

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **МНОГОМЕРНОСТЬ ИСТИНЫ**

Москва  
2008

УДК 165  
ББК 15.13  
М 73

**Редколлегия:**

доктор филос. наук *А.А. Горелов*,  
доктор филос. наук *М.М. Новосёлов*

**Рецензенты**

доктор филос. наук *В.Г. Буданов*  
доктор филос. наук *В.И. Метлов*

М 73 **Многомерность** истины [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: А.А. Горелов, М.М. Новосёлов. — М.: ИФРАН, 2008. — 215 с.; 20 см. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0115-0.

В книге представлены результаты исследований по фундаментальной проблеме эпистемологии — проблеме истины. Стандартные определения истины получают нестандартную интерпретацию в изменяющихся условиях научного и философского познания. Вводятся новые аспекты исследования и предлагаются оригинальные определения истины. Представляет интерес освещение проблемы истины с точки зрения эволюционного подхода. Проводится сравнительный анализ научной и вненаучных традиций познания. Значительное место заняли фоновые темы: истина и творчество, истина и интерпретация, истина и мистический опыт.

Книга предназначена для эпистемологов, методологов науки, а также всех, интересующихся проблемами истины, познания и творчества.

ISBN 978-5-9540-0115-0

©ИФ РАН, 2008

Этот сборник, инициатором которого был  
Игорь Петрович Меркулов (1945–2008),  
мы посвящаем его памяти

## Предисловие

Предваряя изыскания об истине, которые предлагают нам авторы этого сборника, я хочу напомнить о трилистнике Бертрана Рассела, имеющим, как мне кажется, прямое отношение к нашей главной теме.

«Всё точное знание, — говорит Рассел, — принадлежит науке; все догмы, поскольку они превышают точное знание, принадлежат к теологии. Но между теологией и наукой имеется Ничья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон; эта Ничья Земля и есть философия»<sup>1</sup>.

Остановимся немного на этой расселовской схеме трилистника. Она, конечно, ничего не говорит нам о том, как внутри областей, очерченных этой схемой, формировалась и формируется по сей день система их основных понятий. Будет ли, к примеру, понятие истины общим (одним и тем же понятием) и для философии и для науки, или, напротив, оно будет общим для философии и теологии, или каждая из областей имеет (или думает, что имеет) своё, отличное от других, понятие об истине?<sup>2</sup> Между тем, такая постановка вопроса весьма важна в контексте многочисленных дискуссий об истинности знания (или, в другой постановке, истинности научных теорий). И если нас интересует не просто понятие истины, а её (истины) *многомерность*, мы не можем обойти этот вопрос.

В обобщённом толковании расселовская схема представляется справедливой. Но если мы спросим у живой истории, категорична ли эта схема, отрицает ли она возможность размытых границ между областями трилистника, нам придётся столкнуться с пёстрой картиной объединений и пересечений семантических значений терминов на объединённом пространстве всех трёх его областей. Если же мы захотим каких-либо уточнений в этой семантической пестроте, то в качестве ведущей основы всех таких уточнений мы, по-видимому, не найдём ничего лучшего, чем привычная нам *абстракция* (анализ и рефлексия), т.е. основной общий метод решения гносеологических проблем.

Однако замечу, что Рассел предупреждает нас о сомнительности дихотомии «*точно—неточно*» в рамках гносеологической (философской) постановки вопроса, в том числе и вопроса об

истине: «...нечёткость, — говорит он, — гораздо более важна в теории познания, чем об этом можно было бы судить ...Нечётко всё, причём степень нечёткости не осознаётся вплоть до попытки нечто прояснить»<sup>3</sup>.

Осознавая сложность вопроса и невозможность в кратком предисловии дать на него ответ, я намечу только некоторые вехи на пути, пройденном загадочным понятием, именуемым «истина».

Тема истины, в её *сугубо научной* постановке, обязана логике. И обязана дважды. Первый раз — в эпоху античности. Во второй — уже в связи с рождением новой, математической, логики.

Два имени из античности при этом важнее других: Платона с его *диалектикой* и Аристотеля с его *логикой*. Платон не даёт нам чётких определений истины, а только наводит на мысль о её двойственном характере (миф о пещере). Платонова диалектика — это художественный сказ о двух формах нашего стремления к познанию истины: научной — от гипотез к понятиям (к *относительному знанию* о всеобщем) и философской — в движении мысли в области чистых понятий (к *абсолютному знанию* о всеобщем).

Аристотель, в отличие от Платона, скуп на образность и метафоричность. И если у Платона тема истины ещё в сферах чистой метафизики, то у Аристотеля она спускается с Неба на Землю, в сферу вполне реального отношения «модель — абстракция». Таково именно данное им общепризнанное теперь (правда, тогда ещё без важных логических уточнений) семантическое определение понятия истины.

Однако это определение, интуитивно ясное до тривиальности, осталось бы, пожалуй, лишь эпизодом в обширной метафизической системе Аристотеля, если бы не его логика, в структуру которой истина прочно *вплетена* не только в узком смысле атрибута суждений научного силлогизма (совершенного дискурса) и первых его основных законов (тождества, противоречия и исключённого третьего), но и в смысле более широком — как неотъемлемый элемент систематизации знания вообще на основе аксиоматического метода. Последнее обстоятельство, при тех условиях, которые тогда позволяла силлогистика (в частности, содержательный характер аксиоматики), давало достаточное основание *определять истину в её дедуктив-*

ном смысле как *доказуемость*. Иными словами, античная теория доказательства неявно вводила в оборот два, вообще говоря, различных понятия — «истина как соответствие» и «истина как доказуемость». Но глубокой разницы этих понятий никто тогда усмотреть не мог.

Примеры научного и философского взгляда на истину, которые мы вообще находим в античности, указывают на то, что истина здесь неизменно связана с вариантами её постижения. В одном случае мы имеем модельный (по сути семантический) вариант истины — сопоставление утверждения о фактах и самих этих фактов, когда истина удостоверяется непосредственно или *интуитивно*. В другом — мы имеем опосредованный её вариант, когда истинное предложение постигается *дискурсивно* как результат цепочки (последовательности) применения логических шагов, сохраняющих первоначальное знание (заданное в аксиомах) на каждом шаге доказательного процесса.

Естественно предположить, что доверие к методу (к познавательным процедурам) определяло и степень доверия к истине. Стоит, однако, сказать, что и метод интуитивный (основанный на непосредственном знании) и метод дискурсивный (основанный на принципах логического вывода из аксиом) обычно использовались как части общей теории доказательства (*apodeixis*). В силлогистике и в «Началах» оба метода (в ходе доказательного процесса) допускались на равных. Интуитивный метод — *извне* для знания начал (аксиом); дискурсивный — *изнутри* для знания истинности системы. Но так как последнее обстоятельство было решающим для математики, казалось, что доказуемости (с её убеждающей необходимостью логического следования) вообще достаточно для науки. И хотя без интуиции нельзя было обойтись в аксиомах, это, по сути, воспринималось только как повод, чтобы максимально сократить число аксиом до самых простых эмпирических положений<sup>4</sup>.

Эта античная постановка вопроса об истине, казавшаяся вполне приемлемой, порождала, однако, и некоторые трудности, поскольку она невольно ставила вопрос о *лингвистической представимости* истины и сталкивала, но не разрешала отношение двух планов реальности — субъективного (представимого в языке) и объективного, представимость которого либо во-

все невозможна, либо возможна только как языковая реальность, а потому чревата (в случае замкнутости языка) *семантической парадоксальностью*. И поскольку такая парадоксальность обычно носит сугубо формальный характер, ею невозможно пренебречь, если мы хотим создать общую непротиворечивую теорию истины.

К счастью, теперь от такой задачи мы, похоже, избавлены раз и навсегда благодаря глубоким теоретическим исследованиям в области оснований математики, которые объяснили нам, во-первых, неустранимую неполноту класса всех доказуемых истин; и, во-вторых (как следствие первого), положили конец вековой вере в совпадение (синонимии) понятий *истина* и *доказуемость*.

Это, своё второе *научное* обоснование и объяснение тема истины получила на базе новой, математической, логики в связи с исследованиями о непротиворечивости уже полностью формализованных (но достаточно содержательных) математических теорий. Попытка обойти проблему семантических парадоксов путём создания непротиворечивой системы, которая охватила бы (помимо её доказуемых теорем) и всю совокупность её интуитивных истин, привела к результатам, разочаровавшим многих. Эти результаты представлены знаменитыми *теоремами ограничения* Гёделя (1931) и Тарского (1935). Содержание обеих теорем (в их интересующем нас аспекте) сводится к доказательству того, что во всякой достаточно богатой и непротиворечивой формальной теории всегда найдётся формула, истинная в ней, но в то же время и недоказуемая в ней. А это означает, что область интуитивных (аристотелевских) истин, вообще говоря, принципиально шире области истин, формально доказуемых.

Хотя мы владеем этим результатом только теперь, спонтанное расширение понятия истины и, соответственно, области его применения шло постоянно и независимо от научных завоеваний. В последовавшую за античностью эпоху средневековья понятие истины теологизируется. Истина приобретает два существенно различных смысла. Один (по Аристотелю) — это соответствие факта и мысли (к этой истине относятся и упомянутые выше ограничительные теоремы); другой (по Августину) — это

смысл Божественного *всезнания* или Божественной мудрости, это Абсолют, или «всё Сущее», которое именуют божественным или просто отождествляют с Богом. При таком расширительном понимании отмеченная выше антитеза теряет смысл, а вопрос «что есть истина?» теряет определённую, превращается в вопрос риторический. Что хочет услышать Пилат от Христа? Вряд ли именно то, что Христос ответил. Но его ответ, поразивший Пилата, будто бы простой и прозаический, приоткрывает дверь к тайне, которую Пилат предчувствует, хотя и не может понять<sup>5</sup>.

Теория двойственной истины (с явной ссылкой на арабызычный неоплатонизм) сохраняется и в позднем средневековье, и в эпоху Возрождения, и даже во все последующие периоды философской истории, когда постепенно она преобразуется в *теорию истины абсолютной и истины относительной*, хотя и без ссылки на связь с её теологическим прошлым.

И действительно, сегодня в теологии мы находим попытку объединить как научное понятие истины (так называемое логическое понятие), так и группу собственно теологических (трансцендентных) понятий истины, некоторые из которых теология много веков подряд разделяла с метафизикой и которых она держится и по сей день.

Проблема, однако, в том, является ли истина и на самом деле некой «единой сущностью», на которую мы смотрим или которую мы видим с различных точек зрения, так что пресловутая многомерность порождена не особенностью самой истины, а только нашей точкой зрения на неё; или же, напротив, никакой такой единой сущности нет, а каждая точка зрения порождает свою, непохожую на других истину.

Взгляд «с точки зрения» неизбежно порождает вопрос о доверии к познанию и к познанию вообще. А в положительном ответе на этот вопрос наука имеет безусловное преимущество перед теологией и философией, поскольку в её активе всегда есть два равно плодотворных и равно объективных критерия, один — измерение и эксперимент, другой — математическая дедукция (или метод математических моделей). Иначе говоря, в науке вопрос об истине всегда конструктивен. Он всегда подчинён вопросу о «смысле и значении познавательных операций» (Рейхенбах), или, другими словами, вопросу о *методе*.

