения не есть *eo ipso* врожденные знания, и потому мы все еще не обнаружили случая, в котором апостериорная истина была бы известна иначе, чем посредством опыта. Предположение о том, что некто, родившийся с подобным убеждением, может измыслить для него какое-то априорное обоснование, также не является правдоподобным: подобных обоснований не существует и существовать не может. Не существует ничего подобного априорному обоснованию той пропозиции, что вода попала на Землю с метеорами. Так что любой родившийся с этим убеждением не имеет для него обоснования и, как следствие, не обладает знанием этой пропозиции. Этот случай совершенно отличен от случая, когда некто родился на свет с врожденным убеждением в некой математической истине: в последнем случае существует возможность получить обоснование для врожденной истины, не предпринимая вылазок в чувственный мир. Суть в том, что апостериорные пропозиции *требуют* апостериорного обоснования — а именно, свидетельства чувственных данных. А это значит, что их нельзя *знать* при отсутствии чувственного опыта, когда они просто были вложены в нас в момент рождения.

На это можно возразить: но не мог бы человек с врожденными эмпирическими убеждениями предложить для них обоснование другого рода, а именно, обосновать их тем, что вероятность истинности врожденных убеждений очень высока — например в силу их эволюционной полезности или гарантированности их Богом? Так, я мог бы знать, что метеоры занесли воду на Землю, в силу следующего рассуждения: «Я не

родился бы с этим убеждением, если бы оно не было истинно, поскольку эволюция или Бог не вложили бы его в меня, если бы оно было ложно; это обосновывает мою уверенность в истинности этого убеждения, и значит, я обладаю его знанием». Вне зависимости от того, как бы мы оценили этот аргумент в качестве источника эпистемической обоснованности, ответ на него состоит в том, что в действительности он представляет собой всего лишь еще один тип апостериорной аргументации, и поэтому он не дает примера эмпирической истины, известной *a priori*. Мое основание для веры в указанную пропозицию состоит в том, что я верю на эмпирических основаниях, что мои врожденные убеждения с высокой вероятностью истинны. Нам же нужен случай, в котором я обладаю врожденным эмпирическим убеждением, которое можно считать знанием, но которое *не имеет* эмпирического обоснования. Ни один подобный случай описан не был; только случаи, в которых некто вдруг обнаруживает в себе определенные убеждения, имеющиеся у него либо врожденным образом, либо в силу божественного вмешательства.

Вообще, есть нечто неудовлетворительное даже в этих последних случаях: ибо как я должен относиться к подобным убеждениям, которые я вдруг сам в себе обнаруживаю? Поскольку они суть мои убеждения, я считаю их истинными, но каково мое *основание* считать их истинными? По условию, подобного основания у меня нет: у меня есть лишь голое убеждение. У меня нет ни априорного, ни апостериорного обоснования для моего убеждения, и все-таки я должен его придерживаться: не является ли в таком случае мое поведение совершенно иррациональным? Но сам я не иррационален, и я буду пытаться найти обоснование для убеждения, которое обнаруживаю вложенным в себя; и, когда мне такого основания найти не удастся, я немедленно отброшу это врожденное убеждение. Указанное убеждение не будет *устойчивым* при описанных обстоятельствах. Мы описали не случай, в котором кто-то родился на свет с устойчивым априорным знанием эмпирической истины, но лишь случай неустойчивого необоснованного квазиубеждения. Стало быть, мы имеем полное право утверждать, что апостериорная истина — это

истина, которая *должна* быть познана a posteriori, т.е. посредством чувственного опыта, — поскольку нам не привели ни одного случая априорного знания апостериорной истины. Вопреки тому, что нам могло показаться вначале, никто пока не подобрал хорошего контрпримера к этому определению.

Таким образом, после всего сказанного у нас все же нет никаких причин пересматривать нашу исходную сильную формулировку: априорная истина — это истина, которая *должна* быть (канонически) познана a priori, а апостериорная истина — это истина, которая *должна* быть познана (именно в строгом смысле *познана*) a posteriori. Мы можем обладать неканоническим апостериорным знанием априорной истины и необоснованным нечувственным убеждением в апостериорной истине; однако ни одно из этих обстоятельств, если понимать их правильно, не вступает в конфликт с предложенными определениями. Как следствие, мы можем сохранить приверженность традиционному тезису о существовании двух широких классов истин — априорных и апостериорных. Мы можем отказаться от предложенного в предыдущем разделе радикального ревизионизма.

Какова картина, вырисовывающаяся в этих рассуждениях? Как связаны истины и знания? Если вкратце, довольно тонким образом. Априорная истина налагает *ограничения* на то, как она может быть познана, и аналогичным образом дело обстоит в случае апостериорной истины. Всякая пропозиция *предписывает* правильный способ познания этой пропозиции. Помимо способов познания де-факто имеются также способы познания де-юре. Априорная пропозиция *может* быть познана де-факто на основании чужого свидетельства (и значит, эмпирически), однако базовый и собственный способ ее познания — способ познания де-юре. Этот способ отражает внутреннее устройство пропозиции — природу ее предмета. Коротко говоря, познающий видит, что априорная пропозиция *не может* быть ложной и, значит, *должна* быть истинной; в таком случае нам уже не требуется обращения к чувственному опыту для удостоверения в том, что эта пропозиция истинна. И схожим образом дело обсто-

ит в случае апостериорной истины: пропозиция сама задает правила того, как ее следует познавать, — чтобы быть познанной в собственном смысле, она *должна* быть познана на основании опыта. В случае такой пропозиции познающему видно, что она не является самоудостоверяющей и, как следствие, основание для убежденности в ней должно быть почерпнуто извне — из чувств. Грубо говоря, правильный способ познания истин, касающихся «абстрактного», — априорный, тогда как правильный способ познания истин о «конкретном» — апостериорный. Метафизика здесь ограничивает эпистемологию: эпистемология *должна* следовать структуре метафизики. Эпистемология и метафизика не подвешены в вакууме независимо друг от друга, а плотно взаимосвязаны. Тот факт, что пропозиция *должна* быть (канонически) познана тем или иным способом, принадлежит к самой сущности пропозиции, а не является для нее неким внешним по отношению к ее природе обстоятельством.

Мы можем выразиться следующим образом: априорная истина — это истина, которая по своей природе требует того, чтобы она была познана a priori (для апостериорной истины можно дать аналогичную формулировку). Мы можем пойти против этой природы и познать ее эмпирически, однако это не отменяет того, что она обладает этой природой. Если бы мы могли познать апостериорную истину a priori (что, как мы видели, весьма сомнительно), это также пошло бы против ее внутренней природы — того, как она *должна* быть познана. Мы можем сказать, что пропозиция указывает на то, каким образом она познается *в идеале*, т.е. на тот тип знания, который она предпочитает. Я бы даже рискнул сказать, что подобного рода эпистемологическое предпочтение встроено в *факты* мира: факт того, что $2 + 2 = 4$, сам содержит в себе надлежащий режим знания этого факта (посредством разума); тот факт, что вода попала на Землю с метеорами, сам содержит в себе надлежащий режим знания этого факта (при помощи чувственного наблюдения). Именно поэтому традиция настаивала на делении истин на априорные и апостериорные: потому что понятие априорной истины (или факта) считалось хорошо определенным и принадле-

жащим к самому существу пропозиции (и то же самое верно в случае апостериорной истины). Одни факты по своему существу априорны, а другие — апостериорны, и именно *поэтому* они обычно познаются скорее тем способом, чем иным. Они *предрасположены* к тому или иному способу их познания. Дело не обстоит так, что просто так *случайно получается*, что мы знаем их скорее тем способом, чем иным, — подобно тому, как так уж получилось, что я знаю, что рядом со мной сидит кошка, посредством зрения, а не при помощи осязания или слуха. Метафизика и эпистемология тесно переплетены.

Таким образом, наши когнитивные способности *соответствуют* миру в его наиболее широких очертах. Мир — это совокупность фактов двух типов, и мы обладаем двумя типами когнитивных способностей, заточенных под эти типы фактов. Последнее — большая удача, поскольку иначе нам не были бы доступны целые пласты реальности. Реалист сказал бы, что это метафизическое подразделение фактов предшествует во времени возникновению наших способностей и что наши способности существуют для постижения этих независимых от сознания фактов. Идеалист сказал бы, что первыми возникли именно эти способности и что метафизическое подразделение есть отражение (или проекция) работы этих способностей. Но оба они сошлись бы на том, что факты и способности отвечают друг другу: априорные факты познаются посредством априорной способности, а апостериорные факты — посредством апостериорной способности. Между сферами априорного и апостериорного не существует фундаментального перехлеста (как то предполагалось в случае эпистемической инверсии) — как если бы реальность была совершенно нейтральной в отношении того, как она должна познаваться. Онтологический дуализм переходит в эпистемологический дуализм. Как реалиста меня весьма удивляет, что сознание и мир соотнесены столь упорядоченным образом: идея априорной или апостериорной *истины*, представляющая себя реалисту чем-то сродни оксюморону, оказывается на поверку чистой правдой. Способы знания истин уже вписаны в сами эти истины! С точки зрения эпистемо-

логии божества понять дистинкцию между априорным и апостериорным знанием и, стало быть, между априорными и апостериорными истинами (или фактами), конечно, весьма сложно. Но с человеческой точки зрения структура нашего сознания представляется вписанной в саму реальность (или структура реальности представляется вписанной в наше сознание). Мир подразделяется на два отсека, и наше сознание также подразделяется на два отсека, и эти отсеки располагаются друг напротив друга: априорный отсек мира отображается на априорном отсеке нашего сознания, а апостериорный отсек мира — на апостериорном отсеке нашего сознания. Другими словами, априорные истины познаются а priori, и апостериорные истины познаются а posteriori, и «они не сомкнутся нигде»⁹ (за исключением неканонических уголков Вселенной).

Возможно, я смогу пролить свет на то, почему все это представляется мне столь примечательным, если вернусь к тем двум аналогиям, которые я уже приводил выше: врожденные убеждения/приобретенные убеждения и интроспективное знание/перцептивное знание. В этих случаях нет традиции, которая бы требовала наличия параллелизма между истинами и знанием (или убеждением): мы обыкновенно не говорим о врожденных и приобретенных истинах или интроспективных и перцептивных истинах. В этих случаях мы признаем, что эпистемические классификации не имеют глубокого онтологического значения. Одно и то же убеждение принципиально может быть (по крайней мере, в некоторых случаях) как врожденным, так и приобретенным, так что в понятиях по своему внутреннему существу врожденных и по своему внутреннему существу приобретенных истин нет смысла: истины есть истины, имели ли мы убеждение в них с рождения или приобрели его позже. Мир объективно не подразделяется на истины, убеждение в которых было нам врождено, и истины, убеждение в которых мы приобрели; подобные дистинкции являются всецело субъектно-зависимыми.

9. Ne'er the twain shall meet. Строчка из «Баллады о Западе и Востоке» Ричарда Киплинга. Цитируется в переводе Фазиля Искандера. — *Прим. пер.*

И точно так же одну и ту же пропозицию один человек может знать интроспективно, а другой — чувственным образом: как в том случае, когда я знаю, что я испытываю боль, посредством интроспекции, а вы знаете это в силу того, что смотрите на меня. Было бы странно провозглашать существование особого класса «интроспективных истин», как если бы эпистемология от первого лица была уникально вписана в соответствующий такой истине факт и подобные истины невозможно было бы познать никаким другим способом: например, при помощи наблюдения за поведением или исследования мозга. В указанных случаях один и тот же факт может быть познан двумя различными способами.

Однако в случае априорного и апостериорного связь между метафизикой и эпистемологией куда прочнее и теснее: здесь мы имеем право возвести эпистемологическое до метафизического, прямо говоря об априорных и апостериорных истинах. Или, возможно, было бы лучше сказать, что мы вписываем метафизическое в эпистемологическое: априорное знание является априорным именно в силу того, что оно есть знание априорной истины; то есть это знание, имеющее предмет определенного рода. В этом случае метафизика будет концептуально первична по отношению к эпистемологии, а не наоборот. В любом случае, та и другая неразрывно переплетены: истины и наше знание о них неотделимы друг от друга — вопреки некоторым попыткам доказать обратное.

В книгу мира вписаны два типа истин — априорные истины и апостериорные истины. Мы знаем эти типы истин двумя очень различными способами — а *priori* и а *posteriori*. Стало быть, тот способ, каким мы читаем эту книгу, совпадает с тем способом, каким она была написана. Мы смотрим на мир сквозь призму наших эпистемических способностей, однако мир приветствует, чтобы мы взирали на него таким образом. Способы бытия и способы знания находятся в согласии. Истина и знание смыкаются друг с другом.

ориентация на язык

интервью с Дмитрием Зайцевым подготовили Александр Беликов, Евгений Логинов и Артём Юнусов

Дмитрий Владимирович Зайцев, доктор философских наук, профессор кафедры логики философского факультета Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова, автор книг «Обобщенная релевантная логика и модели рассуждений» (2010) и «Теория и практика аргументации» (2017).

Финиковый Компот: Как бы вы определили специфику отечественной логической культуры — как национальной, так и московской? Есть ли какие-то существенные отличия между нашей логической традицией и, например, американской? А между московской логической школой и петербургской?

Дмитрий Зайцев: Особенностью нашей логической традиции, существенно повлиявшей как на формирование логической культуры в России, так и на тенденции логики-философских исследований, я назвал бы ориентацию на язык. Уже в самом определении логики мы делаем акцент на вербальные формы рационального познания, и далее, характеризуя логические теории (логика высказываний, первопорядковая логика, силлогистика и т.п.), мы отталкиваемся от логического анализа языка. Эта особенность составляет, пожалуй, основное отличие нашей школы от американской и большинства европейских, за исключением польской. Относительно петербургской школы можно отметить, что мы несколько по-разному строим общие курсы для студентов философского факультета. В Санкт-Петербурге начинают с изложения традиционной логики, постепенно переходя к современной символической логике. В нашем курсе реализуется подход, согласно кото-

рому символическая логика позволяет более точно ставить традиционные логические проблемы и предлагать лучшие их решения, поэтому нет смысла возвращаться к старому, а лучше и правильнее сразу учить студентов современной логике. Кроме того, естественно, на формирование традиций и школ влияют те личности, которые присутствуют в данное время в данном месте. В Санкт-Петербурге в последние годы активно развиваются историко-логическое направление и исследования аргументации, в Москве предпочтение отдается современным неклассическим логикам.

ФК: В МГУ есть две кафедры логики: на философском и на механико-математическом факультетах. Как бы вы определили различие в их научной деятельности?

Д.З.: Различий много, но они не мешают нам активно сотрудничать. Пожалуй, основное состоит в том, что математиков интересуют сами по себе абстрактные структуры и соответствующие методы их исследования, а нас — в большей степени применение этих методов для решения философских проблем. Другими словами, это различие в полной мере соответствует различию между математической и философской логикой — методы зачастую одни и те же, а задачи разные.

ФК: В своих работах вы в позитивном ключе упоминаете диалектику абсолютной и относительной истины. Это кажется своеобразным эхом актуального в советское время противостояния между формальной

и диалектической логикой. Сегодня вы оцениваете эту дискуссии лишь как курьез, вызванный идеологической повесткой, или у того спора было реальное научное содержание?

Д.З.: Я бы не назвал дискуссии о диалектической логике курьезом. Для своего времени это была вполне серьезная тема, а результаты ее обсуждения могли иметь (да собственно, и имели) серьезное значение для развития логики в нашей стране. Вполне можно представить себе ситуацию, когда на определенное время идеи «диалектиков» восторжествовали бы, и внедрение символической логики в преподавание было бы существенно замедленно. Что касается научного содержания, то оно было не столь значительным и может быть сведено к вопросу о правомерности исследования противоречий, изменения и развития формальными методами. Время и развитие науки показали, что для символической логики это вполне решаемая задача.

ФК: В 1946 году ЦК ВКП(б) признал «совершенно ненормальным», что в средних школах не преподается логика, и постановил разработать соответствующие учебные курсы и внедрить их в жизнь. Как вы смотрите сегодня на то решение в целом и на конкретные учебники, которые были в итоге рекомендованы?

Д.З.: Этот вопрос сохранил свою актуальность и в наши дни. С одной стороны, логические знания в школе не просто нужны, а необходимы — хотя бы для формирования логической культуры, которая сегодня в масштабах нашего общества почти отсутствует. То есть логике учить надо, желательно всех и как можно раньше. С другой стороны, разработка курсов логики и их внедрение в среднюю школу с успехом провалились. Во-первых, предложенные для школьников учебники уже тогда не соответствовали уровню развития науки; сегодня они просто несостоятельны, а иногда и прямо содержат ошибки. Во-вторых, без налаженной системы подготовки школьных учителей логики это начинание было обречено на неудачу. Логике пришлось преподавать тем, кому не хватало часов, кто оказался под рукой — в общем, кто был выбран практически случайным образом. В результате логику

в школе стали преподавать некомпетентные люди по плохим учебникам. Лучше уж обойтись совсем без преподавания логики, чем делать это так. Сегодня все те же проблемы никуда не ушли. Нет социального заказа и поэтапной программы внедрения логики в школы, поэтому нет ни хороших учебников, ни достаточного числа специалистов-учителей.

ФК: Александр Зиновьев — один из самых известных людей, связанных с кафедрой логики философского факультета Московского университета. Некоторые люди считают его логическим гением, другие, как правило профессиональные логики, высказываются куда более сдержанно. Как вы оцениваете его логические труды?

Д.З.: У нас достаточно разные логические интересы, поэтому мне сложно давать оценку тем работам, с которыми я знаком скорее факультативно. Я знаю, что А. Зиновьев многое делал для того, чтобы преподавание логики у нас соответствовало мировому уровню развития этой науки. Несомненно, он был очень талантливым человеком и, как многие разносторонне одаренные люди, находил реализацию своих идей и начинаний в различных областях. Может быть, это прозвучит странно, но, на мой взгляд, в полной мере реализоваться как логике ему помешало отсутствие своеобразной «узколюбости», нацеленности на решение определенных, зачастую весьма частных задач, отстраненности от всего остального.

ФК: Вы — ученик Е. К. Войшвилло, не только одного из создателей московской логической школы, но и человека, который придавал особое значение релевантной логике. Как вы считаете, в чем это повлияло на вас и каким именно вещам вы научились у него?

Д.З.: Влияние Войшвилло на мое становление как ученого трудно переоценить. Я очень многим обязан ему. Началось все, как это бывает, со случайности. Будучи студентом, я заинтересовался формализацией диалектической логики, а соответствующая литература в те времена была практически недоступна. Евгению Казимировичу передали мою просьбу, и он оставил

на кафедре для меня ксерокопии, но перепутал (или сделал это умышленно) и передал мне статьи по релевантной логике. Я их, естественно, прочитал и заинтересовался этой областью неклассической логики. Так все и началось.

Потом, работая с ним, я каждый день у него учился. Войшвилло был уже не молод, практически ничего не видел, но сохранял поразительную живость ума. Мы часто подолгу обсуждали наши логические проблемы по телефону, причем иногда это были весьма формальные результаты и наброски доказательств. Евгений Казимирович все вычисления осуществлял в уме. Сначала я пытался записывать за ним на листке бумаги, но потом понял, что это нереально. Пришлось мне тоже научиться работать вслепую. Он тратил на аспирантов и студентов очень много времени. К сожалению, по ряду причин мы сейчас этого не делаем. А он находил время не только по телефону, но и живую часами обсуждать с нами, его учениками, разнообразные логические проблемы, его свежие идеи и наши курсовые, дипломы и диссертации. Это был уникальный опыт, который всем нам очень много дал.

ФК: Другим Вашим учителем был В.А. Смирнов. Если бы вас попросили суммировать его научное наследие, то что бы стоило сказать? Как можно кратко представить основные результаты его работы?

Д.З.: Я не могу назвать Владимира Александровича моим учителем в том же смысле и в той же мере, что и Евгения Казимировича. Все-таки он не был моим научным руководителем, но влияние он на меня оказал тоже огромное. В последние годы его жизни мы стали общаться чаще, и я убедился, что это не только выдающийся ученый, но и замечательный человек. Круг его научных интересов был очень широк — от секвенциальных исчислений и поиска доказательства до релевантных и паранепротиворечивых логик. Хорошо известны его работы в области сравнения научных теорий и точного определения возможных отношений между ними. В.А. Смирнов был одним из первых, кто обратил внимание научного сообщества на логические идеи Н.А. Васильева. Всего и не перечислишь. Пред-

ставление о масштабе его личности и вкладе в развитие логики можно получить из статей В.А. Бочарова и А.С. Карпенко (Бочаров В.А. Вклад В.А. Смирнова в развитие философской логики. В кн.: Логическое кантоведение-4. Калининград, 1984; Карпенко А.С. Некоторые логические идеи В.А.Смирнова. «ВФ», 1998, № 2).

ФК: Вводный курс логики, который читается на философском факультете МГУ, начинается с того, что логику определяют как нормативную науку о формах и приемах интеллектуальной познавательной деятельности, осуществляемой с помощью языка. Дав это определение, вы, во всяком случае, в наш год, сказали, что сегодня его многие ставят под сомнение и вообще область логического как такового должна быть переопределена. Как вы сегодня, не в учебных, а в научных целях определяете природу логического?

Д.З.: Это вопрос сложный, не до конца проясненный для меня и для многих моих коллег. Недавно мы подготовили и издали на русском языке книгу «Современная логика: основания, предмет и перспективы развития», сейчас готовится издание аналогичной книги в библиотеке журнала *Synthese* (издательство «Шпрингер»), посвященной все той же проблеме — как трансформируется понимание предмета логики. Статьи в книгу написали известные российские и зарубежные логики, и практически не оказалось хотя бы двух сходных трактовок логики! Каждый понимает ее по-своему. Пожалуй, единственное исключение, да и то с определенными оговорками, — это наши статьи с Я. Шрамко. Несмотря на существенные отличия, мы оба рассматриваем логику не как нормативную, а как дескриптивную науку, опирающуюся на онтологию. Логические правила и законы обосновываются через бытие особого рода объектов. Такая трактовка логики не нова и восходит к идеям Г.Фреге и Я. Лукасевича, для которых логика — это «наука о наиболее общих законах бытия истины». Моя статья для этих изданий была написана несколько лет назад, сегодня я точно написал бы ее несколько по-другому.

ФК: Что, по вашему мнению, в логике является нерушимым? То есть от чего никак отказаться нельзя? Есть какое-то ядро логики, которое имеет непреходящее значение? Есть ли, например, логики, отрицающие закон тождества?

Д.З.: В том смысле, как вы ставите вопрос, в логике нет ничего нерушимого: отказаться можно от чего угодно, если это оправдано какой-то целью. Скажем, упомянутый вами отказ от закона тождества в его имплицативной формулировке («если А, то А») вполне уместен, если ставится задача формализации высказываний о каузальной связи. Для того чтобы нечто можно было назвать логикой хоть в каком-то смысле, это нечто должно быть представимо как множество лингвистических объектов, упорядоченных тем или иным образом с помощью отношения типа следования или выводимости.

ФК: Каков, с вашей точки зрения, эпистемический статус логического знания? Является ли оно априорным или апостериорным? Или сегодня это различие уже утратило свое значение?

Д.З.: Отчасти на этот вопрос я ответил, говоря о трансформации предмета логики и нерушимости законов логики. Смотря как мы понимаем термины «логика» и «логическое знание». Если так или иначе связывать логику с рассуждениями, а значит, и с мышлением, то, несомненно, существуют некоторые априорные, «встроенные» принципы. Если под логикой понимаются совокупности логических систем и теорий, то лежащие в их основе постулаты носят явно конвенциональный характер.

ФК: В нашей философской работе мы часто встречаем такого рода возражение: приведенный вами аргумент основан на классической логике, а вот логики бывают разные, а значит, ничего доказать нельзя. Особенно часто люди апеллируют к отказу от принципа непротиворечия. Что вы думаете о такого рода рассуждениях?

Д.З.: Я думаю, что подобные рассуждения объясняются недостаточной компетентностью рассуждающих.

Выбор той или иной логики как источника оценки рассуждений обусловлен, на мой взгляд, прежде всего сферой реализации этих рассуждений. Что касается аргументации, то это вообще отдельная тема. Адекватно ее формализовать до сих пор не очень получается, но это совсем не означает, что «ничего доказать нельзя». Просто критерий доказательства не является чисто формальным, заданным в рамках какой-то определенной формальной теории. При этом любой рациональный дискурс, конечно, должен быть непротиворечивым.

ФК: Вопрос, который мы задавали Майклу Данну. Если бы вас попросили назвать пять величайших идей в философской логике и их авторов, кого бы вы назвали?

Д.З.: Не хочу повторять Майка, он назвал действительно величайших мыслителей, с именами которых связаны глобальные, прорывные идеи. Другое дело, что эти идеи оказали решающее влияние на формирование логики вообще, а не только ее философской части. Тем не менее я бы тоже назвал Аристотеля как первооткрывателя вообще всего в логике и Г.Фреге за четкое различие смысла и значения и создание основ логической семантики, а также семантику возможных миров С. Крипке и появление современных неклассических логик (в первую очередь, модальной, временной и многозначной).

ФК: Каково, с вашей точки зрения, значение философских теорий истины для собственно логических исследований?

Д.З.: Преимущественно они играют роль мотиватора или обосновывают применение тех или иных построений. Но, на мой взгляд, эта тематика не имеет принципиального значения в логических исследованиях. Можно совсем не задаваться вопросами, например, о носителях истины или о метафизике истины, буквально не зная, какие теории на этот счет существуют, а можно, наоборот, черпать в них логическое вдохновение. Лично я не считаю себя обязанным об этом думать. Предпочитаю думать о том, что мне интересно.

В том числе и об истине и всем, что с ней связано.

ФК: Что вы думаете о логическом детерминизме в связи с проблемой свободы воли?