Научное мировоззрение характеризуется прежде всего *принципиальной установкой на объективное исследование фактов* (объективных обстоятельств в природе и обществе). Поэтому в основе научного мировоззрения лежит не *умозрительная метафизическая идея истины* (сократовское «благо» или теологическое «всё сущее»), а *идея истины, обусловленная методом* научной работы, научной методологией её поиска, или, другими словами, – проблемой критериев, пользуясь которыми «вот это мы считаем установленным истинно, а вот это – ложно» (Секст Эмпирик).

В философии (как и в теологии), в отличие от науки, эксперимент невозможен. А попытки воспользоваться математической дедукцией для доказательства философских истин не раз приводили к горьким разочарованиям (Спиноза). По сути, в активе теолога и философа всегда лишь один *спекулятивный метод представления истины* – метод, который в принципе невозможно отделить от их личности. И хотя этот метод, вообще говоря, не чужд и научному творчеству, разница в его значении для философии и теологии, с одной стороны, и для науки, с другой, весьма велика. Если в философии и теологии спекулятивный мыслитель – это всё, то в науке, как заметил Рассел, он часть ненужного метафизического хлама.

Следовательно, в сфере философских идей проблема истины ставится иначе, чем в логике. Она не исключает задач на доказательство. Но в философии акцент переносят на аргументацию в её широком (экзотерическом) смысле, хотя никакой свод аргументов, утверждённый теорией аргументации, не сможет обеспечить защиту истины, если эта истина противоречит господствующей социальной доктрине или предрассудкам толпы. Иными словами, экзотерический аспект философской аргументации (в отличие от эзотерического) предполагает анализ социального окружения (контекста) любого доказательного процесса.

Что касается науки, то она обычно ошибается не в открытых ею законах, а в их оценке как абсолютных, или безусловных, истин. Свои законы наука не любит представлять как гипотезы. «Гипотез не измышляю» («*Hypotheses non fingo*») сказал Ньютон, отдавая на суд истории свои «Математические Начала». Но для философии проблема абсолютной истины – это

«открытая проблема», подобно тому, как проблема «десяти нулей подряд» в разложении числа  $\pi$  — это открытая проблема математики. Именно в этом (философском) контексте прозвучал когда-то расселовский вопрос: «Есть ли вообще знание столь неоспоримое, что ни один разумный человек не может усомниться в нём?»

Ответ на этот вопрос читатель вряд ли найдёт в этой книге. Проблему объективности истины (если такая действительно существует), по-видимому, легче поставить, чем дать на неё ответ. Но стоит заметить, что данная книга пронизана духом эволюционизма и релятивизма. Это в известной мере оправдывает и её название. В большинстве статей упор делается на исторический контекст формирования знания (не обязательно научного) в сфере мышления с учётом генетической природы (генезиса) этого мышления. По сути, многомерность истины оправдывается гипотезой о многомерности когнитивных представлений (образов), характерной для субъективного сознания наблюдателя или, другими словами, субъективными особенностями течения когнитивного процесса. Неудивительно поэтому, что наряду с чисто научными примерами понимания истины авторы некоторых статей обращаются к примерам из мифологии, духовному опыту восточной философской традиции и просто к мистицизму. При этом гносеологический аспект названной выше темы (то основное, что характерно для теории познания), затрагивается лишь мимоходом. Во всяком случае, главный вопрос философии науки, заключающийся в представлении о каком-либо соответствии между онтологией и её «реальным» (каким-либо) теоретическим подобием, в данной работе исчерпывающего объяснения не нашёл. Однако основная задача работы — по возможности дать ответ на те вопросы, которые либо ещё недостаточно представлены в отечественной философии («Истина как результат коэволюции», «Существует ли истина с точки зрения философии эволюционизма?», «Применимо ли понятие истины в мифологии?», «Истина в лабораториях разума»), либо вовсе не были предметом внимания в отечественной (и не только) философской литературе («Рифы логико-методологического анализа истинности»). Кроме

того, в монографии затронуты и традиционные вопросы («Три концепции истины». «Истина и интерпретация», «Истины и споры») и некоторые другие.

*М.М. Новосёлов*

### **Примечания**

- <sup>1</sup> *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959. С. 7.
- <sup>2</sup> Понятие, общее для двух областей трилистника, не обязательно будет общим и для третьей его области.
- <sup>3</sup> *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск, 1999. С. 5.
- <sup>4</sup> Именно такая точка зрения лежит в основе гильбертовского финитизма.
- <sup>5</sup> Я использую здесь художественный образ, созданный М.А.Булгаковым.

*И.П. Меркулов*

### **О научном и обыденном знании\***

Существование любых организмов предполагает их обособление от внешней среды и одновременно взаимодействие с ней, позволяющее биологически приспособиться к её относительно стабильным параметрам. Конечно, внешняя среда — это не только место обитания других представителей видов и источник пищевых ресурсов, восполняющих энергетические затраты организмов, но и источник многих опасностей, представляющих угрозу для их выживания. Биологическое выживание означает прежде всего размножение и приспособление. Но для эффективного приспособления необходимо информационно контролировать окружающую среду и внутренние когнитивные состояния, т.е. обладать как можно более исчерпывающей для выживания организма когнитивной информацией и способностями к более адаптивному поведению. Именно поэтому в течение последних 500 млн лет органической эволюции на нашей планете естественный отбор оказался направленным главным образом на формирование у организмов все более высокоразвитых когнитивных систем, позволяющих информационно контролировать окружающую среду и их внутренние когнитивные состояния с помощью создаваемой этими системами когнитивной информации. Благодаря эволюции когни-

---

\* Исследование проведено при финансовой поддержке РГНФ, проект «Эволюционная концепция научного познания», № 06-03-00006а.

тивных систем у организмов появляются новые когнитивные способности (например, мышление, различные виды памяти, сознание и т.д.), открывающие возможность изменить поведение, сделать его более адаптивным. Разумеется, все вышеизложенное имеет прямое отношение и к *Homo sapiens sapiens*.

Когнитивная активность, определяющая стремление людей к познанию, относится к основополагающим видоспецифичным поведенческим характеристикам человека. Эта когнитивная активность обусловлена нашей биологической конституцией, она продуцируется нашей когнитивной системой, работа которой генетически контролируется. Человеческое познание означает поиск и приобретение нового знания, обнаружение какой-то новой адаптивно ценной культурной информации, увеличивающих приспособленность людей и их шансы на выживание. Познание развивается благодаря когнитивной эволюции, эволюции когнитивных способностей человеческих популяций (мышления, сознания, памяти и т.д.), которая создает новые когнитивные предпосылки (генетически обусловленный когнитивный потенциал) для эволюции культуры и социальной эволюции, накопления и умножения культурной информации, включая и научное знание. Зарождение человеческой духовной культуры явилось следствием достижения популяциями вида *Homo sapiens* соответствующего эволюционного уровня самосознания и сознания. Духовная культура оказалась способной выполнять важную для выживания людей защитную функцию. Постепенно культура (духовная и материальная) как совокупность факторов окружающей среды стала оказывать все усиливающееся селективное давление на дальнейшую эволюцию когнитивных способностей человеческих популяций. Поэтому человеческое познание можно рассматривать как видоспецифичную, опосредованную культурой, форму информационного контроля окружающей среды и внутренних состояний человека как биологического существа, ведущего социальный образ жизни<sup>1</sup>.

Научное познание является наиболее эффективным и высокоразвитым видом такого информационного контроля, оно возникает в результате эволюции когнитивных способностей отдельных человеческих популяций, накопления знаний на

донаучном этапе развития познания, разработки специфических методов доказательства, методов эмпирического обоснования и т.д. Обычно научное познание противопоставляется познанию обыденному, которое, как полагают, ограничено сферой сугубо практического применения. Обыденное познание всегда «овеществлено» в каких-то материальных объектах и неспособно осуществить прорыв в область неизвестного, обнаружить какое-то новое знание. Однако это верно лишь отчасти. Конечно, обыденное познание не в состоянии открыть новые *научные* знания, но оно может порождать новые *обыденные* знания (полезные практические навыки, лечение травами, гимнастические упражнения в народной медицине, рецепты кухни, простые технические приспособления и устройства и т.д.). Рядовой пользователь может прекрасно управлять бытовой техникой, являющейся продуктом высоких технологий (сотовые телефоны, персональные компьютеры и т.д.), но он, как правило, не знаком с теми научными знаниями, которые оказались воплощены в такого рода устройствах. Понятно, что обыденное знание не следует смешивать с прикладными научными знаниями, которые также реализуются в материальных объектах. В отличие от научного знания содержание и объем обыденного знания весьма существенно варьируются в зависимости от когнитивного уровня отдельных человеческих популяций, этапов их социально-экономического развития, эволюции их культуры и т.д. Конечно, обыденное знание (и познание) современных первобытных популяций весьма существенно отличается от обыденного знания современных цивилизованных популяций.

Научное познание не отделено какой-то абсолютно непреодолимой границей от познания обыденного. Да и само обыденное познание имеет смысл аналитически выделять как предмет эпистемологического анализа только при наличии уже сформировавшегося научного познания. Поскольку в настоящее время во многих странах существует всеобщее среднее образование, то обыденное познание наряду с вненаучным опытом может включать в себя достижения прикладных наук и наук технических, а также получившие популярное изложение в школьных дисциплинах научно-теоретические представления.

Если же речь идет об этапах истории человеческого познания, предшествующих возникновению науки, то это познание, видимо, было бы точнее характеризовать как *донаучное*.

Донаучный опыт (знания), так же как и человеческие когнитивные способности, обеспечивающие интеллектуальный потенциал донаучного (и обыденного) познания, были и остаются весьма действенными инструментами эволюционного приспособления людей, их информационного контроля окружающей среды и своих собственных когнитивных состояний. Донаучное познание возникло задолго до появления науки и базировалось (и базируется, если речь идет, например, о современных первобытных популяциях) на когнитивных ресурсах архаического, преимущественно пространственно-образного мышления. Этих ресурсов оказывалось вполне достаточно для изобретения полезных практических навыков, простых технических устройств и производственных технологий, для накопления в течение тысячелетий необходимых для выживания людей эмпирических знаний о свойствах материалов, вещей и явлений, с которыми они сталкивались в своей повседневной жизни.

Овладение техническими приемами, процедурными знаниями (например, искусством верховой езды или стрельбы из лука, боевыми искусствами, манипулированием орудиями труда и т.д.) и даже интеллектуальными приемами и методами (письменность, оперирование математическими символами и т.п.) не обязательно требует аналитически высокоразвитого знаково-символического (логико-вербального) мышления и символического (вербального) сознания. Оно может быть вполне успешным благодаря достаточной эффективности доминирующего неартикулированного пространственно-образного мышления, превращающего мысленные репрезентации инструментов (как реальных, так и идеальных, т.е. приемы, методы, процедурные знания и т.п.) в структурные элементы оперирующей личности, отождествляющего эти репрезентации с «Я-образами». Конечно, донаучное познание эволюционировало исключительно медленно. Архаическое, преимущественно пространственно-образное мышление из-за ограниченности имеющихся в его распоряжении аналитических средств, как правило, оказыва-

лось не в состоянии выявить и представить в эксплицитной форме предпосылочные знания, лежащие в основе культурной информации, в том числе и представлений о познании.