Д.З.: За меня об этом подумал Аристотель. Если отвечать коротко, то мне нечего добавить. А если рассматривать этот вопрос как приглашение к размышлению, то ответ получится слишком длинным. Может быть, я когда-нибудь об этом что-то напишу.

ФК: Большая часть известных нам метафизических исследований строится с помощью классической и модальной логик. А в каких областях фундаментальной философии применяется релевантная логика?

Д.З.: Релевантная логика в этом смысле принципиально отличается от модальной. Адекватная формализация условной связи — это задача универсальная, в равной степени актуальная в контексте любой вербальной деятельности. Если же говорить о философских приложениях, то это — понятие диспозиционности, контрфактические высказывания и все, что так или иначе связано с условной связью.

ФК: Одно из самых формально разработанных понятий современной философии — супервертность. Какого взгляда на это понятие вы придерживаетесь?

Д.З.: Честно говоря, никогда не считал это понятие наиболее формально разработанным. Если исследователь для описания какого-то отношения, какого-то вида детерминации прибегает к терминам «возможный мир», «необходимость» и т.п., то это еще совсем не означает формальной разработанности соответствующего понятия. Более того, на мой взгляд, это даже несколько опасная тенденция. Дело в том, что все эти понятия из арсенала модальной логики осмысленно употреблять в логическом контексте. Модальности в одной системе принципиально отличаются от модальностей в другой. А о каких модальностях идет речь применительно к супервертности? Что это, S_4 или S_5 ? Я немного утрирую, но думаю, вы понимаете, что я имею в виду. Так что я считаю, что, напротив, понятие супервертности нуждается в формальной экспликации. Сейчас с одной

из моих студенток мы пытаемся что-то сделать в этом направлении. Посмотрим, что получится.

ФК: Если проанализировать публикации философов, посвященные проблеме искусственного интеллекта, то окажется, что большинство из них посвящено либо социальным и этическим вопросам, либо собственно логическим. Как бы вы определили роль логики в исследованиях ИИ?

Д.З.: Роль логики в проекте искусственного интеллекта — лидирующая. Для того чтобы в этом убедиться, достаточно, например, обратиться к фундаментальному учебному пособию С. Рассела и П. Норвига. «Искусственный интеллект. Современный подход». Логика не просто применяется для решения ряда задач, возникающих при разработке искусственного интеллекта, — по сути дела, она играет центральную, стержневую роль в этом проекте. Говоря коротко и метафорически, насколько искусственный интеллект — про рассуждения, настолько же он и про логику.

ФК: В статье «Феноменологическая перспектива в современной нейронауке» вы утверждаете, что наиболее перспективным направлением философии в изучении сознания является феноменология. При этом феноменология рисуется вами и как теоретическое основание, и как способ построения реальных экспериментов. Как последнее возможно, ведь феноменология появилась как антинатуралистическая дисциплина?

Д.З.: Для начала, если быть точным, мы говорили не о способе построения реальных экспериментов, а об участии в дизайне экспериментов. Ну а о перспективности феноменологии в изучении сознания рассуждаю не только я. На ум приходит как минимум еще пара человек: Д. Захави и Ш. Галлахер. Согласитесь, компания неплохая. А если серьезно, то еще в «Логических исследованиях», несмотря на антинатуралистскую, антиэмпирическую установку, Гуссерль сумел показать, что идеальное коррелятивно реальному. Идеальное не находится где-то в платоновском мире, а реализуется в темпоральных когнитивных актах. Основываясь на жесткой дистинкции реальное-идеальное,

мы лишь заводим себя в тупик, порождая массу неразрешимых проблем. В недавно опубликованном комментарии к «Кризису» (Beilage XXIII) Гуссерль выделяет биологию среди других наук, утверждая возможность превращения этой науки в универсальную философию. Согласно Гуссерлю, наиболее естественное, очевидное и аутентичное осмысление человеческая жизнь получает именно благодаря биологическому измерению. Характеризуя уже современную философию, упомянутый выше Захави отмечает тенденцию движения от антинатурализма к натурализму. Пришло время философии вставать из кресла!

ФК: Как вы видите соотношение классической и неклассической логики?

Д.З.: Это весьма серьезный вопрос. Традиционно считается, что переход к неклассическим логикам связан с отказом от ряда принципов, лежащих в основании классической логики. То есть неклассические логики оказываются своеобразным обобщением классической. Это довольно простая и красивая картинка, но, как все простое и красивое, она не всегда адекватно отражает развитие неклассической логики. Я бы придерживался более грубого различия. Если мы можем охарактеризовать логику через множество законов, то любая логика, отличающаяся по множеству законов от классической логики, по праву может быть названа неклассической. Такой подход несколько сужает трактовку логики, но зато более безопасен.

ФК: Вас можно отнести к поколению ученых, которое сформировалось в период расцвета релевантной логики. Однако к началу «нулевых» интерес к ней заметно снизился. Почему, на ваш взгляд, сами идеи поиска адекватной экспликации условной связи между высказываниями, понятия импликации или понятия следования перестали быть актуальными сегодня?

Д.З.: На самом деле названные вами проблемы совсем не перестали волновать философов. Как вы прекрасно знаете, наука не развивается равномерно и прямолинейно. Так совпало, что к 70–80 гг. прошлого века в области релевантной логики были получены

значимые результаты: «полезная» семантика Дана-Белнапа, обобщение семантик возможных миров с тернарным отношением достижимости и т.п. Естественно, эти успехи стимулировали ученых во всем мире. Потом были получены не менее важные результаты, которые несколько остудили пыл, но это всего лишь определенный этап развития науки. Уже сейчас работ по релевантной логике становится все больше. Например, совсем недавно была построена изящная семантика для первопорядковой релевантной логики. В науку приходят новые люди, они по-новому смотрят на старые проблемы, и очень может быть, что через какое-то время в релевантной логике удастся получить неожиданные новые результаты, и она опять завладеет умами.

ФК: Вы известны как ученый, развивающий парадигму обобщенных истинностных значений. Это направление во многом связано с четырехзначной семантикой Н. Белпана, и он же известен как один из самых ярких сторонников дефляционизма. Насколько парадигма, в которой вы работаете, зависит от корректности дефляционизма как метафизической теории?

Д.З.: В определенном смысле можно считать, что дефляционизм является неявной предпосылкой моего подхода в различении онтологической и эпистемической истинности, хотя, как я думаю теперь, можно было бы прийти к этому различению и на другом основании. Но в более общей парадигме обобщенных истинностных значений выбор теории истинности уже не имеет такого значения.

ФК: В своих работах вы пытаетесь синтезировать онтологический и эпистемический подходы к вопросу об истине исходя из того, что одному и тому же высказыванию может быть присуща онтологическая ложь и эпистемическая истина: например, Птолемей считал, что эпистемическая истина присуща суждению «Солнце вращается вокруг Земли», тогда как мы сейчас знаем, что метафизически оно ложно. При этом эпистемологию истины вы определяете как проект, в рамках которого истина понимается как свойство,

которое сохраняется при переходе от посылок к заключению в корректном рассуждении. Разве эпистемическая трактовка не является той же метафизической, но взятой в конкретном случае *ex hypothesi*? То есть Птолемей (эпистемически) предполагал, что метафизически истинно, что «Земля вращается вокруг Солнца». Если это понимать так, то эпистемический подход утрачивает самостоятельность и не снимает, в противоположность тому, что вы пишете в статье «Две истины — одна логика», вопроса о природе истины как таковой. Или вы считаете, что сторонникам эпистемологии истины удается обойти этот вопрос?

Д.З.: В вашем вопросе многое смешано. Из-за этого искажается смысл и моих идей, и самого вопроса. Я различаю онтологическую и эпистемическую истину, или, другими словами, истину как значение высказывания (референт) и истину как оценку высказывания (мета-свойство). Я бы не стал трактовать онтологическую истину как метафизическую. Если уж навешивать ярлыки, то скорее это лингвистическая истина, характеристика знака. Соответственно, обе трактовки (или, лучше сказать, стороны) истины можно при желании понимать метафизически. Но при этом ни одна из них не превалирует над другой и не является самостоятельной. Это просто две стороны одной медали. Если я считаю, что мой кот дома, и утверждаю это, а на самом деле он гуляет во дворе, то мое утверждение будет онтологически ложно, но эпистемически истинно. В данном случае, утверждая определенное положение дел, я тем самым оцениваю свое высказывание как истинное, но объективно (онтологически) мое предложение ложно, поскольку не соответствует действительности. Вот и все, и ничего сверх этого.

ФК: Несколько лет назад вы участвовали в подготовке интересного материала на *The Village*, в котором разоблачали логические ошибки, допущенные Дмитрием Киселёвым и Владимиром Соловьёвым (телеведущим, не философом). Считаете ли вы, что у ученого-логика есть социальная ответственность, роль обличителя пропаганды и нечистоплотной журналистики?

Д.З.: Нет, не считаю. Это всегда личный выбор

каждого человека и гражданина, обусловленный целым рядом обстоятельств. Если бы ученые-логики занимались обличением пропаганды и нечистоплотной журналистики, то им некогда было бы заниматься логикой и они просто не стали бы учеными-логиками, а остались бы обличителями соответствующих режимов.

ФК: О чем вы никогда не думали?

Д.З.: Я никогда не думал, что доживу до такого времени, когда мне одновременно нужно будет присутствовать на заседаниях сразу двух комиссий в ректорате...

у плюралистов — очевидное преимущество

интервью с Майклом Линчем подготовили Евгений Логинов и Артём Юнусов

Майкл Линч — профессор философии университета Коннектикута, автор книг «Истина в контексте» (1998), «Истина: единство и множество» (2009), «Интернет нас: знать больше и понимать меньше в эпоху больших данных» (2016) и др.

Финиковый Компот: Какая теория истины, на ваш взгляд, сегодня является наиболее распространенной в философском сообществе в целом? Какая теория пользуется наибольшей поддержкой среди философов, которые специально занимаются именно исследованием истины?

Майкл Линч: Наиболее распространенными среди философов в целом, всего скорее, до сих пор являются некие формы корреспондентской теории — хотя у большей части придерживающихся их философов, возможно, нет никакой определенной теории насчет того, в чем именно состоит «корреспонденция». Одной из причин этого является то, что большинство философов — особенно философов сознания — полагают, что сознание некоторым образом репрезентирует мир. Если мы соглашаемся с этим, то вполне естественным будет предположение о том, что истина представляет собой верную репрезентацию мира, а это по сути является как раз одной из форм корреспондентской теории истины. Однако среди философов, которые профессионально занимаются проблемой истины, более распространенной теорией является дефляционизм, согласно которому у истины нет никакой природы и слово «истинно» представляет собой не более, чем логический инструмент. Это несколько странная

ситуация: эксперты говорят нам, что о том, в чем они являются экспертами, в общем-то особенно нечего сказать. При всем при этом в философии начинает набирать популярность новая теория истины — плюрализм. Но пока еще слишком рано говорить о том, что из этого выйдет.

ФК: Какова, на ваш взгляд, основная линия разделения в современных теориях истины? Реализм/антиреализм? Содержательные/дефляционистские теории? Или что-то еще?

М.Л.: Пару лет назад я бы сказал, что основным является разделение между дефляционными и содержательными теориями. Но мне кажется, что ситуация меняется, и на сцену возвращается разделение между реализмом и антиреализмом. Причиной этому то, что вопросы, касающиеся объективности, снова в моде: отчасти потому, что они занимают центральное место в современной политике и культуре. Такие вот новости с передовой.

ФК: Стюарт Шапиро говорит, что в исследованиях истины есть два течения, которые практически не пересекаются друг с другом и редко друг на друга влияют: исследования природы истины и исследования парадоксов. Случайно ли отсутствие пересечения? Может ли, на ваш взгляд, исследование парадоксов что-то дать нам для понимания природы истины?

М.Л.: Одна из причин того, что эти области исследования почти не пересекаются, весьма прозаична: интересы и вкусы разных людей различны, и сложные, хотя

и более ясно сформулированные проблемы, которыми мучаются логики, не часто по вкусу тем, кому интересны более туманные вопросы метафизики и аксиологии, и наоборот. Вторая причина, также весьма прозаичная, состоит в том, что оба корпуса литературы весьма сложны, и тяжело освоить их одновременно. При этом я полагаю, что, хотя сконцентрироваться скорее на одном или на другом из этих вопросов может быть вполне разумно из чисто практических соображений, размышление о логических парадоксах, без сомнения, повлияло на мое собственное понимание природы истины, и наоборот.

ФК: Если исключить плюрализм, какая теория истины кажется вам наиболее сильным претендентом на роль верной теории?

М.А.: Хм. Учитывая, что сам я как раз алетический плюралист, это сложный вопрос. Ну, может быть, я бы мог рассматривать некую минимальную корреспондентскую теорию в качестве запасного варианта.

ФК: Есть ли текст или конкретный аргумент, который, на ваш взгляд, более всего изменил область исследования истины за последние 70 лет, после классического труда Тарского?

М.А.: Есть два таких текста: небольшая книжка Пола Хорвича под названием «Истина», после которой «минимализм» стал настоящим брендом в философии, и «Истина и объективность» Криспина Райта, в которой впервые был предложен алетический плюрализм.

ФК: Какие, на ваш взгляд, главные изменения произошли в сфере исследования истины за последние двадцать лет?

М.А.: В последние двадцать лет философы стали более склонны ставить под вопрос некоторые из самых базовых предпосылок: например, является ли логика классической (вопрос, который существенно влияет или по крайней мере может влиять на то, как мы мыслим об истине) и не имеет ли истина более одной природы.

ФК: Как бы вы сформулировали суть проблемы носителей истины? Является ли ее решение действительно важным для понимания природы истины?

М.А.: Суть проблемы состоит в том, присуще ли свойство истины фундаментальным образом лингвистическим выражениям, ментальным состояниям, их содержанию как таковому, или некоей комбинации перечисленных сущностей. Раньше я относился к этой проблеме с безразличием; но теперь я поменял свое мнение на этот счет. Вот одна из причин тому. Если истина фундаментальным образом присуща, например, упорядоченной n -ке из пропозиции и убеждения, то в отсутствие в мире убеждений в нем не будет и истин. Это стоит того, чтобы над этим поразмыслить.

ФК: Вы знамениты своей функционалистской теорией истины. Что повлияло на вас при ее создании? Была ли одним из источников влияния философия сознания?

М.А.: Безусловно. Я сформировался как философ, размышляя о природе сознания, и в начале своей карьеры работал и публиковался именно в этой области. Более того, я считаю, что лучшие работы о содержании ментальных состояний и репрезентации находятся на стыке с исследованиями, разворачивающимися сегодня в когнитивной науке. Так что, когда я обратился к проблеме истины, мне естественно хотелось продолжить исследование именно из этой перспективы.

ФК: Каков эпистемический статус трюизмов, которые вы обсуждаете в своей книге? Представляют ли они собой самоочевидные положения в декартовском смысле, суждения здравого смысла Мура или, быть может, они скорее похожи на общераспространенные мнения Аристотеля?

М.А.: Я полагаю, что они представляют собой принципы, которые образуют наши «народные» теории истины. У людей имеются народные теории о большинстве вещей. Нередко эти теории абсолютно ошибочны, но не всегда. Чаще они нуждаются в пересмотре и дополнении. С нашей народной теорией истины дело обстоит именно так.

ФК: Одна из последних статей Ричарда Рорти была направлена против вашей теории. Судя по всему, он полагал, что он вполне может отрицать то, что вы теперь называете трюизмами относительно истины. Считаете ли вы, что кто-либо может в действительности отрицать какой бы то ни было из этих трюизмов?

М.А.: Да, для меня была честью возможность полемизировать с живым Рорти. В самом деле, одной из его *самых* последних работ был ответ мне в посвященном ему томе «Библиотеки современных философов». Да, я полагаю, что философы вполне могут отрицать предложенные мной трюизмы. Некоторые (в том числе Рорти) считают, что проще всего отрицать, что истина является итогом, целью исследования. При этом, поскольку это достаточно очевидная мысль, ее отрицание требует серьезных теоретических усилий. Отрицающий ее должен развеять наши интуиции: объяснить, почему, несмотря на то, что нам кажется, что когда мы пытаемся ответить на какой-либо вопрос, мы ищем истину, на самом деле это не так. Именно поэтому Рорти (как он сам признавался) часто сомневался: следует ли ему отрицать трюизмы или подвергнуть их дефляции.

ФК: Ваша теория предлагает функциональное объяснение истины. Но может ли функциональное объяснение некоего X быть объяснением природы X ? Например, объяснение того, как компьютер функционирует на уровне архитектуры, кажется, не тождественно объяснению его фундаментальной природы.

М.А.: Я не согласен. Компьютер по своему существу *как раз и имеет* функциональную природу. Компьютеры как вычислительные машины определяются тем, что они делают: вычисляют. То, что реализует их вычислительную функцию (аппаратная часть, железо), конечно, важно, но природа компьютера этим не исчерпывается. Точно так же и функциональное определение истины позволяет допустить, что разные свойства могут реализовывать или манифестировать функциональную роль истины. Природу истины можно полностью понять, лишь поняв *как* ее функциональную роль, *так и* то, что эту роль реализует.

ФК: В своей книге «Истина: единство и множество» вы упоминаете о возможной связи между когерентной теорией истины и идеализмом (с. 40–41). Какие еще философские вопросы наиболее тесно связаны с решением вопроса о природе истины?

М.А.: Хотя это спорный вопрос, мне самому кажется, что как природу знания, так и природу логического следования лучше всего понимать в их связи с теорией истины — потому что оба этих понятия частично определяются в терминах истины. Знание есть истинное обоснованное убеждение (плюс что-то, что помогает обойти случаи Геттера). Следование есть отношение между посылками и заключениями рассуждений, которое сохраняет истину при переходе от одних к другим. Есть также третья проблема этого рода, которая, на мой взгляд, особенно важна. Она связана с вопросом о цели исследования. Весьма распространенным является представление о том, что такой целью является истина. Но *что именно* здесь понимается под истиной, имеет большое значение. Если истина, как полагал Пирс, определяется в терминах исследования, то само исследование не столько руководствуется некой конечной целью, сколько определяет ее. Любые пропозиции, которые получают поддержку на момент полного окончания науки, будут по определению истинными. Но если у понятия истины есть какое бы то ни было содержание, которое не зависит от процесса исследования, то вопрос о том, достигли мы ее или нет, всегда будет — как оно и должно быть — оставаться открытым вне зависимости от того, насколько прилежно мы следовали научным процедурам.

Я считаю, что у плюралистов здесь очевидное преимущество. В конце концов, представление о том, что в этическом исследовании нашей целью является не совсем то же самое, что является нашей целью в научном исследовании, находится на уровне здравого смысла. В обоих случаях нашей целью является обнаружение истины, но что именно это означает, будет различаться в каждой из этих областей

ФК: В той же книге среди прочих теорий истины вы не рассматриваете теорию тождества. Вы полагаете,

что она устарела? Исключает ли теория тождества ваш функционализм?

М.А.: Это хороший вопрос, и я пока сам не пришел для себя к окончательному ответу на него. Теория тождества — это, грубо говоря, взгляд, согласно которому пропозиция истина только в том случае, если она тождественна некоторому факту. Другими словами, истинные пропозиции суть просто факты. В таком случае, когда мы думаем истинные мысли, эти мысли (или их содержания) просто являются фактами — под которыми понимаются некие элементы самой реальности. Я давно думаю о том, что теория тождества может в особенности хорошо подходить для описания свойства, реализующего истинностную роль в тех областях дискурса, в которых не является очевидным, что при рассуждении в них существует зазор между сознанием и миром, и где решающую роль играет интуиция. Одной из таких областей может быть математика. Возможно, Платон представлял себе математические истины именно так: мы схватываем подобные истины, когда схватываем сами Идеи.

ФК: Вы утверждаете, что такие свойства как «быть соответствующим реальности», «быть сверхгарантированным» и «быть гармонирующим» могут играть истинностную роль. Можем ли мы создать полный и закрытый список подобных свойств? Возможно ли будет закончить подобный список истиной типа «это все» в чалмерсовском стиле?

М.А.: Я полагаю, что вполне возможно, что имеется конечное число свойств, которые могут играть истинностную роль. Но я не думаю, что существует какой-либо априорный аргумент, с помощью которого это можно показать: этот вопрос можно решить только посредством описательного исследования.

ФК: В «Истина: единство и множество» вы пишете, что свойство *M* манифестирует истину только тогда, когда а priori верно, что истинностные черты, т.е. черты общего свойства истинности, представляют собой подкласс черт и отношений *M*» (с. 90). Вы также утверждаете, что такие свойства, как «быть сверхга-

рантированным», играют истинностную роль только акцидентальным образом, но «сама истина обладает истинностными чертами сущностным образом» (с. 74). Является ли правильным следующее понимание вашей позиции: истинностные черты являются сущностными чертами функционального свойства истины, но только акцидентальными чертами свойств, которые манифестируют истину в конкретных областях; однако при этом мы должны быть в состоянии знать а priori, что конкретная манифестация истины имеет (по крайней мере некоторые) из подобных истинностных черт? Не подразумевает ли это, что мы должны быть в состоянии иметь априорное знание акцидентально? И если да, то не представляет ли это проблему для вашей теории?

М.А.: То, что некоторое свойство *P* манифестирует истину в определенной области, то есть имеет истинностные черты в этой области, не является его сущностной чертой. Тем не менее будет с необходимостью истинным, что для пропозиций, которые обладают свойством *P* в области *D*, *P* имеет истинностные черты. О подобных необходимых истинах возможно априорное знание.

ФК: Марк Яго в своей недавней книге об истине (Jago M. What Truth Is, 2018, pp. 49–50) говорит о том, что, утверждая, что корреспондентские теории сталкиваются с «проблемой охвата», вы по сути оказываетесь сторонником эпистемической теории истины, поскольку единственной мотивацией для утверждения о том, что корреспондентские теории правдоподобны только в приложении к тем областям, в которых действует каузальность, является представление о том, что только в таких областях мы в принципе способны познать истины, основанные на корреспонденции; но этот ход мысли напрямую связывает истину с познаваемостью, что делает подход к вопросу в целом эпистемическим. Что бы вы на это ответили?

М.А.: Мне кажется, что подобное рассуждение подходит к этому вопросу не со стороны, а также принципиально недооценивает сложность получения знания. Каузальное ограничение на корреспондентскую теорию представляет собой просто следствие требова-

ния, чтобы использование словаря корреспонденции было «обналичено» в терминах теории репрезентации. В лучшие (а на самом деле единственные) предложенные на сегодняшний день теории репрезентации встроены подобные каузальные ограничения. Мы не можем репрезентировать мир или область, с которой у нас в принципе нет каузального контакта, поскольку репрезентация — или, говоря лингвистически, референция — требует некоего рода каузального знакомства по крайней мере с объектами, из которых, взятых вкуче с логическим словарем, мы можем экстраполировать целый язык. Тем не менее имеется множество истин о конкретных материальных объектах, которые мы никогда не узнаем (и даже неспособны узнать «в принципе»), поскольку они касаются объектов, находящихся за пределами нашего светового конуса.

ФК: Ваша книга «Интернет нас» посвящена эпистемологии коммуникации в интернете. Какова роль философов в исследованиях интернета?

М.А.: Роль философов в достижении понимания эпистемологии Интернета является ключевой. Мы не можем понять, как знание распространяется и потребляется в цифровом ландшафте, если мы не знаем, что такое знание или чем оно может стать. Та истина, что новые средства получения знания (восприятие, интуиция, чтение, использование чужих свидетельств, научное исследование, интернет) могут привести к появлению новых *видов* знания, сильно недооценена.

ФК: Могут ли философские теории истины как-то помочь в борьбе с фейковыми новостями и пост-правдой?

М.А.: Я думаю, что одной из вещей, в которых нам может помочь философия, является понимание природы коммуникативных актов, которые мы совершаем онлайн. Когда мы репостим новости — будь они настоящими или фейковыми — в социальных сетях, нам часто кажется, что мы совершаем акты, похожие на утверждение. В эпистемологическом смысле мы полагаем, что мы находимся в ситуации свидетельствования — рекомендации некой информации как надежной,

интересной или верной. Однако я полагаю, что такая теория из философии языка, как экспрессивизм, не говоря уже о недавних работах психологов, посвященных тому, как люди используют социальные сети, указывает на то, что, всего скорее, в действительности мы делаем в указанных случаях нечто иное. На самом деле мы зачастую используем репосты и ретвиты в наших социальных сетях для выражения эмоций — в особенности таких, как возмущение. Если это действительно так, то наше заблуждение по поводу природы наших собственных действий чрезвычайно полезно для тех, кто хотел бы нас обмануть или «надуть». Лучшие из афер оказываются эффективны, потому что их жертва не понимает не только того, что делает мошенник (в данном случае, распространитель фейковых новостей), но и того, что делает она сама.

ФК: О чем вы никогда не думали?

М.А.: Об этом вопросе :)

свобода воли дмитрия волкова

рецензия Артёма Беседина на книгу Дмитрия Волкова «Свобода воли. Иллюзия или возможность», иллюстрации Анны Ромашовой, Марины Миталевой и Константина Мирского

Недавно вышедшая книга Дмитрия Борисовича Волкова «Свобода воли. Иллюзия или возможность»¹ посвящена вечной философской проблеме. Говоря это, я не имею в виду, что свобода воли — это проклятая тема, по которой никогда не будет сказано ничего нового и обсуждение которой представляет собой вечное повторение одних и тех же аргументов. Наоборот, я имею в виду, что проблема свободы воли такова, что философствование о ней не нуждается ни в каком дополнительном оправдании. Тем более не нуждается в обосновании актуальности выбранной темы (позвольте использовать такое формальное выражение) тот философ, который встает на защиту свободы. Ведь угроз ей существует великое множество; некоторые из них наш автор весьма красочно описывает во Введении книги, некоторые только перечисляет. В конце концов, все эти угрозы для свободы воли должны быть устранены: «Итогом книги, — как пишет Волков, — является доказательство возможности свободы и моральной ответственности, то есть вывод о том, что события нашей жизни — не просто ирония судьбы» (с. 31).