С точки зрения эволюционно-информационной эпистемологии возникновение научного познания требовало не только соответствующих социокультурных предпосылок (довольно детально исследованных в мировой и отечественной литературе по истории и философии науки), но и предпосылок *когнитивных* (биологических), открывающих спектр новых возможностей для эволюции человеческого общества и культуры. Поэтому в качестве важнейшей предпосылки эволюции человеческого познания следует рассматривать продолжающуюся биологическую эволюцию популяций *Homo sapiens sapiens*, которая преимущественно носит характер *нейроэволюции* (эволюции нейронных систем мозга). В ходе нейроэволюции естественный отбор идет по когнитивным функциям мозга, поскольку соответствующие селективные преимущества в относительно большей мере способствуют адаптации и выживанию людей. Нейроэволюция, таким образом, выступает как материальная основа когнитивной эволюции, она тесно взаимосвязана с эволюцией когнитивных способностей людей, с адаптивно ценными изменениями в работе когнитивной системы, в процессах переработки когнитивной информации, в доминирующих когнитивных типах мышления и т.д.<sup>2</sup>.

Применительно к возникновению научного познания речь прежде всего идет об определенном эволюционном уровне когнитивных способностей отдельных человеческих популяций, которые формируются в результате давления условий окружающей среды как факторов естественного отбора. Без достижения символическим (вербальным) сознанием определенного эволюционного уровня, без развития вербального и невербально-символического, «вторичного» кодирования мысли, знаково-символического (логико-вербального) мышления и тесно интегрированных с ними других когнитивных способностей было бы невозможно возникновение древневосточной прикладной математики, не говоря уже об искусстве логической аргументации и открытии важнейших законов классической логики<sup>3</sup>.

Благодаря открытию математических и логических правил вывода, а также выявлению посылок рассуждений и доказательств (исходных допущений, гипотез), из которых с помощью таких правил могут быть выведены следствия, появилась возможность *когнитивной экономии* на уровне концептуальных систем научных знаний. Оказалось, что эта экономия достигается за счет минимизации числа исходных посылок, допущений (что также очень важно для запоминания, экономного хранения научных знаний и обучения), из которых дедуктивно выводятся универсум смыслов идеальных объектов концептуальных систем, аккумулированное в них потенциальное информационное содержание, знание. Тем самым были обнаружены пути *оптимального переструктурирования концептуальных систем знаний с помощью специальных методов построения*. Благодаря этому открытию концептуальные системы стали обретать форму определенным образом организованных *научных теорий*. Первой такой теорией, построенной с помощью аксиоматического метода, была евклидова геометрия (III в. до Р.Х.), в которой все теоремы выводились из относительно небольшого числа аксиом, принимаемых без доказательств. Неудивительно, что первые научные теории возникают именно в математике. Имея дело непосредственно с идеальными структурами знаково-символического мышления, математика не нуждалась в экспериментальном изучении природы, в каких-то эмпирических данных о внешнем мире, которые позволяли бы судить о правильности её выводов. К тому же наша когнитивная система оказалась в состоянии генерировать воображаемое идеальное геометрическое (евклидово) пространство<sup>4</sup>.

Научные теории, таким образом, возникают вместе с методами своего построения, методами своей собственной организации как концептуальных систем знаний. Методы построения позволяют исключить появление логических противоречий между относительно обособленными структурными элементами теорий (например, её исходными гипотезами) и оптимизировать их проверочные свойства (посредством выведения следствий, подлежащих метатеоретическим или эмпирическим проверкам). Конечно, благодаря последовательному и высокоорганизованному характеру концептуальных систем теоретического знания,

участвующих в научном познании, последнее существенно отличается от познания донаучного и обыденного. Концептуальные системы мифов, например, как правило, содержат оппозиции или противопоставления, которые выступают в качестве мыслительных стратегий развертывания универсума их смыслов, их информационного содержания. В силу доминирующей холистической стратегии переработки когнитивной информации архаическое (преимущественно пространственно-образное) мышление вообще нечувствительно к логическим противоречиям (на это обстоятельство обращал внимание еще К.Леви-Брюль). Оно оперирует словесными оппозициями как вербальными «метками» многозначных смыслов перцептивных образов, сценариев и представлений<sup>5</sup>. Обыденное познание также менее последовательно и организовано, чем познание научное. Оно, как правило, *не прибегает к услугам сложноорганизованных концептуальных систем* и уже тем более не пытается реорганизовать, переструктурировать эти системы с помощью специальных методов построения.

Методы построения теорий — это методы их системной организации как концептуальных систем знаний, их использование дает возможность выявить потенциально содержащуюся, скрытую информацию, но не позволяет открыть принципиально новое знание. Для поиска нового знания в научном познании применяются другие методы — *гипотезы* и (опирающиеся, как правило, на неявно принимаемые гипотезы) различные формы *индукции*, например, математической или проблематической.

Разработка сложноорганизованных научных теорий, первоначально только в математике, повлекла за собой появление принципиально новых когнитивных проблем, связанных прежде всего с весьма ограниченными адаптивными возможностями человеческой когнитивной системы извлекать сенсорные данные, создавать и перерабатывать когнитивную информацию в перцептивных кодах. Не секрет, что наше перцептивное «окно» во внешний мир имеет весьма узкие границы. Мы воспринимаем мир в диапазонах от миллиметров до километров, от нулевой скорости до нескольких метров в секунду, от грамма до тонн, от секунд до годов и т.д. Рецепторы нашего глаза реагируют на электромагнитные волны только определенной дли-

ны, поскольку атмосфера для этих волн проницаема, а солнечное излучение, электромагнитный спектр достигает максимума. Когнитивные структуры, обеспечивающие работу человеческих познавательных способностей (в том числе и восприятия), достаточно хорошо адаптированы именно к этим узким диапазонам внешнего мира, в которых на протяжении десятков миллионов лет эволюционировали когнитивные системы догоменидных и гоминидных предков современного человека. Донаучное познание также было приспособлено к структурам внешнего мира, мира повседневного опыта, но *только в тех границах, в которых эти структуры непосредственно, перцептивно воспринимались* когнитивной системой человека. Внешний мир, лежащий за пределами этих узких границ нашего перцептивного восприятия и опыта, «не участвовал» в эволюции когнитивной системы гоминид. Поэтому применительно к этому «запредельному» для человеческого сенсорного аппарата миру наши когнитивные структуры нередко оказываются неадаптированными и неэффективными<sup>6</sup>.

Эволюция символьного (вербального) сознания и управляемого им знаково-символического (логико-вербального) мышления (разумеется, в кооперации с мышлением пространственно-образным) открыла для людей огромные возможности создавать новые идеальные концептуальные системы научных знаний с помощью символьной репрезентации мысли и конструирования специальных идеальных символьных структур — математических и логических формализмов. Однако присущее нашей когнитивной системе двойное (символьное и перцептивное) кодирование информации, обеспечивающее её целостное мысленное понимание, оказывалось совершенно неэффективным адаптивным приспособлением, когда формальные преобразования символьной мысли приводили к появлению идеальных абстрактных понятий (и их систем), не обладавших перцептивными репрезентациями. Закономерно возникал вопрос: каким образом можно проверить правильность или истинность идеальных абстрактных понятий и их систем, если их в принципе нельзя сопоставить с какими-то перцептивно воспринимаемыми коррелятами, с перцептивно воспринимаемыми событиями?

Как известно, Аристотель при разработке своей «динамики» апеллировал только к повседневному эмпирическому опыту, к донаучным опытным знаниям. Но в его время не было пригодного для описания идеального движения физических тел математического формализма. Поэтому он не сталкивался с проблемой согласования математической модели идеального движения концептуального объекта с перцептивно воспринимаемым движением конкретных тел. (С этой проблемой столкнулся позднее Птолемей, пытаясь логически непротиворечиво интегрировать свою кинематическую модель движения планет с «динамикой» Аристотеля.) Характерно, что математический аппарат, которым воспользовался Г.Галилей, был изобретен задолго до него позднесредневековыми математиками, но они даже не пытались применить его к описанию движения физических тел.

По своей природе идеальные абстрактные понятия (прежде всего в математике) не могли иметь перцептивных репрезентаций в нашем воображаемом трехмерном *когнитивном* пространстве. Их перцептивные репрезентации оказались возможными только благодаря тому, что человеческая когнитивная система обнаружила способность генерировать в кратковременной памяти воображаемое трехмерное *идеальное* математическое (геометрическое) пространство. Евклидово пространство, — и это следует особо подчеркнуть, — конечно же, не является каким-то «изначальным» трехмерным когнитивным пространством нашего перцептивного восприятия (даже осознаваемые нами «перспективистские» параметры перцептивного восприятия пространства не «изначальны», а являются продуктом биологической (когнитивной) эволюции). В силу своей «идеальности» геометрическое пространство не могло служить инструментом репрезентации донаучного повседневного пространственного опыта. Способность левополушарного знаково-символического мышления инициировать генерацию пространственно-образным мышлением (в кратковременной памяти) воображаемого трехмерного идеального математического (геометрического) пространства формируется в ходе когнитивной эволюции отдельных человеческих популяций, демонстрируя тем самым возможность *адаптации нашей когнитивной системы не к перцептивному, а к идеальному концептуальному*

*опыту.* В воображаемом математическом пространстве визуальные мысленные преобразования перцептивно репрезентируемых (например, с помощью чертежей) идеальных объектов могут управляться нашим символическим (вербальным) сознанием с использованием аналитических стратегий. Благодаря этому появилась, в частности, возможность перцептивно контролировать осуществление мысленных операций (например, в задачах на построение), а также перцептивно удостовериться в окончательной правильности (истинности) геометрических доказательств.

Понятно, что только благодаря появившейся у людей когнитивной способности продуцировать (в кратковременной памяти) воображаемое трехмерное математическое пространство стало возможным дальнейшее развитие не только математики (начиная с эпохи позднего средневековья), но и механики, а также техники, архитектуры и т.д. Однако в отличие от математики естественные науки в ходе биологической (когнитивной) эволюции человеческих популяций не получили в своё распоряжение какого-то нового когнитивного приспособления, нового когнитивного инструмента, позволяющего им перцептивно удостовериться в адекватности своих идеальных абстрактных понятий (и их систем) структурам внешнего мира. Но если эволюция не в состоянии решить какие-то назревшие когнитивные проблемы, то применительно к человеку это означает, что вопрос об увеличении адаптации становится предметом анализа, переносится в плоскость его сознательных практических действий. Полагаясь на свои развившиеся когнитивные способности, люди при определенных условиях могут сконструировать для решения таких проблем соответствующие искусственные устройства. В данном случае оказалось необходимым «материализовать» идеальные понятия, перцептивно репрезентируемые лишь в математическом пространстве, в чувственно воспринимаемые технические устройства и создать мир специальной экспериментальной техники, позволившей эмпирически проверять (путем технического моделирования идеальных признаков и условий) абстрактные научные гипотезы и теории. Конечно, это предполагало наличие уже достаточно высокого уровня опытных технических и технологических знаний, кото-

рые накапливались столетиями. Характерно, однако, что удачные попытки Галилея использовать математические формализмы для описания движения тел совпали с его не менее удачными опытами экспериментального исследования этого движения. Таким образом, вынужденный отказ от апелляции к перцептивно воспринимаемому внешнему миру и повседневному опыту как к критерию истинности теоретических систем научного знания повлек за собой разработку характерных только для научного познания *методов эмпирической проверки (обоснования)* — эксперимента и научного наблюдения. С появлением эксперимента и наблюдения возникает и новая форма научного знания — *экспериментальные законы*.

Создание людьми экспериментальных устройств, приборов, измерительных инструментов и т.д. в огромной мере расширило возможности нашей когнитивной системы извлекать сенсорные данные и получать информацию о структурах внешнего мира, лежащих далеко за пределами нашей когнитивной «ниши». Мы, конечно же, не стали слышать или видеть в каких-то новых диапазонах, но созданные людьми инструменты и приборы, являясь как бы продолжением наших органов чувств, функционально заменили человека-наблюдателя, они расширили его исследовательскую область, его когнитивную «нишу», сделав перцептивно воспринимаемыми, *наблюдаемыми*, недоступные ранее сигналы. Так, например, сконструированные людьми точные приборы обладают гораздо большей, чем человеческий глаз, разрешающей способностью. Они могут регистрировать абсолютно невидимые для нас космические события или процессы на молекулярном уровне. Они гораздо более чувствительны и способны зафиксировать сигналы за пределами границ нашего перцептивного восприятия. Наши приборы позволяют определить наличие электромагнитных полей, создавать и воспринимать ультрафиолетовые лучи. Телескопы и радиотелескопы способны уловить сигналы из весьма удаленных областей космоса. И, наконец, изобретение компьютера позволило передать ему часть управленческих и когнитивных функций человека (таких как, например, мышление и память), оно открыло перед нами неведомый ранее мир виртуальных реальностей.

От донаучного и обыденного познания научное познание отличается также и использованием специального *научного языка*, на котором формулируются научные теории, гипотезы, экспериментальные законы, результаты научных наблюдений, экспериментов и т.д. Наш естественный язык приспособлен прежде всего для повседневной коммуникации между людьми, для описания объектов, событий, эмоций и внутренних состояний человека, он служит эффективным инструментом мышления и обыденного познания. Однако его словарный запас, выразительные возможности его лексики совершенно недостаточны для целей научного познания. Хотя многие научные термины, такие как, например, «сила», «энергия», «ускорение», «волна», «температура», «напряжение» и т.д., находят применение и в обыденном познании, здесь они, как правило, обозначают неточные, многозначные понятия, которые в основном ассоциативно связаны с соответствующими научными понятиями, имеющими четкий смысл лишь в структуре научных теорий. Другие научные термины — например, «спин», «энтропия», «абсолютно черное тело», «ген», «нейтрино», «жесткий ротатор» и т.д. — используются исключительно в научном познании, т.к. они обозначают идеальные абстрактные понятия, обладающие четким фиксированным смыслом только в концептуальных структурах научных теорий, которые не имеют отношения к повседневному опыту. Развитие языка науки диктуется главным образом внутренними потребностями научного познания, возникающими здесь новыми научными теориями и гипотезами. По мере эволюции научного познания этот язык становится непонятным не только для неспециалиста, но и для ученых, работающих в различных, не связанных между собой областях науки.

В основе научного познания лежат наблюдения, которые нередко генерируют выдвижение объясняющих их гипотез, а также экспериментальная проверка следствий, вытекающих из принятых гипотез. Новые наблюдения и экспериментальные данные постоянно сравниваются с прежними наблюдениями и данными, а также с результатами экспериментальных проверок других существующих в данной области науки теорий. Это позволяет выявить ошибки и модифицировать теории по мере появления новой информации, новых экспериментальных дан-

ных. Разумеется, наши научные представления об окружающем мире и нас самих никогда не бывают окончательными или всеобъемлющими. Но такая неопределенность не исключает научного прогресса, а скорее является его условием, поскольку при этом ошибочные гипотезы и теории, наличия которых в научном познании, учитывая подверженность людей ошибкам, избежать нельзя, постоянно элиминируются или уточняются. В силу рефлексивности научного познания ему присущ *критический подход или метод*, отличающий его от донаучного (хотя и не обязательно от обыденного) познания.

Итак, научное познание отличается от донаучного и обыденного познания прежде всего наличием особого высокоспециализированного языка и применением специальных методов. Такими методами являются концептуальные системы научных знаний — экспериментальные законы, гипотезы и теории, а также методы построения, организации научных теорий, обеспечивающие оптимизацию их проверочных свойств. Научное познание, если, конечно, исключить формальные науки — математику и логику, также невозможно без применения эмпирических методов проверки (обоснования) адекватности гипотез и научных теорий. Огромную и все возрастающую роль в генерации научных понятий и концептуальных систем эмпирических наук играют науки формальные, гипотезы и теории математики и логики. Обыденное познание может с успехом использовать какие-то прикладные математические и специально-научные знания. Но оно не в состоянии использовать математические и логические формализмы как своего рода «грамматику», синтаксис для создания своих собственных концептуальных систем, порождения новых знаний.

### Примечания

- <sup>1</sup> Более подробно см.: *Меркулов И.П.* Эпистемология. Т. 1. СПб. 2003. Ч. 1, гл. V.
- <sup>2</sup> См.: *Меркулов И.П.* Эволюционируют ли наши когнитивные способности? // *Вопр. философии.* 2005. № 3.
- <sup>3</sup> Более подробно об этом см.: *Меркулов И.П.* Эпистемология. Т. 1. СПб., 2003. Ч. 1, гл. V.

- <sup>4</sup> См.: *Меркулов И.П.* Когнитивные типы мышления: эпистемологический статус математических и логических истин // Мысль и искусство аргументации. М., 2003.
- <sup>5</sup> См.: *Меркулов И.П.* Когнитивные способности. М., 2008. Гл. V.
- <sup>6</sup> Конечно, адаптация человеческой когнитивной системы, наших когнитивных способностей не является идеальной. Развитие физики в XX в., например, показало, что созерцательная наглядность не может служить критерием правильности (или истинности) теорий.

## **Истины и споры (Историко-философское введение в проблему истины)**

### **Вместо предисловия. «Что есть истина?»**

Вопрос «Что есть истина?» хорошо известен нам из Евангелия, как заданный римским правителем Иудеи Понтием Пилатом приведенному к нему Христу, который сказал Пилату: «Я на то родился и пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего»<sup>1</sup>. Для крупного государственного чиновника Пилата вопрос об истине конечно не был главным. Но как хорошо образованный человек он знал, сколько сил затратили античные философы на поиски истины, и задал свой вопрос, чтобы понять человека, часто употреблявшего фразу: «Истинно, истинно говорю вам». Он хотел разобраться, что движет приведенным к нему пророком.

Мы не знаем ответа Христа Пилату, но ранее на вопрос Фомы Неверующего: «Как можем знать путь?» Иисус ответил: «Я есмь путь и истина и жизнь»<sup>2</sup>. И сначала ученики, а потом большинство цивилизованного человечества поверили Христу. В христианстве реализовалась надежда на обретение истины.

Вера в явленность истины на длительный период остановила философские дискуссии об истине вплоть до того времени, когда на смену Средним векам пришло Возрождение, возродившее в числе прочего старые споры об истине, которые продолжаются и поныне.

## Значение истины

Начиная любое исследование, мы имеем целью достижение результата, который можно назвать истинным. Скептики отказываются от такой претензии, но и они, по-видимому, верят в истинность своего отрицания, из-за чего их точка зрения представляется противоречивой. Чтобы убедиться в том, насколько необходима человеку истина, достаточно вспомнить о мучениях, которые претерпевали люди в ее поисках, отстаивании и утверждении. Само слово «истина» способно производить на человека облагораживающее духовное и даже физиологическое воздействие. «Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь»<sup>3</sup>.

Если наша цель — истина, то позволительно прежде всего задать пилатовский вопрос: что есть истина? Вслед за первым неизбежно встают другие вопросы: возможно ли достичь истину? Существует ли истина предвечно или становится во времени? Представляет ли она собой самую действительность или отражение ее в ощущениях или суждениях людей? Одна ли она для всех людей или у каждого должна быть своя индивидуальная истина? Это лишь немного, что следует выяснить в связи с поисками ответа на наш главный вопрос.

## Античные концепции истины

Человек посмотрел на траву и сказал: «Трава зеленая». Он не думает, говорит ли он истину или нет. А если задумается о своих словах и начнет анализировать, почему назвал траву зеленой, а не желтой или синей, то скажет: «Я вижу, что трава зеленого цвета, и поэтому будет соответствовать истине, если я скажу, что трава зеленая». Как только он произнес магическое слово «истина», возникает проблема, мимо которой не прошел ни один крупный мыслитель прошлого и настоящего.

К нашему воображаемому человеку, обратившему внимание на зеленую траву, приближается *философ-скептик* и спрашивает: «Чем ты докажешь, что перед тобой действительно тра-

ва и она зеленого цвета? То, что ты сказал, есть суждение, но тождественно ли оно объективной реальности? Ты говоришь, что видишь зеленую траву, но цвет — это свойство, определяемое особенностями твоего зрительного аппарата. Как ты докажешь, что твое ощущение тождественно реальности, которая стимулировала его? И то, что за твоим ощущением действительно что-то было, вызвавшее его, если будешь основываться только на данных ощущений? Ты ответишь, что все люди на твоём месте увидели бы то же самое, но, во-первых, это не так, потому что есть больные и дальтоники, а во-вторых, даже если все видят одинаково, где гарантия, что это не следствие одинаковости зрительного аппарата у всех людей, а существа с другим строением увидят нечто другое. Ты уже задумался и готов согласиться, что трава, возможно, сама по себе и не зеленая, как мы ее видим; возможно и все другие свойства ее определяются особенностями наших органов чувств, но уж в самом существовании источника наших ощущений сомневаться как будто нельзя. Пусть это какое-то материальное образование, пусть нечто идеальное, но это нечто существует. Хорошо, но что тогда осталось от истины? Нечто существует. Конечно, нечто существует, ведь ты же понимаешь, что существуешь сам. Однако не мало ли этого для истины? Сказать так — значит ничего не сказать».

Наш обыватель повержен в раздумье, но на помощь ему спешат древние философы-догматики и наперебой начинают предлагать свои взгляды на истину. Одни (*киренаики*) говорят, что вообще не следует рассматривать вопрос об истинности содержания ощущений. Истина — «не то, что в нем, не содержание ощущения, но оно само как ощущение». Мы ощущаем, что трава зеленая, и вот само это ощущение есть истина. Нет, говорят другие (*элеаты*), ощущения обманывают нас. Они не в силах поспеть за вечнотекущим бытием, и только мышление способно проникнуть в неизменную истинную сущность явлений. Мы должны довериться нашему мышлению, и если, например, движение немислимо (оно противоречиво с точки зрения мышления, потому что тело не может одновременно быть и не быть в данной точке), то значит, в самом деле движения не существует и бытие едино и неподвижно.