Книга состоит из трех глав, и такая ее структура может быть объяснена по-разному. Сам автор привязывает их к трем главным происходящим из философии опасностям, угрожающим свободе воли: физикализму, детерминизму и событийному каузализму. В ответ на эти угрозы Волков предлагает собственные теории:

в первой главе — ментальной каузальности, во второй — свободы воли, в третьей — тождества личности. В каждом из этих разделов нейтрализуется одна из угроз. Однако уже из перечисления тем, которым посвящены главы, видно, что собственно свободе воли посвящена только вторая глава, а первая и третья представляют собой своего рода обрамление — и весьма богатое — для главной темы книги. Выбор двух других тем, конечно, не случаен: анализ того, как я могу действовать свободно, предполагает исследование того, как вообще возможно действие, и того, кем является действующий и, что немаловажно для автора книги, несущий ответственность за свои действия агент. Таким образом, совместное рассмотрение тем ментальной каузальности, свободы воли и тождества личности представляется верным шагом.

Как утверждает сам автор, в книге используется «комплекс методов аналитической философии» (с. 31), но среди них особенно выделяется один — метод мысленных экспериментов, или «насосов для интуиции» (*intuition pumps*), как их называет Дэниел Деннет. Автор книги придает особое значение этому методу: в каждой главе есть по крайней мере один авторский мысленный эксперимент, служащий для подтверждения выводов. Использование таких инструментов имеет явные положительные стороны: мысленные эксперименты наглядны, кратки, убедительны; в отличие от длинных и формализованных аргументов они понятны читателям, не являющимся профессиональными философами. Но нужно упомянуть и их недостатки: «Эти инструменты мышления, — отмечает

1. См.: Волков Д. Свобода воли. Иллюзия или возможность. М.: Карьера Пресс, 2018. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.

Деннет, — редко устанавливают некоторую *определенную* позицию — твердую “аксиому” будущего исследования, но скорее предлагают стóящую *кандидатуру* на определенную позицию, правдоподобное ограничение будущего исследования, которая сама может быть пересмотрена или полностью отброшена, если кто-то сможет показать, почему с ней нужно так поступить» [Dennett 2013, 13]. Таким образом, главное применение мысленных экспериментов — негативное: они нужны для сужения области исследования, отбрасывания неудачных решений. Однако Волков использует метод мысленных экспериментов для подтверждения своих выводов. Ввиду этого можно заключить, что «решения», предлагаемые автором, — это лишь рабочие гипотезы, основания для принятия которых у нас есть только до тех пор, пока у нас нет лучших вариантов. Разумеется, автор может возразить, что бремя поиска таких решений лежит на его критиках, что, безусловно, верно; но один важный вывод из этого обсуждения методологии мысленных экспериментов можно сделать: по-видимому, этот метод не может гарантировать достижения автором заявленной цели — *доказательства* возможности свободы воли и моральной ответственности.

ВОЗРАЖЕНИЕ К АРГУМЕНТУ «БИБЛИОТЕКА ПЕРВЫХ ИЗДАНИЙ»

В первой главе книги Волков стремится примирить тезис о каузальной эффективности ментальных свойств с тезисом физикализма. Главным его аргументом в этом разделе является мысленный эксперимент «Библиотека первых изданий»: этот аргумент должен показать, что высокопорядковые свойства могут быть каузально эффективны, и при этом их каузальная действенность не может быть редуцирована к каузальной действенности фундаментальных свойств. Поскольку я собираюсь критиковать этот аргумент, я позволю себе привести развернутую цитату с его изложением:

«Представим, что в Марракеше живет старый библиотекарь, который посвятил свою жизнь коллекционированию древних философских книг. <...> Библиотекарь знает историю каждой философской книги

в мире и может датировать абсолютно любую работу. Поэтому в его библиотеке нет ни одного произведения, которое было бы не первым изданием. К этому вопросу он относится особенно щепетильно. И вот в его день рождения на его столе оказываются две совершенно одинаковые книги. Это — отсутствующее в его коллекции произведение, подарок от его друга, коллекционера из Рабата. Книги абсолютно идентичны. Это — полные физические дубликаты. Увидев подарок, старый библиотекарь улыбается, внимательно их рассматривает, а потом одну книгу ставит на библиотечную полку, а другую требует отослать своему знакомому обратно в Рабат. Как объяснить такое странное поведение — ведь библиотекарь собирает *все* первые издания философских книг? <...> Я считаю, что это объяснение — каузальное. Оно выявляет причину различной траектории книг. <...> Книги являются физическими объектами. У них есть физические свойства. И они могли бы выступать носителями каузальных закономерностей. Но в предложенном мной случае они не имеют каузальной эффективности. Дело в том, что книги, по условиям эксперимента, являются физическими двойниками, то есть в физическом отношении ничем не отличаются друг от друга. И тем не менее они оказываются в разных местах: одна — в Марракеше, а другая — в Рабате. Причиной различий их траекторий служит не какое-то их физическое свойство, а каузальная история, свойство “быть первым изданием философского трактата” или, что более точно, реляционное отношение между конкретным экземпляром книги, ее местонахождением и воспоминаниями библиотекаря. <...> Это реляционное свойство в данной интерпретации каузально действенно» (с. 119–121).

Мое возражение состоит в том, что этот аргумент ведет его автора к принятию локального интеракционизма — теории, которую он критикует (с. 66–75). Локальный интеракционизм может быть охарактеризован следующим набором тезисов: (а) ментальные состояния существуют; (б) ментальные состояния каузально эффективны, то есть влияют на поведение; (в) ментальные состояния локально не супервентны на физических. Эти положения в целом совпадают с характеристикой



локального интеракционизма, которую дает Волков на страницах 56–57. Автор книги согласен с тезисами (а) и (б), осталось показать, что аргумент «Библиотека первых изданий ведет автора к принятию тезиса (в)». Кратко это можно сделать таким образом: свойство «быть первым изданием» было бы локально супервентно на физических свойствах книги-оригинала, если бы воспроизведение всех ее физических свойств гарантировало и воспроизведение свойства «быть первым изданием»; но это не так по условиям мысленного эксперимента: книга-подделка физически неотличима от оригинала. На такую краткую формулировку моего возражения быстро найдется ответ в приведенной цитате: «быть первым изданием» — это реляционное свойство, отношение между (i) физическими свойствами книги, (ii) ее местоположением и (iii) воспоминаниями библиотекаря. Если мы воспроизведем все это, то, очевидно, будет воспроизведено и свойство «быть первым изданием». Чтобы обосновать правомерность своего возражения, я попытаюсь показать, что релят (iii) неважен для вывода Волкова, а воспроизведение

одних только (i) и (ii) ведет к (в).

Для этого нам нужно поэкспериментировать с самим этим мысленным экспериментом: «покрутить ручки», «попереключать тумблеры». Деннет, рассматривающий мысленные эксперименты как своего рода механизмы, использует подобные метафоры, говоря об исследовании свойств мысленных экспериментов: чтобы понять, как устроен аргумент, нужно понять, из каких частей он состоит, и то, какую роль каждая из них играет. Подобные манипуляции с конкретным мысленным экспериментом могут показать, что он ведет вовсе не к тому выводу, на котором настаивает автор аргумента, и именно при помощи таких манипуляций Волков критикует четырехступенчатый аргумент Перебума (с. 201–212). Если сам автор использует такой метод для критики другого мысленного эксперимента, то это позволено и мне.

Сначала попытаемся разобраться, какие параметры важны для этого мысленного эксперимента. Например, то, что библиотекарь живет именно в Марракеше, очевидно, несущественно. Важны, по-видимому, следую-

щие условия: (1) в момент t существуют две книги — A и B , и, соответственно, они занимают разные места; (2) A и B имеют разную каузальную историю: A — это первое издание, а B — это подделка; (3) в момент t A и B физически идентичны; (4) в момент t существует библиотекарь, который знает историю каждой книги. Давайте протестируем условие (1): важно ли, что существует именно две книги и что они занимают разные места? Не достаточно ли будет одной? По-видимому, это условие не является обязательным. Предположим, что (1') в момент t существует только книга A . Тогда к тому выводу, к которому приходит автор мысленного эксперимента, можно было бы прийти, приняв такую посылку: (продолжение 1') вместо книги A могла бы существовать книга B ; при этом должны приниматься условия (2) и (3). Я хочу обратить внимание также на то, что для аргумента безразлично, прием ли мы тезис (1') или (1'')

1') в момент t существует только книга A , вместо книги A могла бы существовать книга B ;

1'') в момент t существует только книга B , вместо книги B могла бы существовать книга A .

Применим излюбленный прием философов, работающих с мысленными экспериментами: сконструируем пару возможных миров. Пусть мир W_A будет таким, что в нем удовлетворяется условие (1'), а мир W_B — таким, что в нем верно (1''). В W_A и в W_B удовлетворяются условия (2) и (4). Условие (3) при этом также следует модифицировать. Изначально оно касалось книг A и B , существующих в одном мире. (3') тогда будет гласить, что в момент² t A и B существуют в разных мирах и являются физическими двойниками. Поясню, что это означает: в W_A библиотекарь получает только книгу A и, поскольку он знает, что это оригинал, оставляет ее себе. При этом, если бы он получил книгу B , которая была бы физически идентичной A , он не оставил бы ее

себе. В мире W_B все наоборот.

Перейдем к условию (4): нужен ли библиотекарь со своими воспоминаниями? Анализ Волковым свойства «быть первым изданием», который предполагает существование библиотекаря, мне кажется не вполне удовлетворительным. Разве для реализации свойства «быть первым изданием» должен существовать кто-то, кто знает, что это — первое издание? Разве в случае гибели всех разумных существ книга A не останется первым изданием, а книга B — подделкой? Эпистемическое условие, которое выдвигает автор, представляется слишком жестким. Однако, не желая отказываться от него полностью, я предлагаю переформулировать его так:

книга X является первым изданием при соблюдении следующего условия: (Э) если бы существовало некоторое разумное существо и если бы оно знало всю историю этой книги, то оно знало бы и то, что X ... (далее перечисляются исторические условия оригинальности книги X).

Если в данном случае трактовать знание как истинное убеждение, то это условие будет не только необходимым, но и достаточным для того, чтобы книга X была первым изданием. Таким образом, предположение существования библиотекаря также не является необходимым для мысленного эксперимента. Далее мы можем модифицировать условие (4) в (4')

(4') в момент t соблюдается (Э); разумного существа (библиотекаря), упоминаемого в (Э) в действительности нет.

Таким образом, показано, что релят (iii) неважен для реализации свойства «быть первым изданием».

Сконструируем возможные миры W'_A и W'_B , заменив в описаниях миров W_A и W_B условие (4) на условие (4'). В обоих этих мирах в момент t библиотекаря нет⁵. Допустим, что незадолго до t он умер от старости.

2. Момент времени t должен определяться относительно пространственно-временной структуры конкретного мира: $t(W_A)$ в W_A и $t(W_B)$ в W_B . Книга A в момент $t(W_A)$ в W_A является физическим двойником книги B в момент $t(W_B)$ в W_B . Для простоты далее я не буду приводить подобный анализ для каждого упоминания момента времени, хотя в каждом случае он подразумевается.

5. Для обоих миров в $t(W'_A)$ и $t(W'_B)$, соответственно, верно, что соблюдается (Э) и что библиотекарь — разумное существо, упоминаемое в (Э), — отсутствует.

При этом в W_A' и W_B' соблюдается (Э). Каким будет мир W_A' ? В этом мире существует только книга A — первое издание. В момент времени t она попадает в кабинет библиотекаря, которого в момент t уже нет. При этом верно, что, если бы библиотекарь был жив, то он знал бы, что перед ним первое издание, и он оставил бы его себе. В мире W_B' существует только книга B — подделка. В момент t она попадает в кабинет библиотекаря; и если бы библиотекарь был жив, то он знал бы, что перед ним подделка, и он не оставил бы ее себе.

Предположим, что в момент t регионы миров W_A' и W_B' , в которых находятся книги A и B , не отличаются также и другими физическими свойствами⁴. Пусть это будут достаточно большие регионы. Скажем, наша галактика и ее двойник. Тогда эти регионы в W_A' и W_B' в момент t будут полностью физически идентичны. Это означает также и то, что местоположения книг относительно других частей этих регионов одинаково. (Можно возразить, что положение книг относительно других частей миров может быть различным. Да, это так, но для получения вывода относительно локальной супервентности нам достаточно принимать в расчет только некоторую часть мира.) Таким образом в мирах W_A' и W_B' имеются идентичные друг другу реляты (i) и (ii).

Однако, следуя логике мысленного эксперимента, мы должны признать, что некоторые высокоуровневые свойства, реализованные в этих частях двух возможных миров, будут различаться: книга A , существующая в W_A' в момент t , — это первое издание, а книга B , физически полностью идентичная A и существующая в W_B' в момент t , — это подделка. Будут ли различаться каузальные⁵ свойства A и B в двух возможных мирах? Да, будут. Книга A обладает таким свойством: в случае, если она окажется у библиотекаря, если таковой

существует, это станет причиной⁶ того, что он оставит ее себе. Для книги B верно следующее: в случае, если она окажется у библиотекаря, если таковой существует, это приведет к тому, что он *не* оставит ее себе. Таким образом, свойство «быть первым изданием» локально не супервентно на физических свойствах.

В ответ на это рассуждение Волков может попытаться показать, что его аргумент вовсе не ведет к локальному интеракционизму, и кажется, что этот путь наиболее перспективен. Различие между локальным интеракционизмом и теорией автора можно легко показать на примере сравнения миров W_A' и W_B' : в момент t они приходят к одному и тому же физическому состоянию, однако имеют разную каузальную историю; с точки зрения локального интеракционизма возможно, что у этих миров будет разное будущее; но Волков не может принять этот вывод и должен утверждать, что невозможно, чтобы у этих миров было разное будущее. Но это как раз и показывает, что в теории Волкова высокоуровневые свойства, наподобие свойства «быть первым изданием», не несут никакого каузального различия, а значит, они каузально нерелевантны! Таким образом, автор должен либо принять локальный интеракционизм, либо признать, что мысленный эксперимент «Библиотека первых изданий» не ведет к тому выводу, на котором он сам настаивает.

ВОЗРАЖЕНИЕ К КОНЦЕПЦИИ ТОЖДЕСТВА ЛИЧНОСТИ ВОЛКОВА

Мое следующее возражение будет гораздо лаконичнее. Автор книги защищает неклассическую теорию тождества личности — нарративный подход. Перед тем как приступить к изложению этой теории, он разворачивает против трех классических подходов — психоло-

4. Регион^A в $t(W_A')$ в W_A' является физическим двойником региона^B в момент $t(W_B')$ в W_B' .

5. Под каузальными свойствами я понимаю каузально релевантные свойства, то есть, приблизительно, такие свойства, которые не являются лишь коррелятами других свойств, а сами несут каузальное различие. Автор книги часто использует понятие каузальной эффективности свойств, но нигде не поясняет, что он имеет в виду. Полагаю, что мое понимание каузальной релевантности примерно соответствует понятию каузальной эффективности, используемому Волковым.

6. Для целей данной статьи можно считать, что некоторое событие является причиной другого события, если первое является необходимым условием наступления второго. Полагаю, что такое понимание причинности не было бы оспорено Волковым: ведь, защищая то, что ментальные события могут быть причинами, он не может утверждать, что причина — это всегда достаточное условие наступления действия.

гического, биологического и субстанциального — целую батарею аргументов, среди которых он приводит собственный мысленный эксперимент «Аргумент пяти трансплантаций» (с. 261–266). Критика классических подходов, приводимая автором, довольно сильна и может считаться достаточной для того, чтобы приступить к поискам лучшей теории. Таковой Волков считает нарративизм. В отличие от классических теорий нарративизм не пытается ответить на вопрос о реидентификации личности и вместо этого отвечает на вопрос о ее характеристике (с. 299). Но из этого, очевидно, следует, что классические и нарративный подходы занимают разными проблемами, и их нельзя сравнивать. Отказ от классических подходов на основании того, что они не могут решить одну проблему, в пользу нарративного подхода, который вместо нее решает совсем другую проблему, представляется методологически ошибочным. Прежде чем делать это, возможно, стоило бы показать, что проблема реидентификации личности вообще нерешаема, например, доказав, что классические подходы исчерпывают все возможные решения и что все они неудовлетворительны. Но, разумеется, этого автор не обязан был делать. Гораздо более существенным недостатком представляется другое: перед тем, как принимать нарративный подход, необходимо было проанализировать другие варианты ответа на вопрос о характеристике личности; например, выяснить, не содержится ли решение этой проблемы в классических теориях. И если бы таких решений не нашлось, или они оказались бы неудачными, можно было бы остановиться на нарративном подходе как на лучшем варианте решения проблемы характеристики. Но поскольку этого не делается, у нас не обнаруживается никаких оснований принимать нарративную концепцию вслед за автором.

ВОЗРАЖЕНИЕ К ЗАКЛЮЧЕНИЮ

Приведенные выше возражения не относятся к теме, которую автор считает главной для своей работы, — теме свободы воли. И я должен признать, что во второй главе у меня нет существенных упреков, чего нельзя сказать о взглядах Волкова на свободу воли и ответ-

ственность в целом. Виною всему Заключение книги. В этом коротком разделе (с. 338–352) автор рассуждает о том, какой подход к ответственности лучше всего согласуется с его теорией: ретрибутивизм или консеквенциализм? И его вывод практически обесценивает все его рассуждения на предшествующих страницах: он отдает предпочтение консеквенциализму. Дело в том, что Волков бросает значительные усилия на опровержение аргумента манипуляции Перебума (с. 201–212) в пользу несовместимости детерминизма и моральной ответственности (с. 195 и след.). Перебум критикует моральную ответственность в определенном смысле. «Вот этот смысл: агент ответственен за действие, когда оно относится к нему так, что он заслуживает порицания, если понимает его моральную неправоту, и заслуживает уважения или, быть может, похвалы, если понимает его моральную правоту. Заслуженность, о которой здесь идет речь, является базовой в том смысле, что агент морально ответственен, то есть заслуживает порицания или уважения, просто потому, что совершил действие (при условии восприимчивости к его моральному статусу), а не в силу последствий этого действия или существующих моральных конвенций» [Пербум 2016, 60]. Волков приводит эту цитату на странице 195. Перебум подчеркивает, что предметом его критики является не консеквенциалистская концепция ответственности; более того, он считает, что такой вид ответственности совместим с детерминизмом [Пербум 2016, 82–96]. Если автор книги защищает ответственность в этом смысле, то зачем он ломится в открытую дверь и спорит с Перебумом? Получается, что этот спор представляет, скорее, спортивный интерес: Волков показывает, что аргумент Перебума плох, однако не оспаривает его главных выводов. То же можно сказать и о цели, поставленной во Введении: показать совместимость детерминизма и возможности альтернативных действий. Показано, что они совместимы, но это не имеет никакого значения, ведь для приписывания ответственности в консеквенциалистском смысле это и не важно. Соответствующие выводы можно распространить и на понятие свободы: свобода в компатилистском смысле возможна, но она нам не нужна, ведь

для консеквенциалистской ответственности она не требуется, а какое у нее может быть другое применение, кроме как совершение ответственных поступков?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Чтобы охарактеризовать мое общее впечатление от книги Волкова, я воспользуюсь цитатой из «Энциклопедии философских наук». Гегель говорит об истине: «Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь» (§ 19). То же самое можно сказать и о свободе. Я предполагаю, что с моим духом и душой все в порядке, однако после прочтения книги моя грудь осталась на месте. Это впечатление могло бы быть другим, если бы не неожиданные замечания автора в конце книги. Хотя, возможно, само существование этой книги является лучшим доказательством человеческой свободы. Декарт считал, что ошибки — это результат злоупотребления свободной волей. Если приведенные мной выше возражения верны, то автор книги действительно доказывает, что воля человека свободна.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Dennett 2015 — Dennett D.C. Intuition Pumps and Other tools for thinking. New York: W. W. Norton & Company, 2015;
2. Перебум 2016 — Перебум Д. «Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли» // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 59–102.



МОЛОДОЙ ШОПЕНГАУЭР

рецензия Натальи Чепелевой на книгу Александра Саттара «Истоки и генезис философии Шопенгауэра»

В России книги о Шопенгауэре, к сожалению, публикуются крайне редко. Русскоязычных монографий о нем вероятно мало: на ум приходят разве что книга Б.Э. Быховского [Быховский 1975] и дискуссионный текст А.В. Гулыги и И.С. Андреевой [Гулыга, Андреева 2005]. Обе эти монографии могут считаться устаревшими. По-другому дело обстоит со статьями о Шопенгауэре: они публикуются регулярно, в том числе в рецензируемых журналах. Однако чаще всего о Шопенгауэре пишут этики и кантоведы, а не историки философии, специализирующиеся на Шопенгауэре.

Исключением стала недавняя книга Александра Саттара, выпускника кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ. В 2017 году он защитил в НИУ ВШЭ кандидатскую диссертацию «Генезис и истоки философии Артура Шопенгауэра», а в 2018 переработанный и дополненный текст диссертации был опубликован в виде книги «Истоки и генезис философии Шопенгауэра»¹.

Самое активное сообщество исследователей Шопенгауэра находится в Германии: на немецком языке каждый год публикуются качественные монографии об этом философе, например [Schubbe, Koblner 2018] и [Zimmer 2018]. Александр Саттар прекрасно знаком с новейшими разработками: в ходе работы над диссертацией он прошел две полугодовые стажировки в Центре исследования философии Шопенгауэра в городе

Майнц (с.8–9).

Книга Саттара выделяется оригинальным методом работы с литературными источниками: в своих исследованиях истоков и генезиса философии Шопенгауэра автор ссылается на многочисленные юношеские заметки философа, предлагая их собственный перевод. Анализируя выписки из библиотек, в которых молодой Шопенгауэр брал книги, Саттар высказывает смелые предположения о литературных увлечениях Шопенгауэра в разные периоды его раннего творчества. Автор стремится к научной достоверности и обоснованности суждений, подкрепляя свои тезисы объективными данными, при этом пространственные спекуляции в книге сведены к минимуму.

В данной рецензии я не буду пересказывать содержание работы Саттара. Вместо этого я перечислю основные достижения книги, а их я вижу немало. Прежде всего (и в этом состоял главный замысел работы), Саттар развенчивает стереотип о том, что философия Шопенгауэра возникла из синтеза учений Упанишад, Платона и Канта. В частности, Саттар уделяет внимание другим авторам, повлиявшим на философию Шопенгауэра, в числе которых Вакенродер, Шеллинг, Фихте, Шульце, Шлейермахер, Теннеман, Гете, Спиноза и др. При помощи анализа библиотечных выписок Саттар доказывает, что именно Шеллинг (с.51) был первым философским автором, с трудами которого познакомился Шопенгауэр. Также любопытно, что Саттар обнаруживает в диссертации Шопенгауэра прямые заимствования у Фихте (с.204), о котором сам Шопенгауэр писал: «он <...> говорил вещи, которые

1. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Прогресс-Традиция, 2018. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.

вызвали у меня желание приставить пистолет к его груди» [Шопенгауэр 1999–2001, с.49].

Отдельно следует сказать о том, что Саттар критически пересматривает роль Упанишад и Платона в формировании мировоззрения Шопенгауэра. В частности, он утверждает, что Шопенгауэр неверно понимал Платона (с.43–54), поскольку знал его философию в интерпретации Теннемана, а ключевые диалоги «Государство» и «Тимей» прочитал достаточно поздно. Одним из важнейших достижений книги я бы назвала подробное разъяснение того, что подразумевается под словом «Упанишад» в философии Шопенгауэра, — речь идет о своеобразном латинском переводе своеобразной коллекции текстов, переведенных на персидский группой суфиев и мистиков в XVII веке (с.222–225). Этот текст настолько далек от известного нам корпуса Упанишад, что Саттар избегает данного наименования, используя транскрипцию с персидского *Oupnek'hat*. Ранее на русском языке я не встречала сколько-нибудь подробного уточнения столь важной для исследований Шопенгауэра темы.

Еще одним важным достижением книги следует назвать выделение этапов развития философии Шопенгауэра, об эволюции которой в отечественных исследованиях упоминается редко. Саттар показывает, что ключевое для философии Шопенгауэра понятие «воля» в ранних манускриптах существенным образом отличается от известного нам термина из *opus magnum*. Саттар выделяет три ступени развития данного понятия: первая «воля» испытывала сильное влияние концепции воления, разработанной в немецком идеализме, вторая «воля» обогатилась пессимистическими интуициями прочитанного Шопенгауэром текста *Oupnek'hat*, а третья «воля» стала результатом новой интерпретации умопостигаемого характера, в связи с чем была деперсонализирована и названа кантианской вещью самой по себе (с.238).

Наконец, остановлюсь на еще одном достижении работы Саттара: в книге приведен подробный анализ центрального понятия ранней философии Шопенгауэра «лучшее сознание» (с.97–105, с.253). Ранее творчество Шопенгауэра прежде в России не исследовалось,

поэтому информацию о данном концепте на русском языке можно найти разве что в переводах зарубежных исследований, например, в книге Р. Сафрански «Шопенгауэр и бурные годы философии» [Сафрански 2014]. При этом надо учитывать, что на немецком языке эта книга была написана в 1988 году, а новейшие исследования философии Шопенгауэра на русский язык не переводятся. В своей книге Саттар не дает прямой дефиниции понятия «лучшее сознание», однако сообщает его характеристики: под властью эмпирического сознания человек лишен свободы, но «лучшее сознание» освобождает его от всего временного, обманчивого и неистинного. Оно проявляет себя в укорах совести, даря мгновения подлинной моральной жизни. «Лучшее сознание» носит функцию познания сверхчувственного, которую оно унаследовало от концепции сознания Фихте и Шеллинга, а также находится в прямой генетической связи с моральным законом Канта. Саттар показывает, что первая концепция воли появляется у Шопенгауэра в непосредственной связи с понятием «лучшее сознание», а «умопостигаемый характер» и «волю» в диссертации 1813 года следует понимать как его синонимы. Другим наследником «лучшего сознания» является знаменитое понятие шопенгауэровской эстетики «чистый субъект».