Истинным, вступает в спор Демокрит, можно признать только то, что лежит в основе вещей, что является причиной явлений. Явление зависит от воспринимающего аппарата человека, но сущность явлений независима от человека и его органов чувств, и поэтому ее-то и можно назвать истиной объективной. «Дело в том, что в природе нет теплого и холодного, но форма (атом), изменяя свое движение, производит также изменения в нас»<sup>4</sup>.

Истинны не вещи, не нечто телесное, всегда находящееся в движении и становлении, а вечные неподвижные идеи вещей, утверждает Платон. Они идеальные образцы, с которыми сообразуются вещи. Но значит, продолжает Теофраст, чем больше каждая вещь соответствует своей природе, тем ближе она к истине. «Ибо, разумеется, лучшее истиннее худшего и здоровое состояние тела истиннее больного. Действительно, здоровое состояние более соответствует природе»<sup>5</sup>. Понимание истины Платоном трудно уложить в рамки классической концепции соответствия (*корреспондентная концепция истины*). Скорее мы имеем здесь дело с концепцией истины как идеала (*идеальная концепция истины*). Основателем же корреспондентной концепции мы в согласии с другими авторами (в частности, Х. Патэнэмом) считаем Аристотеля.

Чтобы познать истину, вступает в беседу Аристотель (продолжая мысли Демокрита об истине как причине явлений, но представляя нахождение истины не как отдельный разовый акт, а как уходящий в неопределенную даль процесс), мы должны последовательно углубляться в изучение причин явлений. «Наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: они ведь истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а, наоборот, они сами причины бытия всего остального»<sup>6</sup>. На таком понимании истины держится современная наука, стремящаяся проникнуть все дальше в глубь материи в уверенности, что она все более полно познает истину. Постигание истины предстает у Аристотеля как исследование, и его вправе называть одним из основателей научного способа мышления. Сциентисты определенно могут записать Аристотеля в свой лагерь. Аристотель

продолжает: «Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно из того, что никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но и не терпит неудачу, а каждый говорит что-то о природе и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но когда это складывается, получается заметная величина»<sup>7</sup>. В общем, каждый несет по зернышку в мешок абсолютной истины. Тут не мог удержаться от восторга представитель диалектического материализма: «Да здесь Аристотель выразил мысль о возможности сбора относительных истин в истину абсолютную и предвосхитил самого Ленина!»

Однако в спор философов опять вмешивается античный скептик и говорит: «Каждый из вас, догматиков, имеет свою концепцию истины. Но именно то, что вы спорите между собой и не можете прийти к согласию относительно того, что есть истина, свидетельствует о том, что никакой объективной истины не существует. Ведь если, как говорит один из вас, Протагор, “человек есть мера всех вещей”, а все говорят разное, то где же истина? Не лучше ли принять положения, выдвинутые еще Горгием: “Одно (положение) — именно первое — гласит, что ничто не существует; второе — что если что-либо существует, то оно непознаваемо для человека, третье — что если оно и познаваемо, то все же по крайней мере оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего”»<sup>8</sup>. Первое положение Горгия основывается на объективной диалектике Гераклита («нельзя дважды войти в одну и ту же реку»). Ведь если признать, что все течет и изменяется, значит все становится и ничто не пребывает как сущее. Абсолютизация становления в гераклитовской диалектике послужила основой *онтологического скептицизма*. Второе положение Горгия включает в себя сомнение в возможности с помощью чувств или разума адекватно отразить существующее. Основой данного вида скептицизма также служит объективная диалектика, но в ее познавательном аспекте (*гносеологический скептицизм*). Бытие течет сквозь человеческие ощущения, как вода сквозь пальцы, и ничто не задерживается, поэтому мы не можем сказать, что нечто познано нами, даже если оно существует объективно. Нельзя познать нечто, существующее объективно и независимо от человека в том виде, в каком оно существует, именно потому, что, по определению, оно независимо

от субъекта познания. Третье положение Горгия гласит, что, если человек и может что-либо познать, он не способен адекватно выразить и передать свое знание другому, поскольку сущность языка не тождественна сущности познанного (*лингвистический скептицизм*).

Скептики подчеркивали относительность познания, огрубление и схематизацию им действительности. Апории Зенона и многочисленные парадоксы, приводимые Секстом Эмпириком (например, парадокс о зерне и куче: одно зерно не составляет кучи, два — также и т.д., прибавление каждого последующего зерна не создает кучи, значит, ее вообще не может быть), демонстрируют это очень ярко. У догматиков оставался один сильный аргумент против скептиков: «Как вы можете высказывать какие-либо суждения и претендовать на истинность своих положений, если сами считаете, что истины не существует. Вы говорите: “Я знаю, что я ничего не знаю”. Но почему вы уверены в истинности данного положения? Откуда вы знаете, что ничего не знаете?» Последний античный скептик Секст Эмпирик вынужден был согласиться с этим положением и подвел итог античному скептицизму и в какой-то мере всей античной философии, завершив ее сомнением в своих собственных взглядах. «Я не знаю, — сказал он, — знаю я что-нибудь или нет».

Борясь против показательного знака, который явным образом указывает на неявное, скептики фактически боролись против возможности теоретического знания. Секст выразил основную идею скептической философии, с которой видимо согласятся и многие ее противники, как наверное и с таким утверждением: «А желать представить, что явления не только явствуют, но и существуют, есть дело людей, не удовлетворяющихся для нужды необходимым, но старающихся урвать и возможное»<sup>9</sup>. В том-то все дело, что люди не ходят удовлетворяться необходимым в мышлении, которое по своей природе свободно, и данная неудовлетворенность — один из мощных стимулов развития философии.

Как это ни покажется странным (в философии, впрочем, мы должны привыкнуть к странностям), самый последовательный скептицизм открывает дверь истине, пусть даже только возможной. Если «я не знаю, знаю я что-нибудь или нет», то,

может, я все-таки что-либо знаю? Казалось бы, грустный итог античной философии на высшей точке своего скептицизма неожиданно подает надежду.

### Концепции истины Нового времени

В Средние века споры об истине поутихли, но те ветви древа проблемы истины, которые мы обнаружили в античной философии, прослеживаются в своем развитом и модифицированном виде в трудах философов Нового времени. Пригласим их продолжить беседу.

Философской «ночи» Средневековья, когда место свободного поиска истины занимало следование авторитетам Церкви и Откровения, положили конец Ф.Бэкон и Р.Декарт, провозгласившие два важных методологических принципа поиска истины, имевших целью преодоление догматического (здесь это слово употреблено в своем современном значении не критического следования определенным положениям, а не в античном значении высказывания каких-либо положений, претендующих на позитивное решение проблемы) мышления. Имеется в виду бэконовская борьба с «идолами» и декартовское сомнение. При общности стремления к свободному поиску истины, эти мыслители расходились между собой по вопросу о критерии истины, т.е. о том, что именно (если не авторитет) может удостоверить нахождение истины. Р.Декарт, положивший начало *западному рационализму*, считал критерием истины ясность и отчетливость суждений, а Ф.Бэкон — родоначальник *английского эмпиризма* — объявлял таковым опыт, человеческие ощущения. В соответствии с данным различием в критерии Г.В.Лейбниц в «Монадологии» выделил два рода истины: «*истины разума и истины факта*. Истины разума необходимы и противоположение им невозможно; истины факта случайны, и противоположение им возможно». Сам Г.В.Лейбниц отдавал предпочтение истинам разума.

Если эмпирики продолжали линию, идущую от киренаиков, то рационалисты следовали концепции истины, идущей от элеатов. Под эгидой рационализма велись рассуждения о

субстанциях, и именно субстанция с ее свойствами (атрибутами) объявлялась пристанищем истины. Английские эмпирики подвергли критике представление о субстанциях: Дж. Локк — духовную субстанцию, Дж. Беркли — материальную. Дж. Локк в своем учении о первичных и вторичных качествах пытался определить несубстанциональную объективную истину. В сущности, рационалисты и эмпирики шли сходными путями. Первичные (т.е. объективные) качества Локка так же относились ко вторичным (субъективным) качествам, как атрибуты рационалистов (истинные, т.е. субстанциональные) относились к модусам.

Но и эмпирическая, и рационалистическая концепции истины скоро обнаружили свои уязвимые места и сами стали подвергаться декартовскому сомнению. Прежде всего сомнение вызвали введенные критерии истины. Одни и те же положения могли казаться одним ученым ясными и отчетливыми и на этом основании объявляться истинными, другим, наоборот, туманными и поэтому относиться к ложным. То же самое по отношению к критерию опыта. Из одних и тех же опытных данных следуют самые разнообразные суждения. Какие из них признавать истинными, а какие ложными? Исходя из уязвимости критериев истинности, подвергались сомнению теории разделения качеств на первичные и вторичные и представления о субстанциях, атрибутах и модусах. На арену снова вышли скептики.

Эмпирик Д. Юм и несколько позже рационалист И. Кант, продолжая линию античного скептицизма, существенно поколебали казавшиеся прочными «доказательства» наличия объективной истины как независимой от человека. По И. Канту, самое возмущение человеческих ощущений определяется наличием априорных (доопытных) форм созерцания, присущих человеку. Существа с другим строением чувствительного аппарата, по-видимому, будут воспринимать мир совершенно иначе. Или все же прав Ф. Энгельс, писавший, что, если бы люди имели шестое чувство, они не смогли бы благодаря ему открыть в мире ничего качественно нового? В любом варианте заслуга Канта состоит в том, что он еще раз указал на проблематичность суждений, выходящих за рамки представлений, определяемых чувствительным аппаратом человека. Как не можем мы быть уверены, что поделили отрезок точно на две равные час-

ти, а можем только утверждать, что поделили его с точностью, определяемой возможностями нашего зрения, так же и в истине (если считать ее эмпирической) мы можем быть уверены только с точностью наших органов чувств. Аналогично, сама возможность человеческого знания, по И.Канту, определяется наличием данных априорных форм мышления у человека. Именно они придают форму всеобщности вырабатываемым наукой законам, тогда как иначе из того, что, скажем, солнце каждый день всходит и заходит, нельзя было бы сделать вывод, что оно взойдет и завтра. Канту, таким образом, принадлежит обоснование возможности существования научной истины.

По словам Э.Гартмана, «первым и основным условием возможности всякого познания нужно признать однородность мышления и его трансцендентно-объективного предмета, ибо при разнородности мышления и вещи просто невозможно никакое соглашение обоих, т.е. истина»<sup>10</sup>. Условие однородности мышления и предмета выполняется только при принятии гипотезы тождества бытия и мышления, и именно указание И.Канта на условия постижения абсолютной истины стимулировало создание объективно-идеалистических систем Ф.Шеллинга и Гегеля, в которых принятие данного тождества обещало нахождение истины. Принимающий принцип тождества бытия и мышления должен утверждать, что в основе бытия лежит мысленная сущность, идея, и приходит, таким образом, к абсолютному идеализму, в рамках которого только и возможно представление об абсолютной внечеловеческой истине. Здесь, по-видимому, находится ключ к замечанию Гегеля о том, что истинная философия не может быть материалистической. Материализм не способен обосновать философию (и поэтому пытается перевести разговор на практическую почву), как мысль может постичь немысленную сущность, а без этого все материалистические выводы оказываются построенными на песке.