Помимо уже названных достижений, работа содержит еще одно неоспоримое достоинство: она побуждает к размышлениям. Наверное, наличие данной черты и отличает подлинно философские книги. В процессе анализа истоков и генезиса философии Шопенгауэра Саттар поднимает множество сопутствующих проблем, но оставляет их без решения, поскольку они выходят за рамки исследования. Например, в одном месте он обозначает проблемы теории идей — одного из самых темных мест шопенгауэровской философии, и оставляет комментарий: «Шопенгауэр и сам честно признавал, что решение этих и других связанных с понятием платоновских идей проблем ему неизвестно. Если оно неизвестно автору концепции, то тем сложнее разрешить ее парадоксы нам» (с.272).

Несмотря на свой во многом просветительский характер, книга не содержит разъяснений специфиче-

ских концептов Шопенгауэра, таких как «платоновская идея», «отрицание воли к жизни», «вещь сама по себе», «Нирвана», «закон достаточного основания», — Саттар предполагает, что читатель уже знаком со зрелой метафизикой мыслителя, о чем и пишет в заключении к своей работе (с.296). Книга отличается сложным языком и насыщенным содержанием, поэтому я бы не рекомендовала ее «всем интересующимся проблемами философии». Несмотря на то, что работа обладает бесспорной научной ценностью, для ее адекватного прочтения читатель должен достаточно хорошо ориентироваться в философии Шопенгауэра. Думаю, это свойство книги связано с тем, что она представляет собой переработанный текст кандидатской диссертации, изначально написанный специалистом для специалистов.

Книга могла бы послужить отличным стимулом для развития шопенгауэроведения в России, если бы не один существенный нюанс. К сожалению, если читатель данной рецензии захочет купить книгу Саттара, то он не сможет этого сделать, по крайней мере в ближайшее время: книга издана небольшим тиражом и не предназначена для продажи. Тем не менее оригинальный текст, а также автореферат диссертации «Генезис и истоки философии Артура Шопенгауэра» есть в открытом доступе на сайте НИУ ВШЭ.

Итак, в книге «Истоки и генезис философии Шопенгауэра» Александр Саттар доказывает, что основные догмы и положения системы Шопенгауэра во многом представляют собой синтез романтических интуиций с языком и концептуальным содержанием немецкой классической философии. На основании проделанной им работы Саттар предлагает «переосмыслить расхожие клише о Шопенгауэре как иррационалисте и неклассическом философе» (с.296). Продемонстрировав наличие тесной связи философии Шопенгауэра с интеллектуальным климатом Германии начала XIX века, Саттар опроверг множество необоснованных стереотипов об истоках идей мыслителя. «Если отнять у жизни немногие мгновения религии, искусства и чистой любви, что еще останется, кроме череды тривиальных мыслей?» (с.308) — в своей книге Саттар описывает

путь, пройденный Шопенгауэром от этого раннего афоризма к классическим постулатам труда «Мир как воля и представление».

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Schubbe, Koßler 2018 — Schubbe D., Koßler M. Schopenhauer-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018;
2. Zimmer 2018 — Zimmer R. Schopenhauer und die Folgen. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018;
3. Шопенгауэр 1999–2001 — Шопенгауэр А. Новые PARALIPOMENA // Пер. Ю.И. Айхенвальда, Н.В. Самсонова, С.И. Ершова, М.М. Рубинштейна и др. Под. ред. А.А. Чанышева / Сочинения в 6 тт. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, Республика, 1999–2001. Т.6. С.5–232;
4. Быховский 1975 — Быховский Б.Э. Шопенгауэр. Мыслители прошлого. М.: Мысль, 1975;
5. Гулыга, Андреева 2003 — Гулыга А.В., Андреева И.С. Шопенгауэр. М.: Молодая гвардия, 2003;
6. Сафрански 2014 — Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М.: Роузбэд Интерэक्टив, 2014.

пучины плоской теории материи

рецензия Антона Кузнецова на книгу Александра Ветушинского «Во имя материи. Критические и метафизические исследования», иллюстрации Натальи Викторовой и Александры Пивкиной

Рецензируемая книга Александра Ветушинского¹ — внушительный по задумке проект. Автор концентрируется на трех вопросах: что такое материализм? что такое материя? и какой сегодня должна быть онтология, чтобы в полной мере быть материалистической? (с. 13) В соответствии с этими тремя вопросами выстроена структура книги. Первые две части посвящены критическому обзору предшествующих концепций, последняя являет нам результаты т.н. производственно-ориентированного изучения онтологии (исходящего из представления о том, что изучить некую онтологию — значит ее построить).

Текст работы состоит из множества содержательных и методологических конфликтов, неточностей, которые вызваны диспропорцией между масштабом задач и относительно малым объемом книги (основной текст занимает 132 страницы). Так, чтобы ответить на вопросы «что такое материализм?» и «что такое материя?», предлагается провести историко-философское исследование, которое бы показало и зарождение этих понятий, и их эволюцию на протяжении *всей* истории философии (с. 10–11). Это исследование автору удалось уместить всего на 42 и 49 страницах соответственно. Список литературы не пронумерован, но, по моим подсчетам, всего было использовано 142 источника (на русском языке — 125, на английском — 17).

Из-за привлечения большого числа историко-фи-

лософских сюжетов экспертизу фактической стороны книги провести непросто². Но я все же рискну. Исследуемый материал ориентирован на триаду: античный материализм, механистический материализм Нового времени и диалектический материализм. Современные же материалисты представлены Жижеком, Мейясу, Харманом, Брассье, Джонстоном и некоторыми другими фигурами. Такой способ организации материала и такая выборка ничем особенно не мотивируются, кроме как замечанием, что исследование не претендует на всеохватность. Однако это ничуть не мешает автору высказываться обо *всей* истории философии и делать на этом основании далеко идущие выводы (с. 85, 91, 94, 114). Философски значимые рассуждения книги во многом опираются на анализ историко-философского материала, поэтому представленная ниже критика взглядов Ветушинского на историю материализма и термина «материя» не является с моей стороны просто занудством.

Относительно природы материализма главный вывод автора звучит так: материализм — отрицательная позиция, которая появляется в XVIII веке. Суть ее отрицательности, или негативности, в том, что содержание материалистической позиции исчерпывается борьбой сначала со спиритуализмом, потом с идеализмом, а затем — с обскурантизмом. По мнению автора, «современный материализм — это имя борьбы именно

1. Ветушинский А. Во имя материи: Критические и метафизические исследования. Пермь: Гиле Пресс, 2018. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.

2. Выражаю благодарность А. Юнусову, Д. Бугаю, Е. Логинову, В. Васильеву, П. Костылеву, А. Беседину и особенно А. Кротову за полезные комментарии.

с обскурантизмом, а не с чем-нибудь другим» (с. 57).

Этот вывод представляется несостоятельным сразу по нескольким причинам. В первую очередь, странной представляется дата появления материализма, из-за чего из числа материалистов оказываются исключены многие его представители. Так, например, получается, что древнегреческие материалисты не были материалистами, так как не боролись со спиритуализмом, идеализмом или обскурантизмом (во всяком случае, в современном смысле). На это замечание можно было бы попробовать возразить, что сами они себя материалистами не называли, но если следовать этой логике, то выходит, что и, например, расистов до XX века не существовало, так как сам этот термин появляется лишь в 30-е гг. прошлого столетия (см. [Fredrickson 2015, 1–2; Stuurman 2000]). Не исключено, что можно было бы показать, что древнегреческие материалисты являлись «материалистами» в некотором ином смысле, но в каком именно, и почему их материализм по самой своей природе должен признаваться отличным от материализма последующих веков — это остается решительно неясным.

Другая проблема связана с тем, что отрицательное определение и утверждение о негативной природе требуют очень веских оснований. Определение термина через его антоним обычно мало что говорит об определяемом, и в этом смысле определение материализма через простое противопоставление его другим позициям оказывается довольно бессодержательным. Такое определение было бы оправдано, если бы материализм действительно не имел никаких позитивных тезисов. Но такое утверждение представляется сомнительным: позитивных материалистических тезисов, кажется, было немало. Так, например, Ламетри доказывал зависимость мышления от тела через зависимость мышления от мозга, болезней, возраста и пищи и делал из этого вывод, что нет никакой бестелесной сущности, а душа представляет собой не что иное, как способность тела к мышлению. Именно французским материалистам мы во многом обязаны учением о душе как о способности тела, напрямую связанной с мозгом, которое затем легло в основание психологии. Но что это,

если не позитивная программа? В тексте автор обходит молчанием эти обстоятельства: позитивные тезисы материалистов просто игнорируются и не рассматриваются им⁵. Таким образом, негативное истолкование материализма остается необоснованным.

Третья причина связана с определением материализма XVIII века как борьбы со спиритуализмом. С опорой на цитаты автор показывает, что некоторые материалисты (хотя и не только материалисты: см., например, [Reinhold 1790, 286, 291]) противопоставляли материализм и спиритуализм. Однако само это противопоставление мало о чем говорит без понимания того, что представлял собой «спиритуализм» того времени, и здесь обнаруживается проблема. Дело в том, что термин «спиритуализм» в XVIII веке не обозначал определенной философской позиции или течения со своими сторонниками и текстами [Кротов 2017, 31–39]. Французский спиритуализм (известный в качестве эклектического спиритуализма) как течение оформляется лишь в XIX веке благодаря Виктору Кузену и Мен де Бирану. Затем он трансформируется Бергсоном. Спиритуализм (или спиритизм) как совокупность мистических представлений и практик тоже появляется в XIX столетии — благодаря деятельности сестер Фокс, Алана Кардека и других. Столетием же раньше этот термин обозначал либо философию, основанную на открытии непротяженности духа Декартом [Пристли 1968, 361] (хотя ни он, ни Лейбниц, ни другие философы того времени не называли себя спиритуалистами, а устойчивое отнесение их к этому учению произошло только в творчестве французских спиритуалистов XIX века), либо возвышенный настрой ума [Du Phanjas 1779, 13], либо приверженность клерикальным взглядам. В собрании сочинений Ламетри [Ламетри 1985] нет ни одного места, где он уточнял бы значение термина «спиритуализм», зато критика картезианских представлений в его сочинениях представлена в эксплицированном виде. В знаменитом произведении «Человек-машина»

5. По мнению Ветушинского, единственный материалист с позитивной программой — это Гольбах, и в книге даже излагаются некоторые его тезисы, но и они не получают достаточного раскрытия.

он только один раз пользуется этим термином для противопоставления его материализму, далее вообще о нем не вспоминая [Ламетри 1983, 177].

Использование термина «спиритуалист» представителями французского Просвещения, с одной стороны, было мотивировано попыткой замаскировать критику клерикалов и Церкви во избежание цензуры и преследований, а с другой — позволяло обозначать приверженцев картезианской философии с присущими им идеалистическими, а в основе своей дуалистическими взглядами, отражавшими теологические представления о природе души. Вот, например, цитата из Гольбаха: «Если в спиритуалистической системе мало логики и философии, то нельзя отрицать, что эта система является результатом очень глубокой политики, направленной на обеспечение интересов теологов» [Гольбах 1963, 157]. Для Гольбаха спиритуализм — «оплот теологии» [Гольбах 1963, 487], обскурантизм, средство политической борьбы и управления массами, которое берет свое начало еще с египетских времен. Политические и религиозные коннотации также можно подтвердить историей термина «спиритуалист». Считается, что он корнями восходит к Англии XVII века [Eisler R., Grunder K., Ritter J. et al. 1995, 1403–1404], где им обозначались религиозные секты того времени. Пожалуй, первым в философии этот термин использует Гоббс. В «Левиафане» он говорит о спиритуалистах, противопоставляя их темпоралистам⁴ [Hobbes 1651, 248]. Здесь спиритуалисты — это сторонники духовной власти. По всей видимости, термин переключивается на континент из Англии только в XVIII веке, так как активного его использования во Франции XVII века обнаружить не удастся, а вот влияние идей Гоббса и других представителей английской философии на философов французского Просвещения несомненно. Словом, в XVII веке «спиритуалисты» — это сторонники духовной власти, клерикалы, или же представители религиозных

сект, таких как квакеры. В XVIII веке материалисты расширяют значение термина: теперь он включает обскурантистов и сторонников тезиса о существовании ментальной субстанции. В этом смысле для французских материалистов к спиритуализму относилось все не-материалистическое. Другими словами, не материализм определялся в оппозиции к спиритуализму, а спиритуализм с самого начала определялся как оппозиция к мирской власти, официальной церкви (в случае христианских сект) и к материалистическим взглядам. По этой причине попытка определить материализм XVIII века через борьбу со спиритуализмом представляется мне крайне неудачной.

Уяснение этих обстоятельств подрывает авторское представление о негативной природе материализма и его историческом развитии как трех стадиях борьбы со спиритуализмом, идеализмом и обскурантизмом. Спиритуализм исчерпывается сочетанием идеалистических или дуалистических тезисов с клерикальным обскурантизмом (например, уже упомянутый Гольбах критикует спиритуализм за обскурантизм). Получается, с самого начала материализму были присущи и борьба с идеализмом, и борьба с обскурантизмом. Поэтому определение материализма через спиритуализм в контексте данной работы и ее задач не проходит, а также образует неверную историческую перспективу развития материализма.

Когда же речь заходит об английском материализме, основная трудность заключается в предъявлении английского материализма как явления в истории философии, сопоставимого с материализмом французским. В первую очередь, дело касается неоднозначности самих терминов «английский материализм» или «английский материалист» применительно к английским философам XVII и XVIII столетий. Автор упоминает Толанда, Коллинза, Гартли и Пристли как ярких представителей английского материализма. Однако все четверо так или иначе придерживались деистических взглядов, которые формально несовместимы с материализмом. Более того только Пристли называл себя материалистом (скорее всего это было связано с его антиклерикальной позицией). Само объединение этих

4. Ср. с русским переводом: «Должен быть один верховный правитель, иначе необходимо возникают в государстве мятеж и гражданская война между церковью и государством, между приверженцами духовной власти и приверженцами мирской власти» [Гоббс 1991, 359].

философов в одну группу выглядит искусственным. Так, Толанд и Коллинз были значительно старше и входили в созданный последним кружок вольнодумцев. Поэтому логичнее было бы исследовать деятельность этого кружка, членом которого, правда, трудно причислить к материалистам. Сама философская позиция Толанда представляет загадку для специалистов, ее нельзя однозначно куда-либо отнести. Коллинза же можно охарактеризовать как полемиста из-за переписки Кларком, и он более-менее встраивается в авторские представления о борьбе, но был ли он материалистом — большой вопрос. Вольнодумцев в целом объединяли скорее не материалистические взгляды, а антиклерикальный настрой и натурализм. В этом плане Пристли и Гартли корректнее называть натуралистами, а не материалистами. Безусловно, для материализма характерен натуралистический настрой, но последнее не имплицитно первое. В поддержку сказанного можно отметить, что, например, историки британской философии Коплстон [Copleston 1964] и Браун [Brown 2012] вообще не используют термина «английский материализм», как и производных «британский (английский) материалист». Также нельзя найти словарные статьи по запросу «британский (или английский) материализм», тогда как по «французский материализм» — легко. Устойчивое и систематическое употребление терминов «английские материалисты» и «английский материализм» имеет место только в советской традиции истории философии⁵ и за пределами Отечества почти не используется специалистами⁶. Наша традиция, вероятно, восходит к одному месту из Маркса и Энгельса [Маркс, Энгельс 1955, 140, 142]⁷. Для последних львиная доля английских философов оказалась материалистами, одни из которых не понимали, что являются материалистами, как Дунс,

Ф. Бэкон и Гоббс, тогда как другие, сознавая это, прикрывались деизмом, чтобы скрыть свою материалистическую позицию, — как Коллинз и др. Для Маркса и Энгельса все философы, разделявшие антиклерикальный настрой и не принявшие картезианской философии, были материалистами. Слабые стороны такой аргументации очевидны и еще сильнее подчеркивают проблематичность понятия английского материализма.

Отсюда ясно, почему неверен и тезис о том, что в XIX веке спиритуализм каким-то образом принципиально меняется, превращаясь в идеализм, а материализм становится борьбой с последним. Дело, впрочем, осложняется тем, что, как и в случае со спиритуализмом, термин «идеализм» не получает в книге Ветушинского никакого определения (а между тем дать достойное определение идеализма — нетривиальная задача), и это вновь приводит к тому, что одно непонятное (материализм) определяется через другое (идеализм). «Превращение» же спиритуализма в идеализм можно объяснить проще. Автор переходит к рассмотрению немецкой философии, для которой термин «спиритуализм» просто был не характерен, немецкие философы традиционно использовали термин «идеализм». То есть это не превращение, а просто особенность национальной философской терминологии. Народившийся же спиритуализм XIX века борется уже не с материализмом, а с позитивизмом [Eisler R., Grunder K., Ritter J. et al. 1995, 1404]. Дабы противостоять идеализму, материализм в изложении Ветушинского становится диалектическим, хотя ясно, что в XIX веке было много авторов, чей материализм можно назвать скорее механистическим⁸. Опять же, прилагательные «механистический» и «диалектический» указывают на разницу в позитивных тезисах, о которых в книге нет речи. Весьма неожиданными выглядят утверждения, что ди-

5. Здесь большое значение сыграло издание трех томов «Английские материалисты XVIII в.» под редакцией Б.В. Мееровского [Мееровский 1967–8] и его вводная статья к первому тому [Мееровский 1967, 5–50].

6. Справедливости ради, надо отметить, что у Ланге встречается такая терминология, но общей картины это не меняет [Lange 1873, 294, 297, 301].

7. Развитие этой темы см. в [Маркс, Энгельс 1962, 299, 310].

8. В этом смысле неслучайным выглядит негодование Шопенгауэра: «И наконец совершенно такой же характер носит вновь вытщенный на свет именно теперь, в середине XIX века, грубый материализм, который по невежеству мнит себя оригинальным» [Шопенгауэр 1995, 249].

алектический материализм привел к «победе» материализма и что материализм стал позицией по умолчанию в науке и университетах (с. 57–58). Кажется, что это просто фактически неверно⁹; но даже если это допустить, непонятно, на каком основании приписывать эту заслугу именно диалектическому материализму. Не исключено, что *сейчас* материализм — это позиция по умолчанию в науке (что бы это ни значило), но необходимо исследование, которое могло бы это подтвердить и показать, что к такому положению дел привел именно диалектический материализм.

Выдвигаемый далее автором тезис «современный материализм есть лишь борьба с обскурантизмом» также представляется неясным. Если кто и боролся с обскурантизмом, так это философы XVIII века! Автор неожиданно объявляет обскурантизм теорией, хотя из текста — например, из того места, где автор отмечает, что «современный обскурантизм, как я считаю, это общее имя для тео-, гео- и антропоцентризма» (с. 59) — становится ясно, что обскурантизм вовсе не является теорией, а скорее представляет собой общий подход или неявную установку, которую приписывают оппонентам. Это существенно отличает его от спиритуализма и идеализма XIX века и приводит к нарушению правил классификации: такое искусственное понимание обскурантизма нарушает авторскую методологию, потому что обскурантизм представлен автором в качестве некоей позитивной установки по спекулятивным основаниям, а идеализм и спиритуализм — по историческим. Антитеоцентризм — главное, как считает Ветушинский, кредо материализма — это не атеизм, но отрицание существования единого объяснительного принципа. Почему? Потому что так сказал Бадью (с. 41–42). Как тогда быть с другими центризмами? Кажется, что любой центризм может быть объявлен следованием некоему универсальному принципу или положению. Но тогда теоцентризм — «всеядная» позиция, и отличия

теоцентризма от других центризов испаряются, а приставка «тео-» перестает играть какую-либо роль. На лицо размывание значения термина «теоцентризм».

По мысли Ветушинского, как представляется, его повествование должно привести читателя к выводу, что современный материализм — это уже и не материализм вовсе, потому что в нем полно скрытых теологических допущений. Однако это предполагает неявное использование некоторого *позитивного* понятия материализма. Нельзя не заметить и того, что для такого утверждения надо было бы показать, что все материалисты действительно придерживаются представления о наличии какого-то единого объяснительного принципа, а этого в тексте нет.

Во второй части автор пытается разобраться с понятием «материя». Если в первой историческое рассмотрение материализма было хронологическим, то во второй части каждая глава посвящена отдельной теме, которая представляется через призму *всей* истории. Это исследование открывает парадоксальный тезис: материя для материализма не нужна, а материалисты в этом вопросе попросту должны ориентироваться на то, что о материи говорит наука, потому что именно она и призвана это делать (с. 61). Но в конечном счете термин «материя», считает автор, вообще не обозначает что-то реальное. Почему? Потому что, перечисляя материальные свойства, мы указываем не на материю, а на конкретные свойства или на конкретные объекты, являющиеся материальными. Тем не менее, отрицая реальность материи, автор признает, что она является идеей, концептуализацией. И главный вопрос заключается в том, концептуализацией чего именно является материя.

Ветушинский утверждает, что в истории философии было только четыре типа теорий материи, и они исчерпывают список возможных: «1) Бог плюс Материя (условно говоря, платонизм), 2) Материя минус Бог (условно говоря, атомизм), 3) Материя = Бог (условно говоря, стоицизм), 4) Бог минус Материя (условно говоря, гностицизм)» (с. 85). Проблема такой классификации в том, что она сказывается не о типах теорий материи, а о типах онтологий. И в этом качестве она тоже

9. Например, дискуссия между Павловым и Шеррингтоном была невозможна, если бы оба они были материалистами. Многие ученые рубежа XIX–XX вв. не были материалистами. Для них материализм не был позицией по умолчанию.

неполна: в стороне остаются нематериалистические онтологии без Бога, а также онтологии, исключают материю, и Бога, вроде солипсизма или нейтрального монизма. Из-за отсутствия определений неясно, что именно тут имеется в виду под «Богом» и «материей». Кажется, что Бог трактуется расширительно, метафорически, но границы такого расширения настолько размыты, что позволяют включить в это понятие практически все, что угодно, ведь одно нечто всегда чуточку похоже на другое. Утверждать же, например, что у Платона была теория материи — очень большая натяжка. И это методологически противоречит тому, как автор работает с материализмом, отсчитывая его историю от XVIII века.

Ни одна из этих древних традиций не разобрана хоть сколько-то полно. Например, христианство передается через несколько цитат из Филона Александрийского (который, замечу, был иудеем, а не христианином), Василия Великого и Иоанна Дамаскина, из которых автор делает выводы, что «христиане настаивали, 1) что Бог сотворил мир и сотворил материю; 2) что выше Бога нет никого и ничего; 3) что материя хотя и является причиной страданий и зла, тем не менее сама по себе является благом; 4) что мир был сотворен и будет уничтожен (в смысле обновлен)» (с.83). С оговорками можно принять пункты 1), 2) и 4), но пункт 3), насколько я знаю, не соответствует христианской догматике. В целом приведенные цитаты не дают оснований для таких выводов. Непонятно и то, чем мотивирован выбор именно этих авторов. Если близостью к неоплатоникам, от которых автор переходит к христианству, то Филон Александрийский жил гораздо раньше (ок. 25 г. до н. э. — ок. 50 г. н. э.), а Иоанн Дамаскин (676–749 г. н.э.) — позже; только Василий Великий (330–379 г. н.э.), возможно, попадает в нужное время. Видимо, дело не в близости: если бы оно было в ней, то куда более уместно выглядело бы появление в тексте упоминания Оригена, главного неоплатоника в ранней церкви.

Картографируя поле, Ветушинский приступает к изложению своего подхода. Материя — не Бог, не мышление. Ее обнаружение — это обнаружение глубоко чуждого в себе и в самом мире; того, что мир

не только не принадлежит человеку, но и непрозрачен для него. Поэтому вскрытие материальности окружающего мира, а особенно мира представлений, — это объективирование, которое делает нас чужими для самих себя, а значит, не раскрывает в нас того, кем мы являемся. Из этого автор выводит свое представление о «материи» как имени «предельно иного, чуждого, чужеродного и инородного, или <...> *чуже-странного*» (с. 106). Материя как чуже-странное — это не-конце туалное представление о материи, это теория не-материи, потому что в такой теории не используется термин «материя». Материя концептуализирует нечто не-концептуализируемое, а именно чуже-странное, но сама по себе не является некоторой безусловной реальностью. Из-за непонимания этого обстоятельства материализм никогда не был настоящим материализмом.

На мой взгляд, это рассуждение не лишено оснований. Как мне кажется, общая идея такова, что само понятие материи не является чем-то безусловным, а представляет собой некоторую концептуализацию, то есть уже опосредованно. Если же опереться на не-концептуальное понятие материи, т.е. понятие чуже-странного, то здесь-то и можно будет начать настоящее исследование материи. Проблема только в том, как показать, что некоторое понятие является не-концептуальным. Именно с ней и сталкивается автор, на словах утверждая не-концептуальный статус чуже-странного. Иначе говоря, понятие чуже-странного как не-концептуального вводится *ad hoc*. При этом теория материи как чуже-странного — это теория материи *для нас*, теория, строящаяся из перспективы субъекта. Но этим теория материи не ограничивается, поскольку материя может полностью утратить связь с любым субъектом, но при этом не утратить своего значения. Из этой перспективы и стоит говорить о теории материи. Этот парадоксальный вывод нуждается в пояснении, поскольку возникает подозрение, что речь о материи идет как об абсолютной реальности, не привязанной ни к какому субъекту. Но автор сам критикует это представление (с. 107–108). Что же тогда имеется в виду?