Тождество бытия и мышления, впрочем, можно интерпретировать и материалистически, понимая под этим, что в основе мышления лежит внемысленная сущность и что в процессе развития мышления оно все больше будет уподобляться немысленной природе, из которой оно образовалось. Данное воззре-

ние, однако, противоречит направлению эволюции на Земле, а еще один серьезный аргумент против него заключается в том, что при таком подходе невозможно объяснить творческий характер мышления, которое оказывается каким-то отклонением от объективного постижения сущности вещей. Агностицизм оказывается логически преодоленным материалистами за счет отказа от объяснения сущности творческого процесса.

Вернемся к Гегелю. Он разделяет *истину как соответствие объекту* и *истину как соответствие понятию*, причем только истина во втором смысле (ее Гегель называет философской) возможна. Гегель отличает от истинности правильность. Отличая истинность от правильности, Гегель следует Платону.

Понимание истины Гегелем соответствует представлению здравого смысла об истине как о чем-то хорошем, об идеале, к которому должно стремиться. Но сам идеал представляется Гегелю как идеал объективный, реализующийся в людях и через них. Истина у Гегеля, как и у Платона, представляет собой идею («Идея есть истина, ибо истина состоит в том, что объективность соответствует понятию, но и все действительное, поскольку оно есть нечто истинное, есть идея»), но его истина тотальна. Истинное «как конкретное есть развертывающееся в себе самом и сохраняющее себя единство, т.е. *тотальность*». Поскольку Гегель считал истиной мысленное образование — Абсолютную Идею, постольку он естественно стоял на позициях рационализма, («единственно лишь мысль может узнать высочайшее, истину»<sup>11</sup>), и это определяло его отношение к эмпирической науке. Истина как тотальность есть для Гегеля высший род истины, не достижимый для эмпирической науки также и потому, что та имеет дело только с частными предметами. «Истинное... есть, напротив, как раз то, что не имеет в себе таких односторонних определений и не исчерпывается ими, а как тотальность совмещает в себе те определения, которые догматизм признает незыблемыми и истинными в их раздельности»<sup>12</sup>. Гегель продолжал здесь идеи, известные еще гностикам. «Истина едина, она является множеством, и (так) ради нас, чтобы научить нас этому единству посредством любви через множество»<sup>13</sup>. Подобные мысли доминируют и в индийской философии.

Развивая аристотелевское представление о достижении истины как исследовании, Гегель представил самую истину как диалектический процесс: «Истина есть движение истины в самой себе»<sup>14</sup>. Представление об истине как процессе может быть названо *исторической концепцией истины*, поскольку она предполагает развитие мира (правда, не бесконечное). Если же мы отбросим гегелевское представление об Абсолютной Истине как начале и конце пути, то в рамках *эволюционной концепции истины* получим представление об истине как процессе трансформации энергии Большого взрыва в духовную энергию, осуществляемом на каждом этапе эволюции последовательно неживой природой, растениями (которые В.И.Вернадский в своем учении о биосфере назвал трансформаторами солнечной энергии в биологическую), животными и, наконец, человеком.

Основываясь на диалектике, Гегель пытался вообще преодолеть дилемму истинного и ложного. Истинное и ложное составляют единство, «и ложное составляет момент истины уже не в качестве ложного»<sup>15</sup>. Поскольку истина саморазвивается, постольку то, что нам представляется ложным, есть лишь момент развития истины, и таким образом Гегель приходит к утверждению, противоположному тому, к которому пришел античный скептицизм, а именно: все истинно в своем развитии.

Таким образом, анализ показывает, что рассмотрение проблемы истины в философии Нового времени в своих существенных моментах продолжало развиваться по тем же самым линиям, по которым шло рассмотрение данной проблемы в античной философии, хотя выводы, к которым приходила новая философия, могли быть и диаметрально противоположными. Все это говорит о сложности и запутанности проблемы, в дальнейшем анализе которой мы попытаемся выделить некоторые стержневые направления, важные в плане обоснования нашей точки зрения на ее решение.

Подводя итог рассмотренному выше, можно сказать, что существует большое количество концепций истины. При желании их можно свести к двум (например, материалистическая и диалектическая), к трем (например, концепция соответствия, концепция согласия и концепция полезности), к четырем, пяти и т.д. Имеют место сочетания, в которые объединяются две или

три концепции. В принципе в любой великой философской системе присутствует свое понимание истины. Это, так сказать, копилка истин, из которой каждый может выбрать или сконструировать собственное представление. Существует также большое количество классификаций истины. Например, Дж. Локк различал истины высказываний, нравственные и метафизические истины. Мы в дальнейшем рассмотрим соотношение истин факта, разума и веры и соотношение надчеловеческой, общечеловеческой и индивидуальной истин.

### **Соотношение истин факта, разума и веры**

Г.В.Лейбниц разделил истины факта и истины разума. Позже И.Кант обосновал положение, что любое утверждение истинности по отношению к вещам в себе включает компонент веры. И.Канту мы обязаны также представлением о неразрывной слитности в научной истине истин опыта и истин мышления. Проблематичность истин мышления самих по себе Кант показал на одинаковой обоснованности противоречащих друг другу доказательств, не опирающихся на показания органов чувств.

После охлаждения интереса к гегелевской философии, в которую компонент веры входил в неявной форме принятия гипотезы тождества бытия и мышления, участились попытки решить проблему истины на основе явного использования понятия веры. В данном направлении, в частности, развивалась русская философская мысль конца XIX — начала XX в., а именно то ее течение, которое основывалось на христианских идеалах (в религиозной философии и богословии аспект веры всегда имел первостепенное значение), так что можно говорить отдельно о *теологической концепции истины* как веры.

Русский философ В.С.Соловьев продолжал развивать гегелевскую концепцию тотальности и становления истины. Истина — «то, что есть (сущее). Но есть все. Итак, истина есть все»<sup>16</sup>. Представление об истине как всеединстве можно назвать *целостной концепцией истины*. Истина для В.С.Соловьева — абсолютная ценность, принадлежащая самому всеединству, а не нашим ощущением и суждениям. Это подводит Соловьева к

определению значения компонента веры. Вера в сущее имеется у нас, по-видимому, по аналогии с нашим собственным существованием. «Таким образом, мы вообще познаем предмет или имеем общение с предметом двумя способами: извне со стороны нашей феноменальной отдельности, — знание относительное, в двух своих видах, как эмпирическое и рациональное, и изнутри, со стороны нашего абсолютного существа... знание безусловное, мистическое»<sup>17</sup>.

Хотя истины веры открываются человеку изнутри в его внутреннем опыте, тем не менее они все же более проблематичны, чем истины факта и разума, что объясняется отсутствием их общезначимой удостоверяемости. Истины факта представляют собой общие для всех или для большинства людей показания органов чувств. Они общечеловечны, поскольку возможные случаи индивидуальных отклонений за истинные не признаются. Истины разума общезначимы гораздо в меньшей степени, поскольку даже такой критерий, как непротиворечивость суждений, не признается всеми (например, диалектиками). Еще дальше в этом направлении идет истина веры, которая может не иметь «ни малейшего доказательства правильности» (К.Лоренц) и в то же время в которой человек убежден.

Еще одним направлением послекантовского отношения к истине было стремление вывести ее за пределы сознания в область бессознательного. Начало положил Ф.Шеллинг, а продолжил Э.Гартман и западная психология начиная с З.Фрейда, причем развитие данного направления сопровождалось повышением интереса к индийской философии, в которой истина располагалась в сфере бессознательного. Такое понимание истины представляет собой особый вариант истин веры, поскольку в них нельзя утвердиться с помощью опыта и мышления.

В каком соотношении находятся истины факта, разума и веры? Великое разделение между эмпириками и рационалистами проходило по тому пункту, какую именно истину — факта или разума считать более истинной. Гегель противопоставил научной истине, представляющей синтез истины факта и истины разума, философскую истину как высший род истины (ее можно назвать синтезом истины разума и истины веры). Философы-мистики и теологи отдавали предпочтение истинам

веры. В.С.Соловьев поставил задачу «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки»<sup>18</sup>. Истина веры должна находиться в согласии с истиной разума и истиной факта. «Если истина веры не может стать истиною разума, не может стать истиною и для него, не имеет, следовательно, над ним силы, то разум тем самым имеет основание отрицать эту истину; если эта истина не может стать истиною и для опыта, то опыту, науке ничего не остается, как отвернуть ее»<sup>19</sup>.

Общераспространенная точка зрения гласит, что вера не имеет ничего общего со знанием, получаемым наукой. Научные истины опираются на мышление и чувственные данные, религиозные же истины – на авторитет и откровение. На самом же деле связь между наукой и верой более органична. Современная теория познания утверждает, в частности, в лице Б.Рассела, что в основе научных положений, признающихся истинами, лежит восприятие, базирующееся на ощущении, дополненном верой, источник которой – прошлый опыт человека.

Важную роль веры подчеркивал и основоположник концепции личностного знания М.Полани. «Наука есть система убеждений, к которой мы приобщены. Такую систему нельзя объяснить ни на основе опыта (как нечто видимое из другой системы), ни на основе чуждого какому-либо опыту разума... Доведя нас до данной точки зрения, логический анализ науки явно обнаруживает свою ограниченность и выходит за свои пределы в направлении формулировки науки на основе принципа доверия»<sup>20</sup>. Недаром говорят: «доверяй и проверяй», подчеркивая, что необходимо и первое и второе.

В гуманитарных науках ситуация еще сложнее, чем в естественных. «Каждый из нас должен, в пределах возможного, считать верифицируемость идеалом всякого познания. Но нужно признать, что этот идеал очень редко достигается, и те исследователи, которые стремятся достичь его буквально, большей частью ничего не могут сказать об истинно важных вещах»<sup>21</sup>.

Чем больше мы сомневаемся в существовании реального мира, объявляя его не существующим или гипотетическим, тем больше область веры и истин веры, что хорошо понимал еще священник-философ Дж. Беркли. «Позиция, согласно которой

существование мира “там вовне” недоказуемо, не препятствует логикам и теоретикам науки в это *верить*»<sup>22</sup>. Называть ли то, во что веришь, истиной или гипотезой, как говорится, дело вкуса (который тоже, кстати сказать, рассматривается в качестве критерия истины). Если вера достаточно сильна, ее объект заслуживает названия истины, если нет – то это лишь гипотеза. Веру можно рассматривать как результат интуиции, но сама интуиция представляет собой, как считал К.Лоренц, «хорошую способность к распознаванию образов», бессознательный, но отнюдь не сверхъестественный, рациоморфный процесс, когда нечто кажется истиной, хотя и не подлежит строгому обоснованию. И все же с чисто языковой точки зрения гипотеза и вера не одно и то же. Современный языковой дрейф (особенно при использовании иностранных слов) снижает эмоциональность восприятия. Назовите убийцу киллером и отношение к нему изменится. Назовите веру гипотезой и изменится отношение к ее объекту. За то, во что веришь, можно отдать жизнь, за гипотезу вряд ли кто-то пойдет на смерть.