Для прояснения этого надо обратить внимание

на вводимые автором определения основных терминов исследования, суммируемые уже в третьей части работы. Материя — чуже-странное в себе. Материальность — чуже-странное для нас. Материализм — это имя специфической философской борьбы. Материалистичность — это просто следование заявленным материализмом требованиям (с. 113). Реальность — это вещьность (с. 114). Задаваемые этими определениями различия якобы позволяют говорить о материалистической теории материи с материализмом и о материалистической теории материи без материализма. Но с этим возникают проблемы, потому что определение материалистичности содержит в себе термин «материализм». Выполним для наглядности подстановку.

(1) Материалистическая теория материи без материализма — это теория материи, следующая заявленным материализмом требованиям, без материализма. (2) Материализм — это имя специфической философской борьбы. (3) Следовательно, материалистическая теория материи без материализма — это теория материи, следующая требованию специфической философской борьбы, но без специфической философской борьбы. Видимо, предвидя связанные с этим трудности, автор говорит, что есть требования материализма помимо специфической философской борьбы. Но в таком случае имеет место эквивокация, то есть использование одного и того же термина в разных значениях, которая ведет к более сильному заключению, что материализм заключает в себе что-то помимо специфической философской борьбы. А это прямо противоречит выводам автора в первой части.

Сделанные различия ведут автора к вопросу: что существует в подлинном смысле слова? На взгляд автора, в истории философии было *только* четыре типа ответов на этот вопрос, которым соответствуют четыре онтологических схематизма. (1) Парменидовский ответ: есть Бытие, или Целое, всего остального нет, так как оно не необходимо. Здесь схематизм — восхождение. Сюда попадают религиозные и мистические онтологии. (2) Атомистический ответ: есть атомы, основа, из которой все образуется. Поэтому тут схематизм — нисхождение. Сюда попадают физикализм и

натурализм. (3) Корреляционистский ответ, который не представляет собой в прямом смысле ответа, а говорит, что мерой онтологии является субъект, который и устанавливает онтологические границы. Крайнее проявление его — это солипсизм. (4) Ответ с позиции объектно-ориентированной философии. В отличие от корреляционизма, здесь онтология не строится с оглядкой на субъекта, а в отличие от первых двух типов ответов тут нет никакой иерархии объектов, поэтому онтология здесь плоская — все объекты равнозначны и независимы друг от друга. Такое внимание к объектам мотивировано отказом от эпистемологии в пользу поиска ответа на вопрос «что есть объект?».

Представления объектно-ориентированной онтологии вызывают много вопросов. В самом тексте отказ от эпистемологии выглядит волюнтаристским. Разве не опосредовано понятие «объект» познающим субъектом, разве имею я некоторое чистое, абсолютно свободное от меня понятие объекта? Значит ли это, что у нас есть некоторое внеопытное понятие объектов, или разрыв с эпистемологией означает не это? Здесь возникает неприятная дилемма, поскольку внеопытное понятие объекта нам недоступно (это, надеюсь, трюизм), а если разрыв с эпистемологией не подразумевает постулирования внеопытного понятия объекта, тогда объектно-ориентированная онтология не уходит от корреляционизма. Именно за непоследовательное преодоление корреляционизма автор и критикует представителей объектно-ориентированной философии, не отказываясь от ее основных положений.

В частности, он поддерживает идею, что «реальность — это лишь имя для множества объектов, независимых и прихотливых, которые входят друг с другом в различные отношения, порождают новые объекты, сохраняют, а иногда и уничтожают друг друга» (с. 120). Но если, согласно объектно-ориентированной философии, объекты *независимы* друг от друга, то они по определению *не могут* уничтожать друг друга и состоять в разных отношениях. Такое представление об объектах противоречиво. Тезис равнозначности и автономности объектов, защищаемый автором, сомнителен, поскольку непонятно, как он сочетается с тем,

что между объектами есть связи и отношения, вроде отношения части и целого. А наличие таких связей и отношений автор признает вслед за представителями объектно-ориентированной философии, о чем говорит, например, цитата из А. Мол, где утверждается, что артерия «больше» человека из-за внимания к ней врача (с. 117). Но если между объектами есть некоторые связи и отношения, то объекты не автономны и между ними есть зависимости. А это — корреляционизм. Заявление же, что реальности артерии и человека находятся рядом с друг другом, противоречит авторскому тезису о наличии между объектами связей и отношений части и целого. Выход из ситуации, предлагаемый автором: «...в рамках объектно-ориентированной реалистической онтологии каждый объект — это одновременно 1) сам этот объект в его автономии и независимости по отношению к другим объектам, 2) целое, состоящее из частей (других автономных объектов), и 3) часть, из которой состоит какое-то целое (другой автономный объект)» (с. 118). Но тогда получаем следующее: объект одновременно 1) есть сам этот объект в его автономии и независимости по отношению к другим объектам; 2) определяется зависимостью между ним и другими объектами как целое и часть; и 3) определяется зависимостью между ним и другими объектами как часть и целое (поскольку он может быть частью множества целых). Кажется, что (1) противоречит (2) и (3). Возможное спасение здесь — (А) либо заявить, что отношения части и целого не говорят о зависимости; (В) либо утверждать, что (1), (2) и (3) мыслятся истинными не одновременно и не в одном и том же смысле, а должны быть рассмотрены с разных точек зрения и в разных контекстах. (А) мне представляется абсурдным; но (В) ведет к корреляционизму, потому что отношение независимости возникает и исчезает по воле субъекта.

В целом создается впечатление, что объектно-ориентированная философия похожа на свадебную игру, где участникам нельзя произносить слова «жених», «невеста» и «свадьба». Главное следствие из постулатов объектно-ориентированной философии заключается в том, что реальность — «это не-Все, она не полна и не завершена» (с. 119). Также к следствиям можно отне-



сти положения, что связи между объектами локальны, конечны, и не все объекты связаны со всеми. С одной стороны, эти положения выглядят тривиальными, а с другой — вновь намекают на то, что зависимости между объектами все-таки есть.

Далее автор заключает, что можно строить социоло-

гию без Общества, философию без Мира, а экологию — без Природы. И все потому, что не существует таких объектов, как Общество, Мир и Природа. В подкрепление своих слов автор, в частности, приводит цитату Т. Мортонa: «Я нигде не сталкиваюсь с Природой в моем феноменальном опыте. Я вижу кроликов, наблюдаю грозы, слышу, как мяукают кошки...» (с. 120). Помимо того, что здесь обнаруживается категориальная ошибка¹⁰, в этой цитате обнаруживается очевидный корреляционизм, связанный с опорой Мортонa на феноменальный опыт. Да и в целом, насколько мне известно, Мортон отвергает понятие природы не потому, что нет такого объекта.

Но отказаться от понятия материи нельзя, считает Ветушинский, потому что это концепт, а не объект (с. 120). Возникает, однако, вопрос, почему то же самое не может быть сказано об Обществе, Мире и Природе, а также, например, о Науке. Последней, к слову, «достается» во всех частях книги, и она, в противоречии с авторским подходом к онтологии объектов, представлена как некоторый единый однородный субъект, который захватил исследование материи, при том что в самой книге теориям материи в науке не посвящено ни одного параграфа.

Принимая основные постулаты объектно-ориентированной философии, Александр выявляет ее внутренний конфликт через анализ идей Хармана и Богоста. Харману не удается преодолеть корреляционизм, так как он впадает в догматизм: «существует все, что так или иначе дает о себе знать» (с. 123). Харман лишает объекты полной инаковости, чуждости, а значит — автономии, и утверждает, что они действительно таковы, какими мы их знаем. Это Александр называет «наивностью». На помощь приходит Богост, утверждающий плюрализм корреляционизмов: каждый объект образует свой собственный локус существования. Отсюда сле-

дует, что объекты принципиально чужды и закрыты. Открытие такой принципиальной чуждости объектов Александр называет «удивлением». Но это «удивление» не преодолевает корреляционизм, а размножает его.

Ветушинский видит выход в том, что на основе понятия материи надо объединить оба положения и утверждать, что объекты и *чужие*, и *познаваемы* (с. 123). Материя — это не-объектная сторона объекта. Поэтому если реальность — это совокупность объектов, то это еще не-Все. Материя определяет возникновение и распад объектов, выступая условием реальности, но сама никогда не является объектом и, значит, не-реальна. Это обосновывает возможность не-реалистической материалистической онтологии, которая даже при познаваемости объектов сохраняет их *чуже-странность*. Об этом *чужом* мы не знаем, но лишь постулируем его, чтобы, повторюсь, дать основание реалистическому статусу объектов.

Из авторского понятия реальности следует, что нереально все, что не является объектом. Также материя названа «трансцендентальным условием» (с. 124). Это плохо сочетается с антикорреляционистским пафосом и с тем, что материя является основанием существования объектов и чем-то принципиально непознаваемым. Иначе говоря, если материя и условие, то трансцендентное, а не трансцендентальное. Но тогда есть все основания говорить, что материя ноуменальна. Получается, в мире есть объекты, объектность которых основана в их познаваемости, а реальность — в не-объектности непознаваемой материи. Но чем это принципиально отличается от различия феноменального и ноуменального?

Материалистическим условием реализма, по мысли автора, становится, таким образом, материя как чуже-странное, непознаваемое. Но возникает вопрос: почему это не Бог? Материя занимает место некоторого универсального условия, что в авторской терминологии может истолковываться как теистический тезис: «если Бог — это имя универсального объяснительного принципа, то материя — это имя универсальной непонятности, так как Бога мы не познаем, а материю познаем» (с. 41–42). Теперь, однако, видно, что материю мы

10. Категориальная ошибка заключается в смешении категорий при установлении референции терминов. Термин «природа», как и «университет» или «время», не относятся к категории «объекты». Поэтому отрицать существование природы на основании того, что нет соответствующего ей объекта, — это категориальная ошибка.

тоже не познаем, так как познается объектное в объектах, которое не-материально, а сама материя занимает место универсального онтологического принципа, обеспечивающего реальность. В совпадении понятия Бога и материи нет противоречия. Это можно усилить и тем соображением, что Бог, как и материя, тоже не является объектом и в этом смысле не-реален, а Его апофатическое понятие и трансцендентный статус могут превратить его в «универсальную непонятность». Можно было бы возразить, что для материи принципально, что она, следуя авторской терминологии, не-Все, но я берусь утверждать, что в том же самом смысле и Бога можно понимать как не-Все. Поэтому неясно, что именно есть материалистического в материалистическом условии реализма. Здесь можно было бы ответить, что материалистическая теория материи может обойтись без материализма. Но выше я уже разбирал такую возможность и считаю ее противоречивой, как и общую стратегию различения материалистического и материализма в рассматриваемом тексте.

Во второй главе третьей части Ветушинский обращается к философии Хайдеггера и ее различию бытия и сущего. Если в первой главе этой части автор развел понятия материи и реальности, то здесь он ставит акцент на фундаментальности этого различия. Александр не удовлетворяет различие бытия и сущего, потому что оно может вести к нематериалистическим онтологиям и ошибочному истолкованию понятия материи, когда она относится к сущему. Поэтому фундаментальное различие бытия и сущего не может быть основой материалистической онтологии, считает Александр, а различие материи и реальности — может. И поэтому для материалистической онтологии *материя и есть бытие*. На мой взгляд, законных оснований для таких заключений нет по двум причинам.

Первая: из того, что различие бытия и сущего *может быть* основанием нематериалистической онтологии, не следует, что оно *не может быть* основанием материалистической онтологии. Для этого надо показать, что различие бытия и сущего *с необходимостью* ведет к нематериалистической онтологии и неверному пониманию материи. А этого сделано не было.

Вторая: аналогия между парами бытие-сущее и материя-реальность не является строгой и поэтому не обеспечивает правдоподобность отождествления бытия и материи. Рассуждение автора выглядит примерно так. (1) Бытие не является сущим (посылка); (2) Материя не является реальной (посылка); (3) Реальны только объекты (посылка); (4) Любой объект — это сущее (посылка); (5) Материя не является сущим (из 2,3,4). (6) Материя и бытие тождественны (из 1, 5). В сокращенной форме это выглядит так: (1) Бытие не является сущим; (2) Материя не является сущим; (3) Следовательно, материя и бытие тождественны. Вот рассуждение с той же структурой: (1) Марс не является Солнцем; (2) Юпитер не является Солнцем; (3) Следовательно, Марс и Юпитер тождественны. Это абсурдно.

В третьей главе третьей части Александр заявляет, что построить материалистическую онтологию нельзя, поскольку онтология предполагает упорядочивание, а ввиду чуже-странности материи нельзя вести речь об упорядоченности, но можно говорить о теории материи (с. 129). Это сбивает с толку, потому что до того автор заявлял о намерении построить материалистическую онтологию. Например, выше отказ от различия бытие-сущее в пользу пары материя-реальность был мотивирован именно построением материалистической онтологии. Но если ее нельзя построить, то и не было смысла искать основание такой онтологии. Можно возразить, что различие материя-реальность все равно можно использовать для построения теории материи. Но в таком случае возникает другая проблема: любая теория, поскольку она теория, предполагает некоторое упорядочивание, и отказ от материалистической онтологии в пользу теории материи из-за невозможности упорядочивания лишается своей мотивации.

В авторском понимании отказ от онтологии в пользу теории ведет к использованию аналогий, которые, по его мнению, являются главным инструментом в ситуации, когда мы по тем или иным причинам не имеем возможности прямо высказаться о некотором предмете. Такова, например, компьютерная метафора в философии сознания. И задача автора здесь — предложить метафору или аналогию, на основе которой можно

строить теорию материи. Такой аналогией становится идея о том, что реальность — это компьютерная игра. Но это не снимает остроты вопроса о замене онтологии на теорию, ведь за компьютерной метафорой стоят функционалистские теории сознания, а какая теория может стоять за аналогией «реальность — компьютерная игра», если никакое упорядочивание невозможно, неясно.

Так или иначе, суть аналогии в том, что реальность возникает аналогичным образом, что и компьютерная игра. Более того, не исключено, что реальность и есть компьютерная симуляция. В пользу этого предположения автор приводит аргумент симуляции Ника Бострома в собственной трактовке (с. 130–131). Автор считает, что аргумент работает. Однако стоит заметить, что на данный момент используемое в этом аргументе понятие технологической сингулярности и вопрос ее достижимости, равно как и вопрос о возможности симуляции и о том, что сингулярность гарантирует ее возможность, — дискуссионные вещи. Аргумент работает, только если мы принимаем за чистую монету то, что говорит Бостром и его сторонники.

По мнению Ветушинского, если бы мы жили в симуляции, то наше знание о реальности «в себе» заключалось бы в том, что она цифровая. Возникает вопрос, как возможно получение такого знания, если, по предположению автора, симулированная реальность ничем не отличается от физической. Более того, как дальше справедливо пишет сам автор, цифровой код должен быть на чем-то реализован; но это значит, что знание о том, что реальность «в себе» является цифровой, *автоматически* влечет заключение о том, что это не так.

Александр пишет, что изменения в такой реальности были бы изменениями представлений о ней, а не изменениями самой реальности. Это вступает в конфликт с «плоскостью» авторской онтологии, так как предполагает онтологическую иерархию. Опираясь на идеи Л. Мановича, автор утверждает, что «онтология цифрового объекта — это плоская онтология» (с. 132). Возможность симуляции ведет к тому, что реальность может быть описана на языке цифрового кода. Поэтому аналогия «реальность — компьютерная игра» стано-

вится более прочной, если симуляция возможна. Тем не менее реальность не может быть полностью цифровой из-за необходимости реализации кода. Это позволяет автору говорить о том, что отношения реальности и материи такие же, как отношения кода и платформы. Поэтому, заключает он, *материя — это платформа*.

Но далее следуют утверждения, которые нарушают аналогию между материей и платформой. Рассмотрим цитату: «Если мы живем в компьютерной игре, то словарь, который позволит описывать нашу реальность, нужно искать не только в исследованиях цифрового кода, (*software studies*) но и в исследованиях игровых платформ (*platform studies*)» (с. 134). Согласно авторской идее, реальность как совокупность объектов исследуется наукой, тогда как материя — нет, потому что она чуже-странна. В данном случае платформа не только не чуже-странна, но и позволяет сформировать словарь для описания и упорядочения реальности, то есть объектов. Это обесценивает аналогию между материей, понимаемой в авторском смысле, и платформой, ведь о материи ничего нельзя сказать, и если мы говорим об объектах (реальности), речи о материи не может идти. Платформа чуже-странна по отношению к коду, так как ее суть — не-кодовая, и разные виды платформ выступают основанием разных цифровых реальностей. Но в случае обсуждения вопроса отношений кода и платформы речь о платформе идет как об объекте. Если я могу что-то сказать о платформе, исследовать ее, то она автоматически не является столь же чуже-странной, насколько таковой является материя. Более того, аналогия с компьютерной игрой автоматически предполагает понятие платформы как объекта, что не позволяет быть аналогии с материей удачной. Разрабатываемое автором понятие материи настолько апофатично, что закрывает возможность проведения последовательных аналогий.

Плоское представление о цифровой онтологии вызывает вопросы. Герои игры, пиксели, элементы кода, платформа — допустим, это все равнозначные в онтологическом смысле объекты, независимые и автономные. Представим, что я создал симуляцию на платформе PlayStation 4. Если я выключу платфор-

му, симуляция исчезнет. То есть существование симуляции зависит от режима работы платформы. Но если симуляция исчезнет, это не значит, что платформа перестанет существовать. Это — пример онтологической зависимости и неравнозначности. Но как согласовать его с идеей плоской онтологии? Представление о том, что материя — это платформа, позволяет автору сделать следующее утверждение: «материя — это не то, что глубже и всего фундаментальнее, супероснова, суперобъект. Напротив, материя — это просто иной способ описания всех тех операций, с которыми мы итак (sic — А.К.) различным образом сталкиваемся в реальности» (с. 136). Но трудность здесь не только в том, что аналогия материи и платформы не проходит, но и в том, что объектно-ориентированная философия, как она представлена в тексте, устанавливает отношения автономии, независимости и равнозначности *между объектами*. Материя не может находиться на одной «плоскости» с объектами, потому что она не входит в категорию объектов по определению автора. Кроме того, неясно, как материя может быть описанием, если ее природа чуже-странна, а упорядочивание невозможно. Когда я описываю особенности реализации кода на платформе, то категориально этот тип описания относится к миру объектов (я бы предпочел сказать — партикулярный). Мне представляется, что аналогия платформы и материи ведет к очередной эквивокации в употреблении термина «материя», где в метафизическом смысле речь идет о чуже-странности и не-концептуальности, а когда же наступает необходимость строить теорию материи, то термин приобретает черты, присущие объектам. Получается, термин «материя» фигурирует в тексте сразу в трех смыслах, которые постоянно переключаются между друг другом, но не сочетаются вместе.

Из тезиса о нефундаментальном статусе материи неожиданно делается вывод, что это вызывает равенство всех описаний, как научных, так и ненаучных, и что между разными описаниями нет конфликта. Автор признает возможность конфликта, только когда описания объективного мира и мира представлений, субъективного опыта, пытаются подавить друг друга.

Проблема в том, что если, согласно объектно-ориентированной философии, объекты не находятся друг с другом в логических отношениях и других видах зависимостей, то этот запрет нельзя распространить на описания. Одни описания могут имплицитно включать другие, находиться в отношениях противоречия, эквиваленции, быть самопротиворечивыми и так далее. На основании логического анализа можно отбрасывать одни описания и принимать другие, прояснять связи между ними. Помимо логического анализа описаний, которые могут быть конфликтными, может иметься и конфликт, скажем так, по существу. Так, сифилис может объясняться как кара Божья или как инфекция. Эти описания при лечении больного могут вступать в конфликт и в том числе быть логически несовместимыми; может оказаться, что терапия на основании одного из этих описаний будет способна излечить, а на основании другого — нет (если только смерть не является «излечением» и «освобождением» от тела). Другими словами, конфликт между описаниями *возможен*, даже если принимать положения объектно-ориентированной философии.

В заключении третьей части теория материи как платформы совмещается автором с четырьмя имевшими место в истории типами теорий материи, а Бог оказывается своего рода разработчиком. Во-первых, такое совмещение показывает, что четыре типа теорий материи являются не типами теорий материи, а разными онтологиями. Во-вторых, теория материи как платформы лишается материалистического статуса, о котором заявлял автор (правда, по его мысли, материалистическая теория материи может обойтись без материализма). В-третьих, это совмещение выявляет еще одну проблему аналогии материя-платформа. За миром объектов нет никакой другой реальности, он *основывается* в материи, которая *расположена здесь*, в этом самом мире. Но если предположить, что эти объекты являются частью симуляции, тогда есть реальность других объектов, которые *производят* симуляцию, но не *основывают* ее в себе. Другими словами, возможно сравнить платформу с материей, потому что она выполняет *схожие* функции, но в той степени, в какой

платформа *производит* симуляцию, она расходится с тем, как материя *конституирует* объекты.

Подведем итог: первые две части книги проваливают историко-философское исследование, а последняя полна несостыковок. Отчасти причиной тому, что огромная и тяжелая работа, которую провел автор, кончилась неудачей, на мой взгляд, служит то, что в книге совсем не обсуждаются альтернативные взгляды или какие-то возражения. В целом, как мне кажется, собственные авторские тезисы вполне самостоятельны и могли бы обойтись без привлечения пространных историко-философских сюжетов, взамен которых можно было бы уделить больше внимания идеям, родственным спекулятивному реализму и объектно-ориентированной онтологии.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Brown 2012 — Brown S. British Philosophy and the Age of Enlightenment: Routledge History of Philosophy. Volume 5. Routledge, 2012;
2. Copleston 1964 — Copleston F.C. A History of Philosophy. Volume V Modern philosophy: The British Philosophers. Part I. Hobbes to Paley. NY: Image Books, Garden City, 1964;
3. Du Phanjas 1779 — Du Phanjas F. P. Théorie des êtres insensibles, ou cours complet de métaphysique sacrée et profane: mise à la portée de tout le monde. Т. 3. Cellot, 1779;
4. Eisler R., Grunder K., Ritter J. et al. 1995 — Eisler R., Grunder K., Ritter J. et al. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9. Se–Sp. Basel, 1995;
5. Fredrickson 2015 — Fredrickson G. M. Racism: A Short History. Princeton University Press, 2015;
6. Hobbes 1651 — Hobbes T. Leviathan: Or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil. London: Andrew Crooke, 1651;
7. Lange 1873 — Lange F. A. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweite, Verbesserte und Vermehrte Auflage. Erstes Buch. Geschichte Des Materialismus bis auf Kant. Iserlohn: Baedeker, 1873;
8. Reinhold 1790 — Reinhold K.L. Briefe über die Kantische Philosophie. Bd.1. Leipzig: G.J. Göschen, 1790;
9. Stuurman 2000 — Stuurman S. François Bernier and The Invention of Racial Classification // History Workshop Journal. Oxford University Press, 2000. №. 1(50). P. 1–21;
10. Гоббс 1991 — Гоббс Т. Левиафан / Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1991. P.6–545;
11. Гольбах 1963 — Гольбах П. Система природы. Избранные произведения: в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1963;
12. Кротов 2017 — Кротов А.А. Метод эклектизма в истории философии (французский спиритуализм) // Вестник Санкт-петербургского университета. философия и конфликтология. 2017. Том 53. № 1. С. 31–39;
13. Маркс, Энгельс 1955 — Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Фридрих Э. Сочинения. Т. 2. Издание второе. М.: Государственное издание политической литературы, 1955. С. 3–230;
14. Маркс, Энгельс 1962 — Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т 22. Издание второе. М.: Государственное издание политической литературы, 1962. С. 294–320;
15. Мееровский 1967 — Мееровский Б.В. Английский материализм XVIII в. / Мееровский Б.В. (Ред.) Английские материалисты XVIII в. Т. 1. М.: Мысль, 1967. С. 5–50;
16. Мееровский 1967–8 — Мееровский Б.В. (Ред.) Английские материалисты XVIII в. Т. 1–3 М.: Мысль, 1967–8;
17. Пристли 1968 — Пристли Д. Пояснения к некоторым отдельным местам «Исследования о материи и духе» // Мееровский Б.В. (Ред.) Английские материалисты XVIII в. Т. 3 М.: 1968, С. 342–378;
18. Шопенгауэр 1993 — Шопенгауэр А. О четверяюком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М. Наука, 1993.



рассамопонячивание непонятого

рецензия Евгения Логинова на книгу Георгия Чернавина «Непонятность само собой разумеющегося», иллюстрация Олега Мирского и Санька Пенька

Книга Георгия Чернавина имеет ряд несомненных достоинств¹. Во-первых, ее отличает великолепный стиль: обаятельный, остроумный и пластичный. Автор цепко держит в фокусе своего внимания основной предмет своего исследования, вынесенный в заголовок. В работе почти нет отступлений. Ее можно рекомендовать как человеку, только приступающему к изучению феноменологической философии, так и искушенному читателю, знакомому с деталями трансцендентального метода. Многочисленные смысловые повторы, учитывающая сложность излагаемых рассуждений, только способствуют лучшему пониманию авторского замысла. Во-вторых, автор поражает своей уверенной эрудицией и глубоким проникновением в материал. В-третьих, книга имеет стройную структуру. Эта структура организована по троичному принципу.

В первых трех главах Чернавин раскрывает три основных понятия своего исследования. Это вовлеченность, застывшая самопонятность и непонимание. В этих главах он опирается на идеи трех феноменологов: Э. Гуссерля, О. Финка и М. Ришира. Концепции этих философов излагаются с филигранной источниковедческой точностью, привлекаются как основные их опубликованные при жизни работы, так и рукописный материал.