Предположение, что предмет исследования реально существует, необходимо, по К.Лоренцу, чтобы исследование имело смысл. Выделяют различные разновидности реализма: наивный, критический, строго критический, естественный, внутренний, гипотетический. Можно говорить также об *эволюционном реализме*, имея в виду потребность и оправданность реализма для целей выживания и эволюционное развитие познавательного аппарата человека. В процессе эволюции устанавливается соответствие между человеком и окружающей его действительностью. Рассуждая об истинности высказываний, Гадамер обратил внимание на то, что «нет такого высказывания, которое можно понять только по показываемому им содержанию, если хотят постичь это высказывание в его истине»<sup>23</sup>, т.к. «всякое высказывание имеет предпосылки, которые оно не высказывает»<sup>24</sup>. В основе любого высказывания, как полагал Гадамер, лежит вопрос. «Если это высказывание, которое должно быть истинным, то нужно самому попытаться поставить вопрос, ответом на который оно может быть»<sup>25</sup>. В широком плане вопросы человеку ставит сама жизнь. Для того, чтобы выжить, а тем более жить достойно, человек должен чувствовать, познавать и

верить. Этим определяется значение истин факта, разума и веры для целостной истины в плане эволюционного реализма. В соответствии с этим пониманием речь в заключительном разделе статьи пойдет об эволюционном критерии истины.

В элементарном акте восприятия оказываются воедино слитыми опыт, мышление и вера. С этим же мы встречаемся и в мышлении. Что такое декартовские ясность и отчетливость в качестве критериев истинности положений разума, как не определенная вера? Истины веры имеют место даже в научном познании, и уж тем более в религии, мифологии, мистике. Так как все отрасли культуры взаимозависимы, в любой из них имеет место взаимодействие истин факта, разума и веры. «Заблуждение, будто лишь рационально постижимое или даже лишь научно доказуемое составляет прочное достояние человеческого знания, приносит гибельные плоды», — предостерегал К.Лоренц<sup>26</sup>.

Целостная истина представляет собой синтез чувственного опыта, мышления и веры. Она состоит из трех уровней, низший — фактов, средний — разума, высший — веры. Конечно, можно отсечь от истины высший уровень, а то и средний, но тогда истина станет неполной, куцей. Вера дополняет факт и разум до целостности, но она нужна и на двух низших уровнях. Отметим, что в сетевой модели обоснования научных теорий Л.Лаудана аксиология, методология и фактуальные утверждения взаимодействуют на всех уровнях исследования.

От века к веку, от одной культуры к другой относительный вес каждого компонента меняется, но все они присутствуют и в восприятии, и в мышлении, и в вере. Вера необходимо присутствует также и в материализации идеальной истины, поскольку уверенность в успехе дела важна для его осуществления. Тесная связь веры с истиной не только прослеживается в философии, но и присутствует в духе народа, закрепляется в его языке. Созвучие слов *вера* и *верно* вряд ли случайно. Язык точно отражает нюансы изменения психологии народа, и слово *наверное*, которое в XIX в. выражало уверенность в успехе, в XX в. употребляется для обозначения предположительности. Причина смыслового дрейфа несомненно связана с разрывом между представлением о вере и представлением об истине, причиной

которого послужило ослабление под влиянием господствующей идеологии веры в истинность Откровения, а также общее влияние нашего рационалистического века.

Если касаться этимологии<sup>27</sup>, то следует упомянуть, что слово «истина» лингвисты связывают с «есть», которое родственно санскритскому глаголу es — дышать, жить и латинскому os — рот, и стало быть и слову «ест». Дыхание, в свою очередь, через воздыхание связано с любовью. Латинское veritas соотносят с русским словом «вера» и немецкими wahren — беречь, охранять, и wehren — возбранять, быть сильным. А корень var идет от санскритского vṛa-ta-m — священное действие, обет. От истины происходит также слово «истый» — «настоящий, какой должен быть». Так истина связана с дыханием, жизнью, бытием, любовью, силой, бережливостью, верой, священнодействием, должествованием.

«Истина, — писал Л.Фейербах, — не в мышлении и не в знании как таковом. Истина в полноте человеческого существа»<sup>28</sup>, проявляющейся в единстве духа и души. Говорят, что человек не способен постичь истину, поскольку его мышление рационалистично и не охватывает бытие во всей его текучести и многообразии. Эту точку зрения впервые обосновал немецкий философ Ф.Г.Якоби. Она верна по отношению к попыткам найти истину в мышлении, но человек не только рациональное существо, но чувствующее и верящее, и именно данное обстоятельство позволяет познать истину.

Из всех истин важнейшая для человека — истина смысла жизни, но она тем более не может быть только опытной или только разумной. Истина смысла — это и истина веры, поскольку нельзя почувствовать смысл извне, но можно, обосновывая данное понимание смысла, уверовать в него.

### **Соотношение надчеловеческой, общечеловеческой и индивидуальной истины**

Есть истины, признаваемые всеми (дважды два четыре), они могут быть названы общечеловеческими или даже надчеловеческими; есть признаваемые группой или классом людей; есть,

наконец, истины, признаваемые только отдельными личностями как результат индивидуального жизненного опыта. Последние, конечно, могут претендовать на роль общечеловеческих и даже универсальных (надчеловеческих), но данное разделение все же легко провести. В каком соотношении находятся эти истины?

Ответ на данный вопрос искали еще на заре философии. Для философии греческой с той ролью, которую в ней выполнял Логос, основополагающее значение имела истина общечеловеческая. Эту точку зрения восприняла новоевропейская философская мысль. Принцип однозначности и всеобщности истины сформулировал Р.Декарт. «Существует лишь одна истина касательно каждой вещи, и кто ее нашел, знает о ней все, что можно знать»<sup>29</sup>. Для Гегеля истинно только то, что обще всем людям, что соответствует их родовой природе и становящейся через человека Абсолютной Идее.

Если встать на точку зрения всеобщности истины, которая преобладала в западной философии в Новое время и в соответствии с которой истинно в нас только то, что всеобщее, а мышление приобретает истинность, отказываясь от всех индивидуальных свойств мыслящей личности, тогда путь к истине лежит через отказ от всего индивидуального. Но если *мое* индивидуальное не может быть истинно само по себе, то вполне логично предположить, что я сам как индивидуум не истинен, а истинен только как носитель свойств рода. Тогда моя уникальность — лишь видимость, «снимаемая» действительностью рода.

Признание в качестве единственной лишь всеобщей истины основывалось часто на следующей посылке: истина существует в единственном числе где-то вне человека, и поэтому различные люди не могут иметь отличающиеся друг от друга истины. Скептики подрывали веру в эту гипотезу. «Если бы истина была вне нас, то мы никогда не могли бы сказать, что достигли ее... если бы философы даже и нашли истину, они все же не могли бы знать, достигли ли они ее» (Секст Эмпирик). Недооценка личностного характера истины — одна из основных причин крушения задачи деятелей эпохи Просвещения — осветить людей светом всеобщего разума. Казалось, что доста-

точно постигнуть истину, которая понималась как универсальная, и сообщить ее людям, как все с радостью ее примут и заживут истинной разумной жизнью.

Однако еще Сократ понял, что даже если истина в своей основе действительно одна для всех, каждый должен прийти к ней самостоятельно. Нельзя извне навязать человеку истину (силой или убеждением) или одарить его ею, так же как нельзя насильно спасти его. Чтобы быть принятой, истина должна соответствовать индивидуальной природе того, к кому обращена. И мало провозгласить ее, надо еще самому на практике следовать ей, т.к. единственный способ эффективного воздействия на других — собственный пример. Понимая это, Сократ специально изобрел метод приведения людей к истине в процессе спора, с помощью которого собеседник приходил к истине самостоятельно.

Истина не то, что человека заставляют говорить обстоятельства, не признания под дулом пистолета, а то, что внутренне признается таковой. Истину нельзя открыть и даровать свыше людям, которым остается только с благодарностью принять ее. Истина зарождается на почве индивидуального духа и добывается самостоятельно. Если мы внутренне считаем нечто истиной, а другие люди говорят: нет, истина совсем иное, и мы идем за ними под влиянием авторитета или силы, мы предаем свою истину.

Наука стремится подняться над индивидуальными истинами к истинам общечеловеческим путем абстрагирования от личностного. Постольку, поскольку это возможно, она поставляет общечеловеческие, родовые истины, полезные для прогресса человеческого рода и общения людей. Однако в человеке всегда будет жить потребность личной истины как формы существования его индивидуальности, и слишком сильное давление на личность должно вызывать противодействие, идущее от сознания права человека на свою индивидуальную истину. Родовая истина не удовлетворяет человека полностью именно потому, что он не только представитель вида *Homo sapiens*, но также уникальная индивидуальность.

Философские истины еще в меньшей степени, чем научные, имеют отвлеченный, обезличенный характер. Поэтому они не являются чисто научными, а синтезируют истины науки, искусства, религии и морали. Точно так же, как целостная ис-

тина является синтезом опыта, мышления и веры, она не сводится к одной родовой, а отражает и индивидуальность, присутствующую в каждом человеке.

Субъективистскую концепцию истины развивали экзистенциалисты. Смысл ее в том, что целостная истина всегда индивидуальна, она живет в человеке своей самостоятельной жизнью. Это не такая его часть, как, скажем, рука, которой легко можно управлять, и не одежда, которую можно снять. Истина растет в человеке, и ни чувство, ни разум сами по себе не в состоянии совладать с ней. «Я» не стоит над истиной, как полагал М. Штирнер, а скорее идентифицируется с ней, и сама личность становится через прояснение и созидание истины. Именно поэтому не только споры ведут к истине, но и истина ведет к спорам. В спорах об истине, которые не всегда столь безобидны, как академические дискуссии, являет себя глубочайшая суть человека, его душа и дух, обычно дремлющие в заботах быта. И не только мы говорим об истине, но наша истина свидетельствует о том, какие мы, так что, перефразируя, можно сказать: «Скажи мне, что ты думаешь об истине, и я скажу тебе, кто ты». Говоря об истине, мы говорим (если, конечно, искренни) о себе. Когда человек начинает говорить об истине, наступает «момент истины» в отношении его самого. Каждый, кто серьезно относится к истине, может сказать о другом, как Аристотель о Платоне: «Ты мне друг, но истина дороже». Споры вообще, а тем более споры об истине, выполняют важную когнитивную функцию. И даже в тех людях, которые отрицают истину, сколько порой наивной веры в правоту своих слов! Но ведь если истины действительно нет, то и слова «истины нет» неистинны, а стало быть истина есть. Утверждения «истина есть» и «истины нет», по существу, тождественны. Так сам язык сопротивляется отрицанию истины. В определенном смысле истина выше человека как физического существа, т.к. человек умирает, а истина остается. Выдвинутое экзистенциалистами представление об истине как несокрытости, откровенности бытия, можно назвать *экзистенциальной концепцией истины*.