Во вторых трех главах автор анализирует три случая остановки самопонятности. Это случай Анны Рау, взя-

тый из трудов Вольфганга Бланкенбурга, случай Агнес, разбираемый на основе текстов Гарольда Гарфинкеля, и литературный опыт Фернандо Пессоа.

В последних трех главах автор имеет дело с тремя наиболее опасными агентами самопонятности: здоровым смыслом, действительностью и самостью. Тут он критикует идеи Вадима Васильева и Александра Секацкого, развивает идеи Вадима Руднева.

Кроме указанных авторов, Чернавин опирается на тексты Людвига Витгенштейна, Д.Э. Мура и Дмитрия Пригова, а также на большой объем релевантных исследований. Особенно поражает глубина авторской проработки наследия Витгенштейна.

Основную цель книги можно определить так. В обыденной и даже научной жизни мы исходим из множества вещей, которые кажутся нам ясными. Ясно, кто я такой. Ясно, что я делаю и зачем. Ясен предмет моей деятельности, и ясно, как с этим предметом иметь дело. Простое отрицание этих ясностей приводит к скептицизму. Простое принятие их приводит к догматизму. Можно, однако, вести как бы двойную жизнь: действовать, как если бы эти ясности были бы действительно ясны до конца, но не признавать их таковыми. А можно исследовать эту самую двойную жизнь, не погружаясь, однако, в нее с головой. Это последнее и составляет цель Чернавина.

В первых трех главах он показывает в самых общих чертах природу этих якобы ясностей и намечает пути, на которых их можно поставить под сомнение. Важно отметить, что Чернавин верит в существование действительных философских проблем (с. 8); он вовсе не

1. Чернавин Г.И. Непонятность само собой разумеющегося. СПб., М.: Центр гуманитарных инициатив, Добросвет, 2018. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.



подменяет исследование квазиисторико-философской реконструкцией разных мнений по поводу философии; нет, он, вдохновленный этими мнениями, пытается разобраться с тем, насколько мы можем доверять тому, что кажется самоочевидным. В этом смысле книгу даже можно считать метафилософской, так как она посвящена структуре философского вопрошания. Согласно автору, наши обыденные состояния характеризуются «влипанием» в якобы ясности и очевидности. Действуя и размышляя, мы подразумеваем, что многие вещи ясны и понятны. И пока мы просто действуем, этого достаточно. Но в философии мы вполне можем поставить их под сомнение, не нарушая при этом нашу практику. Во вторых трех главах он показывает патологические случаи, реальные или вымышленные, в которых подразумевание было нарушено из-за

психологической болезни, обмана или ради художественного эффекта. В последних трех главах автор ставит своей целью доказать, что три самые очевидные для нас вещи — здравый смысл, действительность и самость — не нуждаются в специальном философском обосновании, напротив, дело философии — ставить их под сомнение. Самопонятность может сама о себе позаботиться. Главным объектом критики здесь выступает философия здравого смысла Вадима Васильева. Книга завершается двумя репликами: васильевским коротким ответом на критику и несколько аморфным размышлением Вадима Руднева об идеях Чернавина и некоторых связанных с ними сюжетах.

Далее я коснусь трех сюжетов, связанных с критическим анализом источников (текстов Чалмерса, Мура и Васильева), и одного фундаментального философского вопроса.

Начнем с наименее значимого для основной линии рассуждения Чернавина. Чалмерс появляется в книге как автор знаменитого выражения «темно внутри». Речь идет о мысленном эксперименте «философский зомби». Его суть можно выразить так: физикализм утверждает необходимую связь сознания и физического; мы можем помыслить мир, физически идентичный нашему, в котором нет сознания; значит, связь сознания и физического не является необходимой; значит, физикализм ложен. Наши физические двойники, лишённые сознания, называются «философскими зомби», у которых «темно внутри». Причем «сознание» тут понимается в феноменальном смысле, как способность ощутить, что значит быть тем-то и тем-то. Психологическими аспектами сознания, такими как, например, внимание или способность давать отчет о содержании ментальных состояний, зомби обладает [Чалмерс 2013, 127]. В противоположность этому в книге Чернавина «темно внутри» использовано иначе: «Почему оперирование клише называется мышлением? В готовом мышлении никого нет, там «темно внутри». Мне кажется, что я думаю и чувствую, но это пустышки, обертки мысли» (с. 50). Это неточное использование выражения Чалмерса, которое, хотя и является само по себе образным, все же обозначает строгое понятие. Употребление

Чернавина тут является неточным, потому что зомби, строго говоря, может осуществлять проблематизацию очевидного, может думать свои собственные мысли, может быть творческим индивидом. Чего он не может, так это ощутить, каково это быть тем, кто все это делает. Но разве эта способность необходима для того, чтобы не-влипать, как говорит автор, в очевидное, и проблематизировать само это понимание? Кажется, что эта способность вообще в этом не участвует. Зомби, думается, мог бы послужить проекту Чернавина иначе, чем примером бездумного автомата, выдающего готовые мысли. Чувство своего Я, по Чалмерсу, — это именно феноменальное состояние [Чалмерс 2013, 27]. А самость, вещь довольно близкую к подобному чувству, Чернавин считает частью здравого смысла и примером само собой разумеющегося, чью непонятность он желает вскрыть. То есть философский зомби — это, кажется, такой феноменолог, который действительно не смог бы понять, о чем говорят, когда говорят о самости, о том, кто мы такие и т.п. Хотя, если этот зомби был бы двойником настоящего феноменолога, он вполне убедительно мог бы рассуждать о таких предметах. Впрочем, Чалмерс выражение «темно внутри» не патентовал, и Георгий Игоревич волен употреблять его как угодно.

Теперь перейдем к Муру. В целом Чернавин виртуозно работает с текстами этого автора. Однако есть кое-что, с чем я не согласен.

Во-первых, я не понимаю способа, каким Чернавин критикует Мура. Он воспроизводит важное для Мура различие «понимать значение» и «знать, что это значит» (с. 170). И после этого заявляет, что заморожен этой мыслью. Более того, он даже объявляет ее описанием повседневности. Но мне не удалось понять, что конкретно с этой мыслью, по Чернавину, не так. Ее даже нельзя просто объявить частью здравого смысла, так как обычно люди о таких вещах не думают. Но Мур использует ее для того, чтобы здравый смысл обосновать. Все мы, считает он, убеждены, что планета Земля существовала до нашего рождения. И мы знаем, что это убеждение истинно. Но мы не обязаны знать анализ этого суждения. Чтобы с полным правом утверждать его, мы вовсе не обязаны знать геологию и космологию

во всех деталях, чтобы понимать, что такое «Земля». Не нужно знать современные философские и физические теории времени, чтобы понимать «до». И так далее. Считает ли Чернавин, что это различие ошибочно? Из текста этого неясно. А если оно верно, то почему его нельзя применять так, как это делает Мур? Единственное, что мне удалось найти, так это такое рассуждение: Мур принимает суждение «Земля существовала долгие годы в прошлом» как самопонятное и однозначное; значит, Мур считает понятным, что такое «существовать»; странно не учитывать возможность «держаться в подвешенном состоянии» вопрос «Что значит быть?»» (с. 169). Видимо, это должно обосновывать неправоту Мура. Допустим, мы действительно не знаем ответа на вопрос, «что такое существовать?» и этот вопрос имеет смысл. Тогда Мур просто мог бы переформулировать свое убеждение, например, так: «Долгие годы в прошлом Земля вступала в физические взаимодействия». Разве остается тут указанная трудность? Нет. Конечно, можно сказать, что возникает новая: слово «взаимодействие» тоже непонятно. Но его тоже можно заменить, например, на «причинные отношения». Рано или поздно, если только лексикон не ограничен словами «Я не понимаю» и т.п., можно будет найти формулировку, которая была бы понятна обоим собеседникам. Во всяком случае, априори сложно показать, что это невозможно.

Это приводит меня ко второму пункту рассуждений про Мура. Кажется, что Чернавин исходит из того, что Мур просто некритически понимает здравый смысл, считая, что все, что думают люди, истинно, что Мур буквально не понимал разницы между распространенным мнением и истиной. Это не так [Moore et al. 1916, 424]. Мур действительно считает некоторые суждения самоочевидно истинными. Но они таковы не просто потому, что некто произвольно или с особым умыслом отнес их здравому смыслу. Они таковы, потому что их исследовали, сравнивали с суждениями, которые уже признаны истинными, а в случае противоречия задавались вопросом: а вдруг новичок перевесит всех старожилых разом [Moore 1953, 191]? Указанная процедура не обязательно ведет к полному анализу суждения;

скорее она касается оснований согласия с ним или отрицания его.

Это понимание философии Мура, несогласие с которым я уже выразил, приводит, в-третьих, к суждению историко-философского толка: «боюсь, что Мур с самого начала был уверен в том, что “это его рука”» (с. 171). Это значит, как я понимаю, Чернавин хочет сказать, что Мур с самого начала философской карьеры был защитником здравого смысла и никогда не давал себе труда его оспорить. Доказывается это ссылкой на «публикации, с которых началась его философская карьера» (там же): «Опровержение идеализма» и «Природу и реальность объектов восприятия». Но философская карьера Мура началась не с них, а со статьи, в которой он отрицает существование времени [Moore 1897]! Его ранняя теория истины, будучи уже реалистической, странна и экстравагантна [Moore 1902]. В свой ранний период Мур придерживался версии абсолютного идеализма, полностью отказавшись от него лишь в начале XX века. Обе его диссертации были в разной мере идеалистическими и далекими от здравого смысла.

Завершая рассуждение про Мура, отмечу одну неточность, ставшую, разумеется, результатом простой ошибки: в списке литературы рецензируемой книги указана работа «Мур Дж.Э. Лекции по античной философии, М.: Аграф, 1997» (с. 195). Насколько я понимаю, имеются в виду лекции Мераба Мамардашвили.

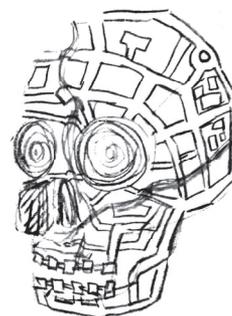
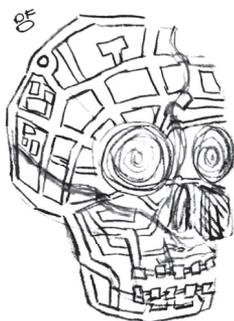
Последний философ, о котором стоит сказать в связи с рецензируемой книгой, — это Вадим Васильев. В издании имеется его собственный отзыв, поэтому я ограничусь только двумя короткими замечаниями. Георгий Игоревич противопоставляет васильевскому оправданию здравого смысла такой вопрос: «с какой стати итоговый концептуальный образ мира не должен расходиться с его наивным изображением?» (с. 167). Ответ на этот вопрос, изнутри системы Васильева, прост: потому что это следует из приведенных аргументов [Васильев 2014], [Васильев 2017]. Здравый смысл — не посылка, это результат исследования. Допускаю, что в индивидуальном уме Вадима Валерьевича сначала созрела симпатия к здравому смыслу, а только потом он смог сформулировать аргументы к его пользе. Но

логику доказательства это никак не меняет. Во-вторых, здравый смысл Васильева на самом деле довольно далек от здравого смысла других философов. Так, он доказывает ложность физикализма и отстаивает априорный метод, тогда как многие философы в наши дни скорее склонны отрицать дуализм и полагаться лишь на эмпирические исследования и спекуляции по их поводу. Это значит, что его выводы, даже если они ложные, не являются тривиальными. Например, на уровне моего здравого смысла кажется невероятным отрицание локальной супервентности, а между тем показать, в чем именно Васильев ошибается, я не могу.

Теперь перейдем к главному, к соотношению понятности и непонятности. Последнюю Георгий Игоревич считает более продуктивной для философии. Он видит непонятное как особую территорию философии, на которой она, в противоположность обыденному и частно-научному знанию, может действовать в полную силу. Мне думается, что «непонятное» нужно рассматривать по аналогии с «понятным». Когда мы понимаем нечто, мы можем сказать, что именно нам понятно (хотя это не означает способность дать тут полное обоснование и объяснение). Отрицание понятности тогда должно быть таким: мы всегда не понимаем что-то конкретное. То есть мы обычно понимаем, что именно мы не понимаем. Поэтому непонятное, как мне кажется, — это что-то очень конкретное. То же верно и в отношении непонятности того, что якобы само собой разумеется. При этом «непонятность» не стоит понимать как право на отрицание или постановку под сомнение чего угодно и как угодно. Значение самого сомнения, постановки под вопрос и т.п. требует точно такого же доказательства, как и утверждения и отрицания. Например, Юму было непонятно, почему закон причинности является самоочевидным. И это привело к созданию новой теории причинности. Хайдеггеру было непонятно, что такое бытие. И это привело к фундаментальной онтологии. В обоих случаях речь идет про очень точечные непонимания, каждое из которых было обосновано. Поэтому «непонятное» лучше рассматривать не вообще, а как постановку исследовательской задачи. Я отдаю себе отчет в том, что иногда

говорят, что нечто непонятно «вообще». Но тогда речь идет или о каком-то общем чувстве, а не дискурсивно представленной теории, или о не до конца понятной непонятности, то есть непонятности, которая нуждается в том, чтобы быть понятой как именно такая-то и такая-то непонятность. И вот когда она будет понятна, исследовательская задача будет осознана со всей ясностью. Потому, думаю, возможность не-внимания в самопонятность и не-внимание в это не-внимание не противоречит здравому смыслу, а философия является продолжением обыденных и научно-научных практик, а не обособленным от них видом деятельности.

Эти мои три историко-философских и одно теоретическое несогласия со взглядами Георгия Чернавина никак не влияют на мою высокую оценку его книги. Ее чтение может доставить многим читателям удовольствие и принести пользу как их эрудиции, так и культуре философствования.



БИБЛИОГРАФИЯ

1. Moore 1897 — Moore G.E. In What Sense, If Any, Do Past and Future Time Exist // *Mind*. 1897. Volume VI Issue 2. P. 255–240;
2. Moore 1902 — Moore G.E. Truth and Falsity and Error // Baldwin J.M. (Ed.) *Dictionary of philosophy and psychology*; Vol. 2. New York: Macmillan. 1902. P. 716–718;
3. Moore et al. 1916 — Moore, G. E., et al. Symposium: Are the Materials of Sense Affections of the Mind? // *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 17. 1916. P. 418–458;
4. Moore 1955 — Moore G.E. *Some Main Problems of Philosophy*. Leicester: The Blackfriars Press, 1955;
5. Васильев 2014 — Васильев В.В. *Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии*. М.: ЛИБРОКОМ, 2014;
6. Васильев 2017 — Васильев В.В. *В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли*. М.: ЛЕНАНД, 2017;
7. Чалмерс 2015 — Чалмерс Д. *Сознающий ум*. М.: УРСС, 2015.

рождение философии сознания из духа теологии в эпоху барокко

рецензия Евгения Логинова на книгу Галины Вдовиной «Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики», иллюстрация Валентины Резниковой

«Восторг!» — вот так можно описать реакцию, вызываемую этой книгой в равнодушно к истории философии сердце¹. Книга Галины Вдовиной — прекрасно выполненное и хорошо представленное исследование, в котором поражает все: от глубины проработки материала до способа его организации и объяснения. Это уже вторая монографическая историко-философская работа Галины Владимировны. Первая, посвященная примерно тому же набору авторов, что и вторая, раскрывает их философию языка [Вдовина 2009].

Предметом же настоящей монографии является философская мысль схоластов, живших в эпоху барокко, т.е. уже после окончания Средних веков. Уже одно это удивительно с точки зрения банального кругозора, созданного стандартным курсом истории мировой философии. Во времена Декарта, Локка и Лейбница², когда новая европейская философия уже всюду вела подготовку к эпохе Просвещения, в недрах католических орденов развивалась непрерывная средневековая традиция, стоящая на плечах Фомы Аквинского, Дунса Скотта и, прежде всего, Франсиско Суареса. Самая поздняя исследуемая Вдовиной работа — бенедиктинца Веремунда Гуфля — вышла в 1750 году, т.е. уже

после публикации первой работы Канта «Мысли к истинной оценке живых сил». Схоластическая традиция осталась в тени колоссальных фигур Нового времени, трактаты победили учебные курсы, в которых выражала себя схоластическая мысль. И теперь исследователи реконструируют забытые дискуссии последних схоластов. Вдовина анализирует прежде всего тексты иезуитов, а также томистов-доминиканцев. Более точно предмет определяется так: эволюция философской науки о душе в посттридентской схоластике на основе анализа курсов «Philosophia universa» XVII – первой половины XVIII веков (с. 5–7). Причем иезуиты работали не только в Европе, но и в Латинской Америке, что позволяет Вдовиной использовать тексты, созданные, например, перуанскими авторами.

На каких философов, кроме самих схоластов, опирается Галина Владимировна? Главными источниками ее вдохновения, насколько можно судить из текста книги, являются историк философии из университета Торонто Питер Кинг и швейцарский исследователь средневековой мысли Доминик Перлер. (Книгу последнего Галина Владимировна перевела на русский язык [Перлер 2016]. Частично на материале этой монографии был построен ее курс по позднесредневековой схоластике, который я слушал, будучи аспирантом. Этот курс, если у меня была бы задача создать топ-10 лучших курсов, которые я посещал в Московском университете, обязательно бы в него вошел.) В меньшей степени при работе над рецензируемой книгой были использованы идеи специалиста по теории познания Дунса Скотта

1. Вдовиной Г.В. Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.

2. Один из героев книги — иезуит и кардинал Джованни Баттиста Толомеи, был другом Лейбница и сам испытал влияние новой философии (с. 75–76).

Ричарда Кросса из университета Нотр-Дам и бельгийского историка философии из Лёвенского католического университета Рассела Фридмана. Из работ отечественных авторов упоминаются книги и статьи Д.В. Шмоина, Р.В. Савинова, К.В. Карпова, Е.К. Карпенко. Из исследователей современной философии названы Р.А. Громов и В.В. Селиверстов. При изложении лингвистических и семантических идей схоластов используется терминологический аппарат, развитый Ю.М. Лотманом, Н.О. Мухелишвили и Ю.А. Шрейдером (с. 488). Самую высокую оценку Вдовиной получила книга М.А. Гарнцева «Проблема самосознания в западноевропейской философии» (с. 274) [Гарцев 1987]. Подчеркну, что почти никто из названных авторов не работал с текстологическим материалом, который лежит в основе «Интенциональности и жизни», так что их влияние на работу Вдовиной в действительности минимально⁵.

В книге очень много разных сюжетов: метафизических, эпистемологических, семантических, теоретико-научных, философско-биологических, собственно психологических, историко-культурных и т.п. Но в центре ее находится поле, которым сейчас занимается философия сознания. Именно внутри этой дисциплины я смотрю на рецензируемую книгу⁴; собственное же философская медиэвистика как таковая и тем более иезуитская философия Нового времени не находятся в фокусе моего историко-философского внимания. При этом я не считаю, что историко-философские исследования нужны только для того, чтобы подпитывать современную философию. Скорее напротив,

они хороши сами по себе. Но все же когда они могут прояснить что-то в актуальной мысли, это хорошо. Сама Галина Владимировна иногда подает дело так, что возрождение теорий схоластов Нового времени было бы полезно для современной мысли (например, концепция объективного слова Антонио Берналдо де Кироза — (с. 557)).

Чем могут постсредневековые схоласты помочь философии сознания? Прежде всего, они представляют некартезианский дуализм, позицию, которая сегодня, хотя и является маргинальной, присутствует в поле дискуссий (см. об этом [Stump 1995], [Lowe 2009], дискуссию см. в [Schneider 2012], [Yang 2015]). Особенно это присутствие заметно в общей метафизике и в исследованиях тождества личности, в рамках обсуждения гилеморфизма (см. [Карпов 2016]). В чистой философии сознания такие теории обсуждаются куда реже. Думаю, их распространение связано с определенной усталостью части философов от физикализма, очевидными проблемами картезианского дуализма, а также религиозной мотивацией ряда авторов.

Схоласты эпохи барокко разрабатывали некартезианский дуализм куда более подробно, чем современные авторы, хотя и в совсем ином контексте. Несмотря на последнее обстоятельство, аналитическим философам придется по душе их методы работы, если не сами идеи. В самом деле, их способы рассуждения, пусть выглядят «шокирующе» (с. 16) для современного читателя в первую очередь из-за устаревшей терминологии (о чем еще скажу ниже), по стилю и форме очень похожи на современные. Рецензируемая книга примерно на 95% состоит из тезисов, иллюстрирующих их примеры и аргументов, коих тут десятки. Все они созданы концептуальным анализом и мысленным экспериментированием. Конечно, есть и отличия между современным философствованием и стилем схоластов. Во-первых, аналитические философы используют куда более ясную логику, чья ясность проистекает из математизированности. Во-вторых, современный мысленный эксперимент апеллирует прежде всего к здравому смыслу и интуициям дискутирующих (с. 439) и используется чаще всего как контрпример

5. Хотя сколько-то значительное тематическое пересечение наблюдается только с книгой Шмоина «В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании», где, как и у Вдовиной, анализируются идеи Габриэля Васкеса [Шмоин 2006].

4. Вообще, сравнение схоластической и аналитической философии не удивительно и даже традиционно: в конце концов, и та, и другая — академический мейнстрим своего времени, занятий разработкой фундаментальных научно-теоретических проблем. См., например, классическую работу по философии языка, написанную аналитическим философом частично на схоластическом материале [Geach 1962]. В рецензируемой книге Вдовину упоминает Гича в связи с т.н. кембриджским изменением (с. 68).

против позиции оппонента. Схоласты же прибегали к этому методу, скорее, в иллюстративных целях, хотя и не ограничивались ими. В-третьих, «практически все значимые философские новации в схоластике вообще возникли внутри теологии, из нужд теологии и для целей теологии» (с. 9), тогда как современная философия, даже производимая католическими, протестантскими и православными авторами⁵, куда более секулярна. Однако теологизированность схоластики тоже не стоит преувеличивать: «Бог и ангелы для схоластической философии — это прежде всего “модельные объекты”, на которых можно испытывать абсолютизированные, до предела возможного доведенные свойства вещей тварных и материальных» (с. 39). При этом во всяком случае некоторые схоласты утверждали, что «негоже в делах природных обращаться к Богу там, где можно найти естественное объяснение» (с. 212). Современные философы тоже используют Бога, прежде всего, в модальных рассуждениях. Особенно эта практика распространилась после работ Крипке (ср., например, из атеиста Чалмерса: «Полезно мыслить логически возможный мир как мир, который был бы в силах при желании создать Бог (гипотетически!)» [Чалмерс 2013, 57]). В-четвертых, современная философия сознания куда больше зависит от биологического знания (см., самими, наверное, яркими примерами тут являются труды супруг Черчленд, из более молодого поколения можно назвать Энди Кларка и Джесси Принца). Образовательный устав иезуитов же специально подчеркивал, что физиологической стороной когнитивных процессов должны заниматься медики, а философам не стоит делать на ней акцента (с. 116). Несмотря на это, некоторые схоласты все же рассуждали о связи работы мозга и интенциональной жизни. Например, Хуан де Уллоа, автор первой половины XVIII века, считал, что «негативной причиной возбуждения, то есть устранением препятствия к позитивному возбуждению, может стать, например, улучшение кровотока, общее воз-

буждение той части мозга, где хранятся *species* (а это всегда некая объемная часть, а не физическая точка)» (с. 144).

Вдовина очень осторожно выстраивает отношения предмета своей книги с современными философскими исследованиями. Прежде всего, она отказывается модернизировать идеи схоластов, подбирая для каждого иезуита и томиста современный философский лейбл (с. 6, 10, 376–378). Причина этого такова: философия сознания разворачивается в посткартезианском контексте. Основное отличие этого контекста от схоластического, применительно к проблеме сознания, в том, что Декарт видит основную загадку в отношении ментального и физического, а схоласты — в физического и интенционального. Причем «физическое» философов сознания материально, а схоласты физической, но нематериальной, считали и душу, и ангелов (с. 13, с. 45). Да и самого понятия «сознания» как «consciousness» в схоластике не было (даже Декарт в основном использует еще термин *mens*, «ум»). «Душа», поясняет Вдовина, — это не сознание, «отвлеченное от всякой органики», она отвечает за все уровни жизнедеятельности, а присущая ей интеллектуальная способность, хотя и независима от тела, все же именно у него берет материал для своей работы (с. 19).

Указанное различие физического и интенционального касается прежде всего двух форм жизни. Оно было введено для решения чисто теологической проблемы. С одной стороны, Бог есть Жизнь (см., например, Ин.14:6). С другой стороны, аристотелевское понятие жизни, принятое в тогдашней протобиологии, к Богу явно не подходит, так как оно связано с ростом, питанием, внутренним движением в целом, и в итоге с переходом от возможности к действительности, что невозможно для существа, которое есть абсолютная действительность. Следуя правилу «видишь противоречие — введи различие», схоласты эпохи барокко и различили понятия интенциональной и физической жизни, желая первое сохранить для описания Бога, а второе — для лишенных душ растений. Но, решив теологическую проблему, схоласты открыли проблему философскую: как связаны эти две формы жизни?

5. Разумеется, современная религиозная философия не тождественная современной христианской философии. О нехристианской философии см. соответствующие разделы в [Флинт, Рей 2013, 787–860].

Сквозь книгу проходит обсуждение двух основных и крайних решений этой проблемы, которые иногда описываются ленинской метафорой: линия Арриаги и линия Уртадо. Родриго де Арриага считал, что критерием физической жизни является физической жизни является пассивное усвоение пищи, а интенциональной — направленность на объект. Друг к другу они не сводимы, соединить их «унивокальным понятием невозможно» (с. 64). То есть слово «жизнь» в этих двух выражениях выступает омонимично. Педро Уртадо де Мендоза держался другого мнения, полагая, что интенциональная и физическая жизнь может быть объединена в одном понятии, даже если учесть, что Бог не живет физической жизнью, а растения — интенциональной. Понятие, которое позволяет ему построить мост между двумя видами жизни, — «внутреннее совершенство». Это несколько туманное понятие поясняется так: «активное витальное продуцирование в творениях <...> есть признак совершенства, которое может быть только внутренним, ибо деятель может действовать только сам, иначе он не будет деятелем» (с. 61). Иными словами, даже Бог не смог бы сделать так, чтобы даже

растение питалось, при этом исключив всякую собственную активность этого растения. Другие схоласты располагали свои позиции в континууме позиций между Уртадо и Арриагой.

В рамках этой дискуссии о природе жизни встает вопрос о том, как протекает интенциональная жизнь на чувственном и интеллектуальном уровнях нашего когнитивного аппарата. Выяснилось, что не все элементы интенциональных актов являются живыми. В центре этого разговора находится высмеянное затем Гоббсом (с. 113) понятие *species* — вовлеченных в когнитивный процесс интенциональных формы, которые несут в себе информацию о предмете (с. 82, 91, 96). *Species impressae*, напечатленные формы, — инертные формы, представляющие признаки внешних предметов и служащие со-причиной когнитивного акта, — мертвы (с. 102). Хабитус — навык, которые возникают в следствие повторения волевых или интеллектуальных операций, тоже мертв. А вот *species expressae*, выраженные формы, — «те интенциональные формы, которые душа от начала до конца вырабатывает сама, в своих витальных актах» (с. 84), — эти формы живы.



Установление точного отношения между этими и некоторыми другими элементами интенциональной жизни и составляет заботу схоластических авторов.

Во введении и первой главе книги ставится основная проблема, даются определения базовых терминов, без которых неспециалисту будет крайне сложно продвигаться дальше, дается карта будущей работы. Вторая глава раскрывает тему *species impressa* в чувстве. В ней формулируется важный принцип, принцип Августина: «знание рождается от двух — от познающего и познаваемого», т.е. когнитивная деятельность зависит как от объекта, на который она направлена, так и от активности субъекта этой деятельности (с. 97). Третья глава посвящена *species impressa* в интеллекте. В ней разбирается вопрос о том, на что нацелена интенциональность: на внутренние образы или на сами вещи во реальном мире (с. 171), т.е. фактически главному вопросу философии восприятия. В ней также раскрывается, как именно различие интенциональной и физической жизни повлияло на понятие причинности, созданное Аристотелем для объяснения реального, природного мира (с. 173), а именно, как было создано понятие «интенциональная причинность». Тут же разбираются когнитивные аспекты проблемы универсалий (с. 216).

Пятая и шестая главы — смысловой центр книги. В пятой показывается, как сторонники линии Уртадо и линии Арриага решают вопрос о структуре интенционального акта. Тут нужно иметь ввиду тонкое различие собственно каузально значимых действий (*actiones*) и актуализаций потенций (*actus*). Вопрос о структуре интенционального акта — об *actus*. Такой акт состоит из трех моментов: (1) *actio*, (2) принятие производимого качества в субстрат (*passio*), (3) *species expressa*, само это качество. Задача состоит в том, чтобы определить их правильное соотношение: различаются ли эти моменты реально или только для мысли? Тут опять прослеживается различие линий Уртадо и Арриаги. Остальные схоласты придерживались более или менее радикальной версии одной из этих позиции (излагать тут все приводимые в книге версии я не имею возможности).

Сторонники линии Уртадо считали, что различие

реально и сам акт реально отличается от интеллекта. Отсюда следует, что физическое действие является необходимым условием интенционального акта, что в свою очередь означает, что интенциональная жизнь творений требует жизни физической. Более того, сами физические действия интеллекта производят интенциональные смыслы. Одно неотделимо от другого: без физического действия не будет и интенционального акта, без которого не будет и ментального содержания. Сторонники линии Арриага возражали, полагая, что акт тождественен только *species expressa*, действие и принятие не являются для него сущностными. Это значит, что интенциональное и физическое в принципе отделимы, могут существовать одно без другого. Хорошим примером тут является Бог и ангелы. И хотя в обычной практике интенциональное и физическое тварного мира слиты, абсолютное могущество Бога может их разделить. А именно это и отрицают сторонники Уртадо.

Особенно рельефно эти различие двух линий может представить мысленный эксперимент с вложением интенциональных качеств, т.е. аргумент представимости с постсхоластических одеждах. Нечто подобное сегодня активно обсуждается и в философии сознания, и в дискуссиях о тождестве личности. Этому эксперименту посвящена шестая глава. В ней ставится вопрос о том, может ли Бог своей абсолютной властью произвести интенциональный акт вне субъекта, вложить его в негодный для мышления субъект (например, в камень) и вложить его в годный субъект, но тот, который сам эту мысль не произвел. Особенно важен ответ на последний вопрос. Он, в сущности, вопрошает о возможности мыслить чужими мыслями. Уртадо и его сторонники считают, что Бог смог бы вложить эту чужую мысль, но только как физическую акциденцию, но не как собственно интенциональный акт, ведь отсутствует собственная деятельность субъекта (с. 423). Арриага и согласные с ним утверждают, напротив, что «если качество будет божественным путем вложено в душу помимо ее действия, будет иметь место интенциональная жизнь, не физическая» (с. 425). Это возможно потому, что, с их точки зрения, интенциональный акт

тождественен этому влагаемому качеству. Отмечу, что позиция Арриаги кажется мне более взвешенной и обоснованной.

Седьмая глава представляет собой своего рода приложение исследований по философской психологии к семантическим сюжетам: она излагает дискуссию о природе *verbum mentis*, ментального слова.

Я не хотел бы создать впечатление, что «Интенциональность и жизнь» может быть полезна только историкам философии и аналитическим философам. Думаю, феноменологи тоже могли бы извлечь из нее много для себя важного, например, рассуждения о восприятии времени (с. 165–169). В конце концов, влияние исследуемые Вдовиной авторы оказали именно на Б. Больцано и Ф. Brentano, двух учителей Гуссерля (с. 561).

Завершая, скажу о двух основных сложностях, которые могут ожидать читателя, решившего разобраться в постсредневековой схоластической психологии. Первая проблема касается исключительной сухости и сконцентрированности повествования. Галина Владимировна почти не тратит времени на то, чтобы нарисовать портреты философов, о которых идет речь в книге. Само по себе это не является недостатком, но присутствие в тексте такого рода биографических данных обычно способствует лучшему усвоению материала. Возможно, в данном случае историк философии просто ограничен источниками, которые скупы на такого рода сведения. Вторая проблема связана с терминологией. Почти все ключевые для исследования термины определяются, но подчас контекстуально или однократно. А между тем многие из них таковы, что в их значении легко обмануться. Так, «потенция» тут — это не возможность, а способность или могущество. «Термин» не есть просто «понятие», это «завершение, или собственно формальная репрезентация» (с. 521), тождественная качеству и *species expressa*. Слово «модальность» имеет отношение к модусам, а не к возможности, актуальности и необходимости (с. 401). Любителей Лакана, привыкших к фантазмам, может ввести в заблуждение схоластическая «фантазма» — «полный чувственный образ предмета, производимый при содействии других

внутренних чувств способностью воображения» (с. 84). Впрочем, не сомневаюсь, что у специалистов эта терминология не вызывает никаких затруднений.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Вдовина 2009 — Вдовина Г.В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. М., Изд-во Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009;
2. Гарнцев 1987 — Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). Москва: Издательство Московского университета, 1987;
3. Карпов 2016 — Карпов К.В. Гилеморфизм в современной аналитической философии // Вестник Православно-Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 6 (68). С. 78–95;
4. Перлер 2016 — Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века. М.: Дело, 2016;
5. Флинт, Рей 2015 — Флинт Т.П., Рей М.К. Оксфордское руководство по философской теологии. М.: М.: Языки славянской культуры, 2015;
6. Чалмерс 2015 — Чалмерс Д. Сознаний ум. М.: УРСС, 2015;
7. Шмонин 2006 — Шмонин Д.В. В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006;
8. Geach 1962 — Geach P. Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories. Ithaca: Cornell University Press, 1962;
9. Lowe 2009 — Lowe E. J. Substance dualism : A non-cartesian approach. In Robert C. Koons & George Bealer (eds.), The Waning of Materialism: New Essays. Oxford University Press, 2009;
10. Schneider 2012 — Schneider S. Why Property Dualists Must Reject Substance Physicalism // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition. 2012. Vol. 157. №. 1, P. 61–76;
11. Stump 1995 — Stump E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism // Faith and Philosophy. 1995. Vol. 12. № 4. P. 505–531;
12. Yang 2015 — Yang E. The Compatibility of Property Dualism and Substance Materialism // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition. 2015. Vol. 172. № 12. P. 5211–5219.

австрийская философия: истоки и границы

рецензия Владимира Селиверстова на учебное пособие Дмитрия Миронова «Австрийская философия», иллюстрация Валентины Резниковой

Учебное пособие Дмитрия Миронова¹ — первое системное изложение истории австрийской философии на русском языке. Оно было написано на основе курса лекций, прочитанного автором в МГУ им. М.В.Ломоносова.

До сих пор на русский язык были переведены лишь некоторые работы или фрагменты произведений отдельных представителей австрийской философии: фрагменты из «Наукоучения» (1857) Бернарда Больцано [Больцано 2003] и из «Психологии с эмпирической точки зрения» (1874) Франца Brentano [Brentano 1996], «Самоизложение» (1921) [Майнонг 2003] и отдельные статьи Алексиуса Майнонга. Как правило, авторы, чьи произведения переводились, рассматривались как прежде всего представляющие интерес в контексте немецкой философской традиции или аналитической философии, как мыслители, повлиявшие на какого-нибудь немецкого философа (например, на Гуссерля) или философы, которые были чьими-то (например, Рассела) собеседниками. При этом произведения австрийских философов обладают и собственной ценностью, а австрийская философская мысль пронизана специфическими именно для нее общими темами и подходами. Книга Миронова как раз и рассказывает о том, что связывает австрийских мыслителей в одну традицию. Однако в то же время в библиографии пособия, к сожалению, не указаны работы других

отечественных исследователей, посвященных австрийской философии, в частности, исследования Романа Громова.

В работе Миронова рассказывается, в частности, о появлении термина «австрийская философия». Проблема заключается в том, что неясно, можем ли мы в принципе говорить о единой философской традиции со своими отличительными чертами, кого мы можем включать в нее и на каких основаниях. Например, в какой мере можно считать австрийскими философами Гуссерля и Витгенштейна? На этот счет не один десяток лет ведутся дискуссии. Самым известным решением этой проблемы является т.н. тезис Нейрата-Халлера. Рудольф Халлер попытался прояснить, чем австрийская философия отличается от немецкой. Им были выделены ключевые темы и подходы к исследованию, которые были характерны только для представителей австрийской традиции: ясность изложения, отказ от идеализма, опора на психологический и лингвистический анализ, а также на эмпирические исследования. Халлер пытался связать философскую традицию XIX века (философию Бернарда Больцано и представителей школы Brentano) с философией Венского кружка. Некоторые его коллеги посчитали такой проект неудачными. Среди них был Фридрих Штадлер. Он, в частности, заявил, что философия Венского кружка не считалась современниками мейнстримом и не была особенно популярной: в то время в университетах куда активнее обсуждали философии Спинозы, Канта, Шопенгауэра и Ницше. Выходит, что представление Халлера о едином характере австрийской фило-

1. Миронов Д.Г. Австрийская философия : уч. пос. М. : Издательство ООО «4 Принт», 2019. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.



софии может быть ошибочным. Безусловно, философия Венского кружка оказалась чрезвычайно влиятельной, но, по мнению Штадлера, она оказала большее влияние на развитие аналитической философской традиции, чем австрийской. С точки зрения другого исследователя, Барри Смита, вероятно, не стоит делать каких-то грандиозных обобщений обо всей философии на территории Австро-Венгерской империи; стоит лишь отметить отдельные связи между различными философскими концепциями. Да, возможно, в свое время философия Венского кружка не представляла особого интереса, но тем не менее она оставила значимый след в истории философской мысли; при этом сама она в значительной степени сформировалась на основе принципов школы Brentano.

Во введении автор уточняет, что его обзор австрийской философии будет в первую очередь касаться трех ключевых авторов: Бернарда Больцано, Франца Brentano и Алексиса Майнонга. При этом он сразу оговаривается, что речь будет идти об австрийской философии XIX века. С одной стороны, это действительно решает проблему включения в австрийскую философию таких фигур, как Витгенштейн и представители Венского кружка. С другой стороны, возникают некоторые вопросы в связи с Майнонгом. Безусловно, это один значимых авторов австрийской традиции, ученик Brentano, мыслитель, повлиявший на развитие не только австрийской мысли, но и аналитической фило-

софии. Но дело в том, что все наиболее известные свои работы он написал не в XIX, а в XX веке. Так, например, работа «О теории предметов» вышла в 1904 году, а работа «Об эмоциональной презентации» — в 1917. О содержании этих статей подробно рассказывается в пособии Миронова. Тогда возникает другой вопрос. Если мы уже находимся в начале XX века, тогда не стоит ли подробнее рассказать о философии Эрнста Малли, наиболее известного ученика Майнонга? Малли значительно реформировал теорию своего учителя, решив ряд ее проблем. Наконец, взгляды Малли повлияли на развитие современной теории абстрактных объектов Эдварда Залты.

Помимо трех ключевых фигур (Больцано, Brentano, Майнонга) в книге также рассказывается о некоторых других философах. Первый из них — Иоганн Фридрих Герbart (1776–1841). Да, Герbart — немецкий философ, но он был тем немецким философом, на основе принципов и подходов которого хотела выстраиваться австрийская философия. В Австрии был запрос на «психологию с эмпирической точки зрения» еще до появления работ Brentano, и именно Герbart этот запрос удовлетворил. Это, впрочем, не означает, что австрийские мыслители заимствовали у него какие-то конкретные идеи. В некоторой степени он просто повлиял на формирование того «австрийского» подхода к философскому исследованию, о котором позже напишет Халлер.

В принципе, вероятно, предшественникам австрийской философии, мыслителям, которые повлияли на ее формирование, можно было бы посвятить не только отдельную главу, но и отдельную книгу. Список этот не исчерпывается только Гербартом. Например, сюда же можно было отнести и Адольфа Тренделенбурга (1802–1872), учителя Brentano, который в значительной степени и познакомил того и с Аристотелем, и со схоластикой.

Бернард Больцано (1781–1848) — был тем австрийским философом, которого самого можно было бы отнести к предтечам австрийской философии. При жизни его идеи не были особенно известны. Его главная работа «Наукоучение» вышла в 1837 году, но в тот момент никакого резонанса не произвела. В главной работе Франца Brentano «Психология с эмпирической точки зрения», вышедшей в 1874 году, влияние Больцано тоже еще не особенно заметно.

На Больцано одним из первых обратил внимание ученик Brentano, Казимир Твардовский (1866–1938). Все дело в знаменитом Brentano-ском определении интенциональности, в котором она называется «отношением к содержанию, направленностью на объект» [Brentano 1996, 33]. Означает ли это, что интенциональный акт предполагает не только объект, на который он направлен, но также еще и некое содержание представления? Этим вопросом начали задаваться ученики Brentano. Так, один из учеников Brentano Alois Geffler в 1890 пишет работу «Логика», в которой упоминает, что помимо собственно предмета, на который направлен интенциональный акт, существует еще психическое содержание в виде имманентного объекта. Стоит отметить, что в последующих изданиях своей «Логики» Geffler уже не упоминает это различие. Известно, что Brentano негативно относился к идее различения содержания и предмета, в связи с чем, вероятно, Gefflerу пришлось убрать это место из своей работы. Казимир Твардовский, тем не менее, не испугался гнева Brentano и начал выстраивать собственную дескриптивную психологию с «содержанием представления» как полноценной составляющей сознания. И в этом ему помогла работа Больцано, в которой помимо предмета

выделяются объективные и субъективные представления. Таким образом Больцановское «субъективное представление» и стало прообразом «содержания» представления. Позднее это различие найдет в свое отражение в работах Алексея Майнонга и Эдмунда Гуссерля.

Эта история, на мой взгляд, хорошо характеризует австрийскую философию этого периода. Здесь мы видим, как выстраивалась сеть взаимных влияний, как создавались и развивались отдельные идеи. Здесь есть и некая парадоксальность австрийского подхода к философии. Ведь оказалось, что при всей своей открытости и ясности, одной из причин разногласий в Brentano-ской школе стала довольно двусмысленная фраза, высказанная самим Brentano.

В целом, в книге Дмитрия Миронова упомянуты все подобного рода ключевые дискуссии, которые происходили в тот период в австрийской мысли и которые повлияли на дальнейшее развитие в философской мысли. Ведь «выпускниками» школы Brentano стали философы, основавшие собственные школы. Казимир Твардовский стал основателем Львовско-Варшавской философской школы, Эдмунд Гуссерль — феноменологической школы, Алексей Майнонг — школы теории предметов. Учеником Brentano был также будущий первый президент Чехословацкой республики Томаш Масарик. Поэтому эту книгу можно порекомендовать к прочтению не только тем, кто интересуется австрийской или немецкой философией, но и тем, кто, например, интересуется аналитической философией, ведь именно в последней до сих пор слышны отголоски многих дискуссий, которые начались в рамках австрийской философской традиции.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Больцано 2003 — Больцано Б. Учение о науке. СПб.: Наука, 2003;
2. Brentano 1996 — Brentano Ф. Избранные работы, М.: Дом интеллектуальной книги, 1996;
3. Майнонг 2003 — Майнонг А. Самоизложение. М.: ДИК, 2003.

приключения витгенштейна в россии

рецензия Юлии Чугайновой на книгу Сергея Никоненко «Витгенштейн и лингвистическая философия в контексте отечественной мысли», иллюстрация princsdonbassa

Статьи отечественных исследователей, посвященные Людвигу Витгенштейну, выходят довольно регулярно, чего не скажешь о книгах. Самыми важными отечественными книгами по философии Витгенштейна, пожалуй, до сих пор остаются работы, изданные с середины 80-х гг. прошлого века до начала века нынешнего. Поэтому книга С.В. Никоненко «Витгенштейн и лингвистическая философия в контексте отечественной философской мысли» представляет большой интерес¹. Самое главное достоинство книги, как пишет сам автор, заключается в историко-философском и критическом обзоре отечественных исследователей философии Витгенштейна. И замысел книги действительно любопытен, ведь отечественная история философии уделяла достаточно много внимания Витгенштейну. Итак, книга состоит из краткого очерка философии языка Л. Витгенштейна раннего и позднего периодов, непосредственного изложения взглядов представителей отечественного витгенштейноведения, а также презентации нового авторского взгляда на интерпретацию философии Витгенштейна через проблему символизма.

Так как в книге предлагается критический обзор отечественного витгенштейноведения, то читателю, конечно, необходимо разобраться с тем, а как, собственно, сам автор обращается с идеями Витгенштейна. Очерк философии языка Витгенштейна, который

дается в первой главе, на наш взгляд, не подойдет для первого знакомства с философом, но будет любопытен для уже имеющих о нем представление читателей, т.к. авторская интерпретация, представленная в данной главе, может быть поводом для дискуссии.

Например, автор рассматривает вопрос о соотношении раннего и позднего Витгенштейна. Известны две основные точки зрения на этот вопрос: поздний Витгенштейн радикально порывает со своими ранними взглядами, либо, наоборот, ранний и поздний периоды связаны друг с другом. Уже долгое время преобладает вторая точка зрения, которую разделяет и С.В. Никоненко. Единство философии Витгенштейна двух периодов он объясняет единством используемого им аналитического метода. Вопрос о методологии кажется нам достаточно важным для понимания той философской работы, которую проделывал Витгенштейн. Одна из главных исследовательских проблем — подобрать метод адекватный предмету исследования. Сам автор признает, что отличие «раннего» от «позднего» заключается в предмете исследования: в первом случае это логический язык, а во втором случае — обыденный. Но если он говорит о разных предметах исследования, то он должен предположить, что и методология Витгенштейна меняется. Но С.В. Никоненко подчеркивает, что «несмотря на переоценку ценностей, аналитический метод как универсальный метод «описания» Витгенштейн понимает одинаково как в «ранней», так и в «поздней» философии» (с. 32). На наш взгляд, принципиально важным для понимания проектов ранней и поздней философии Витгенштейна будет тезис

1. Никоненко С.В. Витгенштейн и лингвистическая философия в контексте отечественной философской мысли. Издательство РХГА. 2018. Ссылки без указания источника в настоящей работе приводятся по этому изданию.

о том, что «хирургический» характер анализа раннего периода противостоит терапевтическому² эффекту, производимому описанием языковых игр в позднем периоде. О том, что методологическая установка Витгенштейна менялась говорит, например, Р. Рис: «Для Витгенштейна философия была методом исследования, но его концепция метода изменялась» [Рис, 2008, 16]. Поэтому аргумент об общности метода нам кажется необоснованным.

Еще одной причиной, по которой первая глава книги не подходит для первого знакомства с Витгенштейном, является способ объяснения ключевых концептов его философии. Возможно, чтобы избежать банальностей в изложении ключевых концептов, автор старательно уходит от использования в своем тексте канонических определений значения и языковой игры из «Философских исследований». Например, для определения значения слова по Витгенштейну вместо использования известной цитаты из «Философских исследований» о том, что «значение слова — это его употребление в языке» [Витгенштейн, 2011, 43], автор использует цитату из «О достоверности»: «Предложение обретает свой смысл только в употреблении» [Витгенштейн, 1994, 324]. Конечно, мы можем приводить примеры, когда предложение состоит из одного слова, но все-таки, предложение и слово не одно и то же, и из тезиса о том, что предложение обретает свой смысл в употреблении, не следует, что значение слова есть его употребление.

Точно так же С.В. Никоненко отказывается от определений языковой игры, данных в §§7, 19, 25 в пользу описания понятия языковой игры через собственную реконструкцию трансцендентальных условий существования языковых игр. Одно из условий звучит так: «должен существовать механизм защиты от «нарушителей» этих правил; в отношении нарушителя могут

2. Конечно, терапевтический подход в своем более сильном варианте был развит учеником Витгенштейна — Джоном Уиздомом. Но тем не менее такой контраст «хирургии» анализа и «терапии» языковых игр позволяет более ясно проследить развитие мысли и идей Витгенштейна от раннего к позднему периоду творчества.

Ludwig Wittgenstein
6

Legendary Creature — Philosopher

Whenever Wittgenstein attacks, you can not lie. An attack solves all your problems.

5.5262 Es verändert ja die Wahr oder Falschheit je d e Satzes etwas am allgemeinen Bau der Welt.

1889/1951
693/1

применяться санкции, вплоть до исключения из языкового сообщества. Например, Лютера и Толстого отлучили от церкви за вольные, не согласующиеся с «официальной» позицией, толкования положений христианства и запретили печатать их духовные тексты» (с. 41). Все-таки, Витгенштейн не Фуко, и он не занимался разработкой процедур контроля языковых игр. Если кто-то вдруг нарушает ход языковой игры, то это вызовет недоумение у собеседника или желание задать уточняющий вопрос. Языковые игры как таковые не репрессивны.

Спорным мы также считаем утверждение о том, что

«в основании всех языковых игр лежит «предельная» языковая игра, которую не может воплотить в себе ни одна конкретная языковая игра — обыденный язык» [Никоненко, 2018, 41]. На наш взгляд вводить «предельную» языковую игру означает вводить метаигру, а значит и иерархичность языковых игр, что не соответствует духу «Философских исследований». Каждая языковая игра показывает, как работает язык. Читателям не дается объяснений, почему никакая языковая игра не может воплотить обыденный язык. Языковые игры нужны были, чтобы отказаться от идей общей формы языка, т.е. от идей времен «Трактата», поэтому говорить об обыденном языке как о предельной языковой игре — значит делать обыденный язык некой формой.

Мы не будем углубляться дальше в авторские интерпретации Витгенштейна, и надеемся, что продемонстрировали достаточно примеров, показывающих дискуссионность данной главы.

Если читатель обратится к центральной части монографии, то он может ознакомиться с идеями самых значимых отечественных витгенштейноведов. С.В. Никоненко в качестве начала отечественного витгенштейноведения называет 1958 год – год издания «Логико-философского трактата» на русском языке. Позиции исследователей сгруппированы по разделам: логика, эпистемология, философия языка и практическая философия. Каждый раздел в свою очередь распадается на ряд проблем или тем, которые отечественные авторы обнаруживали в рамках основных четырех разделов. В целом, во второй главе читатель найдет изложение идей всех ключевых исследователей Витгенштейна: А.Ф. Грязнова, М.С. Козловой, З.А. Сокулер, В.А. Суровцева и других. В целом, после прочтения этой части монографии действительно создается ощущение, что была проделана большая предварительная работа с текстами. Более того, обсуждаемые здесь исследования отечественных витгенштейноведов были собраны и изданы в сборнике «Л. Витгенштейн: pro et contra» (СПб., Изд-во РХГА, 2017), что конечно облегчает работу следующему поколению отечественных историков философии.

Следует ли читать книгу еще только интересующимся мыслью Витгенштейна и лишь приступающим к изучению философии языка? Ответ: нет. Но для специалистов книга даст пищу для размышлений.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Витгенштейн 1994 — Витгенштейн Л. О Достоверности // Философские работы. Часть I. // М.: Издательство «Гнозис», 1994.
2. Витгенштейн 2011 — Витгенштейн Л. Философские исследования. М.: Астрель, 2011.
3. Рис 2008 — Рис Р. Предисловие к первому английскому изданию // Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям». Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2008, с. 15–23.

«утешение философией» по-современному, или как философия учит нас жить

Кажется, что философией не занимаются счастливые люди. Сократа осудили на смертную казнь из-за его философских бесед, стоики и эпикурейцы призывали заниматься философией, чтобы справиться со страхами и разочарованиями, а Боэций написал свое «Утешение философией» в тюрьме. На протяжении истории люди обращались к философии, когда хотели понять, как же, наконец, стать счастливыми и вести достойную жизнь, как построить справедливое общество и найти смысл вот в этом вот всем.

Философы предложили сотни вариантов, вот только нет среди них такого, который подошел бы всем и был бы правильным. А потому и в XXI веке мы все так же повторяем вечные вопросы, на которые никогда не узнаем ответа. И меня часто спрашивают: зачем же их вообще тогда задавать? К чему все эти пустые разговоры, которые только расстраивают и не приносят пользы? Да и вообще, кем я с таким образованием буду работать?

Сказать по правде, я все еще не знаю ответа ни на один из этих вопросов. Закончив философские факультеты в Киеве и в Тарту и занимаясь философией в академии на протяжении уже около десяти лет, я влюблялась в философию, ненавидела ее, снова к ней возвращалась и подумывала бросить. Я понимаю всех тех, кто говорит: «У философии — дурная репутация: она не учит ничему применимому в жизни, все эти философские разговоры сводятся к тому, что смысла нет, все тлен и мы умрем, да и вообще философию преподают учителя в разных носках, любящие сложные немецкие слова, которые забываешь сразу же, как сдал экзамен». Я тоже забывала все эти «трансцендентальные апперцепции» и «феноменологические редукции». Я тоже сучала на парах и не хотела читать нудные



трактаты о непонятных мне вещах. Готовила шпаргалки на экзамены, к которым давали бессмысленный список из сотни вопросов, и без энтузиазма пересказывала мертвые для меня идеи. Мне, студентке философского факультета, тоже казалось, что философия ничему не учит, а после нее — путь только в МакДоналдс.

Но мое сердце каждый раз замирало, когда я находила среди всех этих философских теорий ту самую, с которой я соглашалась. Ту самую, которую читаешь — и кажется, что вот оно, все то, что ты думала сама, но никак не могла сформулировать, кто-то так складно и хорошо изложил на бумаге и пересказал за тебя. Так, читая стоиков на первом курсе, я училась умению контролировать только то, что в моих силах, и отпустить всё прочее. Читая Канта на третьем — тому, что в каждом нужно видеть личность и его уважать. А после Ролза на пятом я поняла, насколько справедливость — сложное понятие. Философия открывала мне самую важную тайну — кто я такая. Почему соглашаюсь с

одними философами и спору с другими, почему некоторые теории я применяю в жизни, а другие — кажутся мне неправильными. И даже: так ли уж хороши и верны мои взгляды, может быть, стоит их поменять?

При этом философия ничего не навязывала. Не твердила, что только один жизненный путь правильный, а все остальные — нет. Не говорила, что женское счастье — в замужестве, детях и борще, а мужское — в деньгах и статусе. Вместо этого, философия учила спрашивать. Учила думать самостоятельно, сомневаться, искать глубже и никогда не забывать прислушиваться к самой себе. И спустя десять лет философия все так же меня этому учит. А я все так же влюблена в нее, как в первый раз.

Из этой любви и родился мой канал в Telegram, где я стала описывать все те философские теории, которые вот так откликнулись в моем сердце, заставили сомневаться, а так ли уж хороши мои взгляды, и помогли лучше разобраться в себе, в том, как я живу и как относиться к людям вокруг.

Мне кажется, что философия тем и ценна — она напоминает нам, кто мы и чем отличаемся от других. Она помогает нам не потеряться в мире соцсетей и иллюзий, вечных перемен и одиночества, когда ни церковь, ни государство, ни другие люди не диктуют нам, как жить. И в этом, я верю, — современное «утешение философией». Это не наука несчастливых людей и нигилистов, это наука тех, кто спрашивает и ищет. Тех, кто понял, что истина не дожидается за углом, а каждый открывает ее для себя сам, и в процессе, конечно, меняется.

Так философия становится очень практичной. Она учит главному — как жить самим с собой. Учит тому, что это нормально — сомневаться. Не знать. Ошибаться. Уважать других и их разные точки зрения. Она учит нас жизни в переменчивом мире и тому, как же в нем себя не потерять.

Потому я и стала ее популяризировать и верю, что философию стоит преподавать в университетах. Вот только методы стоило бы поменять: отказаться от сухого пересказа теорий и списка вопросов на экзамен. Вместо этого — спросить, кто же из философов кажет-

ся самым убедительным и почему.

Именно это различие в преподавании философии больше всего поразило меня, когда я поступила на философский факультета университета Тарту в Эстонии три года назад. Здесь на парах всем было наплевать, насколько хорошо я знаю историю философии и как много сложных терминов использую. Вместо этого — меня спрашивали, почему мне нравятся стоики и какие аргументы за и против их теории я могу привести. Как применяю их философию в своей жизни и почему из множества теорий мне она кажется наиболее подходящей. Сначала я терялась, выдавала чужие, заученные фразы, и это не срабатывало. А потом поняла: им нужны мои личные мысли и нет здесь больше «отличных» и «плохих» ответов. Есть только те, что я бездумно у кого-то подглядела, и те — к которым пришла самостоятельно, а значит могу их аргументировать.

Нас больше не просили тянуть билеты с вопросами на экзаменах, в конце года мы пару недель трудились над эссе по любой теме из курса. В нем мы пытались убедить преподавателя в своей точке зрения, а также предупредить возможную критику и предоставить аргументы против нее. Мы учились думать и видеть все возможные за и против. Мы учились искать самих себя.

Я согласна с Сократом: философия — это всегда диалог, в котором собеседники помогают друг другу отыскать собственную истину, которая никогда не известна заранее. И в этом наше благословение — ведь, если бы инструкции к жизни и однозначные ответы выдавались к ней в придачу, жить было бы слишком скучно. А потому вечные философские вопросы и поиски ответов на них — суть нашей жизни. И только прожив жизнь, можно научиться философии, и только изучая философию, можно научиться жить.

Анастасия Бабаи

PhD студентка факультета теологии и
религиоведения,

университет Тарту,

авторка Telegram-канала @nastya_philosophy

Иллюстрация Ивана Флоренского

содержание

Пролегомены ко всякой будущей теории истины.....	1
§0. Истинностные значения.....	2
§1. Постановка проблемы.....	8
§1.1. Пять вопросов об истине.....	-
§1.2. Зачем вообще нужны теории истины?.....	10
§1.3. Исторический контекст и основные теории истины.....	11
§1.4. Семантическая концепция истины А. Тарского.....	15
§1.5. Терминологическая проблема?.....	19
§1.6. Проблема выбора.....	20
§1.7. Носители истины.....	21
§2. Что есть истина?.....	24
§2.0. Вступление.....	-
§2.1. Корреспондентская теория.....	26
§2.1.1. Зерна, которые бросил Аристотель.....	-
§2.1.2. Рассел: теория суждения как многоместного отношения.....	28
§2.1.3. Теории факторов истинности.....	30
§2.1.4. Остин: очищенная корреспондентская теория.....	31
§2.1.5. Элстон: реалистическая теория.....	34
§2.1.6. Особое мнение Хайдеггера.....	-
§2.1.7. Критика корреспондентской теории.....	36
§2.1.7.1. «Этическое» возражение.....	-
§2.1.7.2. «Эпистемологические» возражения.....	39
§2.1.7.2.1. Простое «эпистемологическое» возражение.....	-
§2.1.7.2.2. Сложное «эпистемологическое» возражение.....	-
§2.1.7.3. Факты?.....	41
§2.1.7.4. Теоретико-модельный аргумент.....	42
§2.2. Когерентная теория.....	43
§2.2.1. Бланшард: сильная когерентность.....	-
§2.2.2. Критика когерентной теории. Аргумент двух систем.....	45
§2.3. Эпистемические теории.....	50
§2.3.1. Пирс и Патнэм: Истина как согласие с пределом исследования.....	51
§2.3.2. Джеймс и Рорти: Психологическая теория истины.....	52
§2.3.3. Даммит: истина и верификация.....	55
§2.3.4. Критика эпистемических теорий. Проблема Мура.....	57
§2.4. Теория тождества.....	58
§2.4.1. Мур, Хорнсби, Дэвид.....	59
§2.4.2. Критика теории тождества. Проблема лжи.....	62
§2.5. Дефляционизм.....	64
§2.5.1. Рамсей: теория избыточности.....	65
§2.5.2. Стросон: перформативная теория истины.....	67
§2.5.3. Куайн и Филд: истина как раскавычивающий инструмент.....	68
§2.5.4. Гровер: Просентенциальная теория.....	70
§2.5.5. Хорвич: минимализм.....	72
§2.5.6. Критика дефляционизма.....	74
§2.5.6.1. Остин: аргумент мягкого факта.....	-
§2.5.6.2. Даммит: аргумент истинностных значений.....	-
§2.5.6.3. Гупта. Критика дефляционизма.....	75
§2.5.6.4. Райт: инфляция дефляционизма.....	77
§2.6. Примитивизм.....	78
§2.7. Алетический плюрализм.....	79
§2.7.1. Райт: истина как сверхутверждаемость.....	80
§2.7.2. Линч: функционалистская теория истины.....	81
§5. Заключение.....	85
Приложение. Эволюция элиминации истины в дефляционизме.....	87

ТЕМА НОМЕРА

Артём Юнусов. Истина, тождество и здравый смысл часть I. две с половиной теории тождества.....	90
Михаил Шпаковский. Истина и правда в русской средневековой традиции.....	110
Давид Апфельбаум. Концепция истины в иудаизме.....	112
Константин Мирский. Нецагуалкойотл, истина и Хайдеггер.....	116
Мария Митлянская. Понимание истины в Бытийной истории М. Хайдеггера.....	125
Артём Никифоров. Проблема истины при рассмотрении дел судом.....	132
Наталья Фаустова. Экзистенциальное понимание истины у Кьеркегора.....	136
Андрей Голованов. Рамсей, Айер и дефляционизм.....	141
Дмитрий Миронов. О понятии истины в философии Б. Больцано.....	147
Алексей Салин. Против истины — за что? О книге В. Руднева «Против истины».....	147

ПЕРЕВОД

Колин Макгинн. Два эссе об истине из книги «Философские провокации».....	154
1. Предполагает ли знание истину?.....	-
2. Знание и истина.....	158

ИНТЕРВЬЮ

Дмитрий Зайцев. Ориентация на язык.....	171
Майкл Линч. У плюралистов — очевидное преимущество.....	178

РЕЦЕНЗИИ

Артём Беседин. Рецензия на книгу Дмитрия Волкова «Свобода воли. Иллюзия или возможность».....	185
Наталья Чепелева. Рецензия на книгу Александра Саттара «Истоки и генезис философии Шопенгауэра».....	190
Антон Кузнецов. Рецензия на книгу Александра Ветушинского «Во имя материи».....	195
Евгений Логинов. Рецензия на книгу Георгия Чернавина «Непонятность само собой разумеющегося».....	206
Евгений Логинов. Рецензия на книгу Галины Вдовиной «Интенциональность и жизнь».....	211
Владимир Селиверстов. Рецензия на учебное пособие Дмитрия Миронова «Австрийская философия».....	217
Юлия Чугайнова. Рецензия на книгу Сергея Никоненко «Витгенштейн и лингвистическая философия в контексте отечественной мысли».....	220

ПИСЬМА В РЕДАКЦИЮ

Анастасия Бабаш. «Утешение философией» по-современному, или Как философия учит нас жить.....	225
--	-----

Редакция

Евгений Логинов — Главный редактор
Андрей Мерцалов — Шеф-редактор
Иван Фомин — Главный дизайнер
Анна Ромашова — Главный художник
Артём Юнусов — Научный редактор

Редакционная коллегия

Александр Басов, Мария Басова, Кристина Бурмина, Андрей Зданевич, Лидия Ким, Константин Мирский, Олег Мирский, Алексей Салин, Юлия Чугайнова

Рецензенты

А. Андреев, А. Беликов (к. филос. н.), А. Беседин (к. филос. н.), Д. Бугай (к. филос. н.), В. Васильев (чл.-к. РАН, д. филос. н.), А. Воронин (к. х. н.), Л. Ким (к. ф. н.), Л. Корнилаев (к. филос. н.), А. Кузнецов (к. филос. н.), С. Левин (к. филос. н.), А. Ложкина, В. Лурье (д. филос. н.), Д. Миронов (к. филос. н.), А. Мишура (к. филос. н.), В. Овчинников, А. Салин (к. филос. н.), Н. Сафронова (к. филос. н.), К. Фролов (к. филос. н.), П. Ханова, О. Черкашина (к. ю. н.), Ю. Чугайнова.

Обложка: Анна Ромашова.

В оформлении обложки использован текст из Aristotelis Metaphysica, Г.7 1011b26-29; Peirce, C. (1885). On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation. American Journal of Mathematics, 7(2), 180-196; Tarski A. (1944) The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics. Philosophy and Phenomenological Research, 4(3), 341-376; Lane, R. (1999). Peirce's Triadic Logic Revisited. Transactions of the Charles S. Peirce Society, 35(2), 284-311. Также использованы графические элементы, взятые из рукописного наследия Ч.С. Пирса: MS 339, Feb. 23, 1909 — Peirce C. S. [Manuscripts] — Charles Sanders Peirce Papers (MS Am 1632), Houghton Library, Harvard Library, Harvard University.

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

При цитировании ссылка на журнал «Финиковый Компот» обязательна.

Мнение авторов может и не совпадать с точкой зрения редакции.

Журнал включен в библиотеку КиберЛенинка и РИНЦ.

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



Контакты:

E-mail: loginvosmar@gmail.com — Евгений Владимирович Логинов;
vk.com/philoscafe — группа Философского кафе;
t.me/philosophycafemoscow — канал Философского кафе;
twitter.com/FK_Moscow — Twitter;
instagram.com/fk_moscow/ — Instagram;
facebook.com/groups/195664853930913/ — Facebook;
datepalmcompote.blogspot.ru — блог, где хранится Интернет-архив номеров.

In 1909, on three pages of a notebook in which he recorded his thoughts on logic, Charles Peirce defined the first operators for a three-valued system of formal logic. He characterized the system of triadic logic he envisioned as recognizing that every proposition, S is P , is either true, or false, or else S has a lower mode of being such that it can neither be determined P , nor determined not- P , but is at the limit between P and not- P . (MS 239, Feb. 23, 1909) Peirce's system employed the values "V", "F", and "L"; he interpreted "V" and "F" as "true" and "false," respectively, and he interpreted the third value, "L", as "the limit." But it is unclear from his notes what sort of proposition he intended "L" to value. In 1939, what sort of proposition he took to be at the limit between truth and falsity. The purpose of this essay is to explain just what sort of proposition Peirce had in mind. For many years, commentators have recognized that Peirce anticipated the truth-table method for deciding whether a wff is a tautology (3.387-388).² 3

And it has long been known that he gave an example of a two-valued truth table (4.262, 1902).⁴ But his truth-table definitions of three-valued operators were discovered

only about thirty years ago, by Max Fisch and Atwell Turquette (1966). As Fisch and Turquette describe, it had long been thought that Jan Łukasiewicz (1920, 1930) and Emil

Post (1924) had developed the first operators for three-valued logic.⁵ But thanks to Fisch and Turquette, Peirce is now recognized as the first to have used the truth-table method

and that the principle of contradiction does not apply to vague propositions. Despite Peirce's corpus, is strewn with potential red herrings (unintentional, to be sure, but red herrings nonetheless), by which

and that the principle of contradiction does not apply to vague propositions. Despite

principle of excluded middle is false. The distinction between a principle's failing to apply to, and being false with regard to, a modified his definition

of continuity, until, by the time he arrived at his final definition of continuity, he had come to believe that b o u n d a r y -

according to which every proposition is either true or else false, and thus to be connected with his experiments in triadic logic. Perhaps his best known

with his work on triadic logic. But, appearances to the contrary, his claims about the principles of excluded middle and

of excluded middle and contradiction." His claims about those principles are sometimes taken to involve a rejection of the Principle of Bivalence (PB), point in the formal

mode: if "S" is a definite subject-term, then it is not the case that two contradictory predicates ("P" and "not P") are both true of "S". And Peirce built

-valued systems; so it might also seem that what Peirce said about the principle of contradiction and vagueness had something to do propositional subject

$$\begin{array}{c} V L F \\ \begin{array}{|c|c|c|} \hline V & L & F \\ \hline L & L & F \\ \hline F & L & F \\ \hline \end{array} \end{array}$$

Ca896) By the Principle of Excluded Middle (one of excluded third,) is always meant the principle (that no pair of mutually contradictory predicates are both false of any individual subject. Of course, to say that the two

disciples of Jesus were all apostles or were not apostles are both false.) (MS 611, p. 13, 1908) So for Peirce, "principle of excluded middle"

in effect, it gives a necessary condition of individuality (in the material mode) if S is an individual, then, for any property P, either S is P or S is not-P, or (in the formal mode) if "S"

is said that PEM does not apply to "the general," and clearly with regard to general propositions. Now recall Peirce's claim that the principle of contradiction does not apply to "the vague." Here it is crucial to realize that Peirce did not mean by "vagueness" what contemporary philosophers call "fuzziness," viz. the property of having cases of indeterminate application. Instead, Peirce used "vague" to describe (roughly) existentially quantified propositions and the subject-terms of such propositions (he also frequently used "indeterminate" in the same way).¹² As with the comments about general and PEM, this suggests that Peirce

to define three-valued operators, and the formal aspects of his operators have since been explored extensively.⁶ But relatively little has been written about the philosophical motivations behind Peirce's triadic

many commentators have been led into important misunderstandings. Although not everyone who has written on this subject has totally misunderstood Peirce's reasons for rejecting bivalence and experimenting with triadic logic, almost all have gotten the story seriously wrong.⁷ In this paper I present what I believe to be the correct version of the story. I begin by considering what might well be

truth value I will argue that in conducting his triadic experiments, he was trying to

were (what I call) boundarypropositions, and I try to account for Peirce's interest in them

continuity, but in a manner not fully understood by previous commentators. As I argue below, the key to solving the puzzle of Peirce's

and not of any definite subject. (MS 611, pp.12-3, 1908) Here Peirce made the

Further considerations of vagueness have motivated some, e.g., Körner (1960, 1966), Hallden (1949) and Tye (1994), to endorse the adoption of three-

general proposition is, roughly, a universally quantified proposition and a general

principle of excluded middle does not apply to the general. So, to universally quantified propositions, is enough to suggest that he had a non-standard understanding of "principle of excluded middle." His statements of the principle confirm this: "the individual is determinate in regard to every possibility, or quality, either as possessing it or as not possessing it. This is meant: Principle of Excluded Middle (PEM) Material mode: for any property and for any individual, either that individual possesses that property or that individual does not possess that property. Formal mode: for any pair of contradictory predicates "P" and "not P" and for

apply to it". Peirce applied the term "general" both to propositions and to propositional subjects; in terminology, a

proposition. That Peirce held that the principle of excluded middle does not apply to the general, i.e., to universally quantified propositions, is enough to suggest that he had a non-standard understanding of "principle of excluded middle." His statements of the principle confirm this: "the individual is determinate in regard to every possibility, or quality, either as possessing it or as not possessing it. This is meant: Principle of Excluded Middle (PEM) Material mode: for any property and for any individual, either that individual possesses that property or that individual does not possess that property. Formal mode: for any pair of contradictory predicates "P" and "not P" and for

is an individual subject-term, then, for any pair of contradictory predicates "P" and "not-P," either "S is P" is true or "S is not-P" is true. In other words, if "S" is an individual (i.e., non-general) subject-term, then it is not

so to speak, to the principle itself. As he formulated it, the principle is specifically about individual (non-general) subjects and not about general subjects. So PEM (formal mode) is equivalent to the claim that the following principle holds for all propositions with non-general subject-terms: "Any instance of 'S is P or S is not P' is true." Now we start to see why Peirce said that PEM does not apply to the general. It is not the case, with regard to every general subject-term "S", that "S is P or S is not-P" is true; some such propositions are false. For example, "All Floridians are Miamians or all Floridians are non-Miamians". This is what Peirce meant when he

also had a non-standard understanding of "principle of contradiction." And as before, this suggestion is borne out by the textual evidence: By the Principle of Contradiction, accurate writers for nearly two centuries have understood the principle that a pair of contradictory predicates, such as "is P" and "is not P" (or other than every P) are both true of Nothing,

truth value I will argue that in conducting his triadic experiments, he was trying to

were (what I call) boundarypropositions, and I try to account for Peirce's interest in them

continuity, but in a manner not fully understood by previous commentators. As I argue below, the key to solving the puzzle of Peirce's

and not of any definite subject. (MS 611, pp.12-3, 1908) Here Peirce made the

Further considerations of vagueness have motivated some, e.g., Körner (1960, 1966), Hallden (1949) and Tye (1994), to endorse the adoption of three-

general proposition is, roughly, a universally quantified proposition and a general

principle of excluded middle does not apply to the general. So, to universally quantified propositions, is enough to suggest that he had a non-standard understanding of "principle of excluded middle." His statements of the principle confirm this: "the individual is determinate in regard to every possibility, or quality, either as possessing it or as not possessing it. This is meant: Principle of Excluded Middle (PEM) Material mode: for any property and for any individual, either that individual possesses that property or that individual does not possess that property. Formal mode: for any pair of contradictory predicates "P" and "not P" and for

apply to it". Peirce applied the term "general" both to propositions and to propositional subjects; in terminology, a

proposition. That Peirce held that the principle of excluded middle does not apply to the general, i.e., to universally quantified propositions, is enough to suggest that he had a non-standard understanding of "principle of excluded middle." His statements of the principle confirm this: "the individual is determinate in regard to every possibility, or quality, either as possessing it or as not possessing it. This is meant: Principle of Excluded Middle (PEM) Material mode: for any property and for any individual, either that individual possesses that property or that individual does not possess that property. Formal mode: for any pair of contradictory predicates "P" and "not P" and for

is an individual subject-term, then, for any pair of contradictory predicates "P" and "not-P," either "S is P" is true or "S is not-P" is true. In other words, if "S" is an individual (i.e., non-general) subject-term, then it is not

so to speak, to the principle itself. As he formulated it, the principle is specifically about individual (non-general) subjects and not about general subjects. So PEM (formal mode) is equivalent to the claim that the following principle holds for all propositions with non-general subject-terms: "Any instance of 'S is P or S is not P' is true." Now we start to see why Peirce said that PEM does not apply to the general. It is not the case, with regard to every general subject-term "S", that "S is P or S is not-P" is true; some such propositions are false. For example, "All Floridians are Miamians or all Floridians are non-Miamians". This is what Peirce meant when he

also had a non-standard understanding of "principle of contradiction." And as before, this suggestion is borne out by the textual evidence: By the Principle of Contradiction, accurate writers for nearly two centuries have understood the principle that a pair of contradictory predicates, such as "is P" and "is not P" (or other than every P) are both true of Nothing,

the case that two contradictory predicates ("P" and "not-P") are both false of "S". Notice that Peirce's denial of the applicability of PEM to the general, i.e., to the non-individual, is "built in,"

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

truth value I will argue that in conducting his triadic experiments, he was trying to

were (what I call) boundarypropositions, and I try to account for Peirce's interest in them

continuity, but in a manner not fully understood by previous commentators. As I argue below, the key to solving the puzzle of Peirce's

and not of any definite subject. (MS 611, pp.12-3, 1908) Here Peirce made the

Further considerations of vagueness have motivated some, e.g., Körner (1960, 1966), Hallden (1949) and Tye (1994), to endorse the adoption of three-

general proposition is, roughly, a universally quantified proposition and a general

principle of excluded middle does not apply to the general. So, to universally quantified propositions, is enough to suggest that he had a non-standard understanding of "principle of excluded middle." His statements of the principle confirm this: "the individual is determinate in regard to every possibility, or quality, either as possessing it or as not possessing it. This is meant: Principle of Excluded Middle (PEM) Material mode: for any property and for any individual, either that individual possesses that property or that individual does not possess that property. Formal mode: for any pair of contradictory predicates "P" and "not P" and for

apply to it". Peirce applied the term "general" both to propositions and to propositional subjects; in terminology, a

proposition. That Peirce held that the principle of excluded middle does not apply to the general, i.e., to universally quantified propositions, is enough to suggest that he had a non-standard understanding of "principle of excluded middle." His statements of the principle confirm this: "the individual is determinate in regard to every possibility, or quality, either as possessing it or as not possessing it. This is meant: Principle of Excluded Middle (PEM) Material mode: for any property and for any individual, either that individual possesses that property or that individual does not possess that property. Formal mode: for any pair of contradictory predicates "P" and "not P" and for

is an individual subject-term, then, for any pair of contradictory predicates "P" and "not-P," either "S is P" is true or "S is not-P" is true. In other words, if "S" is an individual (i.e., non-general) subject-term, then it is not

so to speak, to the principle itself. As he formulated it, the principle is specifically about individual (non-general) subjects and not about general subjects. So PEM (formal mode) is equivalent to the claim that the following principle holds for all propositions with non-general subject-terms: "Any instance of 'S is P or S is not P' is true." Now we start to see why Peirce said that PEM does not apply to the general. It is not the case, with regard to every general subject-term "S", that "S is P or S is not-P" is true; some such propositions are false. For example, "All Floridians are Miamians or all Floridians are non-Miamians". This is what Peirce meant when he

also had a non-standard understanding of "principle of contradiction." And as before, this suggestion is borne out by the textual evidence: By the Principle of Contradiction, accurate writers for nearly two centuries have understood the principle that a pair of contradictory predicates, such as "is P" and "is not P" (or other than every P) are both true of Nothing,

the case that two contradictory predicates ("P" and "not-P") are both false of "S". Notice that Peirce's denial of the applicability of PEM to the general, i.e., to the non-individual, is "built in,"

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.

specifically about individual (non-general) subjects and not about general (non-individual) subjects.