По мнению К. Ясперса, обязательность науки кончается там, где достигнуты истинные вопросы человеческого бытия: конечность, вина, смерть (в «пограничных ситуациях»). В противоположность понятию научной истины, которая безлична

и всеобща, выдвигается понятие экзистенциальной истины. Но и с самой наукой все далеко не так просто. М.Полани, выдвинувший концепцию личностного знания, считал, что полученные в процессе научной деятельности знания не могут быть деперсонифицированы. «Я показал, что в каждом акте познания присутствует страстный вклад познающей личности и что эта добавка — не свидетельство несовершенства, но насущно необходимый элемент знания»<sup>30</sup>. Более того, «...любой процесс исследования, не руководимый интеллектуальными эмоциями, неизбежно потонет в тривиальностях»<sup>31</sup>. Такое знание продолжается в целостном практическом действии. Высокое место, которое М.Полани отводит интуиции, заставляет вспомнить концепцию Н.О.Лосского и других интуиционистов.

Значение компоненты веры и личностного знания косвенно подтверждается наличием непрекращающихся споров в философии и науке. Л.Лаудан, исследовавший эту проблему, как бы удивляется тому, что даже в науке, не говоря о философии и религии, «ученые ссорятся слишком часто и по многим важным вопросам, чтобы трактовать научные разногласия как небольшие отступления от нормы консенсуса... Часто оказывается верным, например, что ученые, которые делают все возможное, чтобы следовать принятым нормам незаинтересованности, объективности и рациональности, обнаруживают, что они приходят к весьма расходящимся выводам»<sup>32</sup>. Разделение может иметь место «по вере». «Поставленная таким образом проблема консенсуса оказывается проблемой динамики конвергенции ряда разнообразных вер»<sup>33</sup>.

Если протагоровское «человек есть мера всех вещей» можно толковать и в общечеловеческом и в личном смысле, то анархист М.Штирнер ясно провозгласил: «Не человек — мера всему, а я — эта мера.... Один ты — истина, или, вернее, ты — больше, чем истина, которая перед тобой ничто... ибо ценность ее не в ней самой, а во мне; сама по себе она не имеет никакой ценности... Для меня нет истины, ибо ничто не стоит надо мной... Истина то, что принадлежит мне... Я — критерий истины»<sup>34</sup>.

Рационалисты правы, утверждая, что истина не дается в чувственных восприятиях, но ее нет и в разуме как таковом. Истина создается в единстве души и духа личности, ядре це-

лостности человека. Обычно говорят: «поиск истины». Но истина не есть нечто, находящееся вне человека. И ее нельзя найти как, скажем, клад. Истина становится в человеке, но не как Абсолютная Идея. Ее любовно растят в себе на индивидуальной почве внутренней природы и проясняют в мысли.

Признание личностного характера истины, однако, отнюдь не означает, что любое мнение следует признать истинным, как полагал, скажем, Д.И.Писарев («Воззрения не могут быть ни истинны, ни ложны: есть мое, ваше воззрение, третье, 4-е и т.д. Которое истина? Для каждого свое»<sup>35</sup>). Хотя пословица утверждает, что сколько людей, столько и мнений, не всякое мнение заслуживает названия истины. Истину надо вырастить в себе в борьбе с господствующими мнениями и обстоятельствами, что требует больших усилий духовных и душевных. Не удивительно поэтому, что убеждения мудрецов и мучеников всегда почитались более истинными, чем мнения обычных обывателей. Не все люди достигают своей истины. Но каждый человек имеет право на нее, равное с другими. Конечно, ближе к истине тот, в ком представление о ней никогда не умирает и определяет все поступки.

Наличие индивидуального компонента целостной истины не позволяет, на наш взгляд, абсолютизировать относительность знаний. Момент релятивизма присутствует в познании, поскольку индивидуальная истина является необходимым компонентом целостного знания, а человек несовершенен. Но данное обстоятельство не мешает верить в возможность абсолютной истины.

Хотя И.Кант, казалось бы, закрыл вопрос о надчеловеческой истине, но то, что вера в нее остается жива, свидетельствует о том, что самотрансценденция является существенным свойством человека. Можно сделать вывод, что аналогично неразрывному единству в целостной истине компонентов опыта, мышления и веры существует единство в ней универсальной, общечеловеческой и индивидуальной истины. «...Никто из нас не охватывает своим мнением всю истину, но, однако, полная истина может охватить нас обоих в наших отдельных мнениях»<sup>36</sup>. Целостная истина в этом плане также состоит из трех уровней — индивидуального,

общечеловеческого, надчеловеческого, — хотя они иные, чем описанные в предыдущем разделе. Данные уровни располагаются в другой плоскости. На каждом из них есть свое сочетание истин факта, разума и веры.

Такое представление можно рассматривать в качестве варианта концепции истины как согласия, имея в виду, что здесь, как и в случае рассмотрения соотношения истин факта, разума и веры, речь идет не о согласии в отношении содержания какого-либо конкретного вопроса, а о согласии между собой различных типов истины и людей, представляющих эти типы.

### **Критерий истины**

Тысячелетние споры о том, что есть истина — сама действительность или наше ощущение, суждение, вера, — всегда обосновывались признанием некоего критерия истины, который удостоверял бы достижение ее. Протагор один из первых провозгласил: «Человек есть мера всех вещей», не разъяснив, имеется ли в виду человек как представитель рода или индивидуум. Каждый мыслитель предлагал критерии, соответствующие его общей концепции. Платон, полемизируя с Протагором, заявил, что «Бог есть мера всех вещей», а в Средние века Фома Аквинский утверждал: «Божественная истина есть мера всякой истины».

Со времени И.Канта признается, что говорить об истинности нашего познания в абсолютном смысле по крайней мере строго теоретически нельзя, т.к. мы не можем ни проверить наше познание, сопоставив его с бытием в себе, ни сравнить его с познаванием других существ. Следует учесть и такие соображения. В чувственном мире все находится в процессе становления. Истина этого мира должна была бы быть непрерывна, но познание наше дискретно. Наше абсолютное познание такой истины (даже если признать, что истина — то, что в тот же самый момент является и неистиной) невозможно. Если же считать критерием истины положения «чистого» разума, то приходим к абсурдным выводам и парадоксам элеатов о неподвижности единого бытия.

В рамках каждой философской системы имелся свой критерий истины. Поэтому если в логике критерием истины всегда считалась непротиворечивость суждений, то в диалектике Гегеля критерием истины признавалось нечто совершенно противоположное: «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия – критерий заблуждения».

Затруднения с нахождением надежного теоретического критерия истины привели к тому, что им была объявлена практика. Если мы успешны в нашей деятельности, значит, мы знаем истину (*утилитаристская концепция истины* как полезности). Такой критерий признавал не только американский прагматизм, но и диалектический материализм. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е. действительность, посюсторонность своего мышления», – писал К.Маркс в «Тезисах о Фейербахе».

Марксистское представление об истине является вариантом *идеологической концепции истины*, в которой есть своя доля истины. Недаром подмечено, что если бы истина  $2 \times 2 = 4$  ущемляла чьи-то интересы, то нашлись бы ее ниспровергатели. А.А.Ивин пишет, что в социальных науках преобладает истина как согласие<sup>37</sup>. В науках – да, но, говоря шире о социальных концепциях, можно заключить, что в них истина выступает скорее как несогласие, и не в последнюю очередь из-за различия в интересах.

На наш взгляд, главным критерием истины можно считать *целостный эволюционный критерий*, понимая его в самом широком смысле реализации потребностей и метапотребностей человека, включающих смысл жизни и волю к бессмертию. Выше говорилось о том, что любое высказывание предполагает вопрос. Оно само является ответом на этот вопрос. Если высказывание удачно (в смысле реализации потребностей человека) отвечает на вызов ситуации, то его можно считать истинным. Данный вывод совпадает с тем механизмом эволюции социальных систем, который А.Тойнби назвал «Вызов–Ответ». Эволюционный критерий никогда не обеспечивает единственной для всех людей и на все времена истины

именно в силу индивидуальных различий между людьми, эволюционно оправданных и необходимых. Мы обречены на спор об истине.

В эволюционную концепцию истины в широком смысле слова может входить и отказ человека от дальнейшей практики. И тогда можно прийти к критерию Г.Марселя: «Истина есть то, за что человек может умереть». Человек идет на смерть за истину не только потому, что она ему близка и дорога, он умирает за нее потому, что она — он сам. Без нее он не человек в полном смысле слова; только обладая истиной, он может достойно жить. Слова Марселя предстают в новом свете. Человек в принципе не может умереть за истину, а может только приобрести ее, проверить ее своєю смертью за нее и обрести вместе с ней бессмертие. Если посмотреть на истину под этим углом зрения, то мы опять возвращаемся к истокам философии, к Сократу, который говорил: «Я ищущ только истину» и отдал за эту истину жизнь. И возвращаемся к истокам христианства, к Христу.

### Примечания

<sup>1</sup> Ин. 18, 37.

<sup>2</sup> Ин. 14, 5—6.

<sup>3</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1975. С. 108.

<sup>4</sup> Материалисты древней Греции. М., 1956. С. 87.

<sup>5</sup> Там же. С. 82.

<sup>6</sup> Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собр. соч. Т. 1. М., 1976. С. 95.

<sup>7</sup> Там же. С. 94.

<sup>8</sup> Цит. по: Секст Эмпирик. Соч. Т. 1. М., 1975. С. 12.

<sup>9</sup> Там же. С. 222.

<sup>10</sup> Гартман Э. Философия бессознательного: В 2 т. Т. 2. С. 418.

<sup>11</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1975. С. 110.

<sup>12</sup> Там же. С. 139.

<sup>13</sup> Цит. по: Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 35.

<sup>14</sup> Гегель Г. Феноменология духа. СПб., 1913. С. 26.

<sup>15</sup> Там же. С. 21.

<sup>16</sup> Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. Т. 2. С. 296.

<sup>17</sup> Там же. С. 331.

<sup>18</sup> Там же. С. 350.

<sup>19</sup> Там же.

- <sup>20</sup> *Полани М.* Личностное знание на пути к посткритической философии. М., 1985. С. 246.
- <sup>21</sup> *Гадамер Х.-Г.* Цит. соч. С. 33.
- <sup>22</sup> *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. М., 1998. С. 55.
- <sup>23</sup> *Гадамер Х.-Г.* Цит. соч. С. 34.
- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> Там же. С. 35.
- <sup>26</sup> *Лоренц К.* Цит. соч. С. 37.
- <sup>27</sup> Автор основывается здесь на труде П.А.Флоренского «Столп и утверждение истины» (Т. 1(1). М., 1990. С. 15–21).
- <sup>28</sup> *Фейербах Л.* Избр. произведения. Т. I. М., 1955. С. 203.
- <sup>29</sup> *Декарт Р.* Рассуждения о методе. М., 1953. С. 24.
- <sup>30</sup> *Полани М.* Личностное знание на пути к посткритической философии. М., 1985. С. 19.
- <sup>31</sup> Там же. С. 246.
- <sup>32</sup> *Лаудан Л.* Наука и ценности // Современная философия науки: знания, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. Хрестоматия. М., 1996. С. 301.
- <sup>33</sup> Там же. С. 310.
- <sup>34</sup> *Штирнер М.* Единственный и его собственность: В 2 т. Т. 2. С. 229, 222, 231, 233.
- <sup>35</sup> *Писарев Д.И.* Схоластика XIX в. // *Писарев Д.И.* Соч. Т. I. С. 135.
- <sup>36</sup> *Гадамер Х.-Г.* Цит. соч. С. 37.
- <sup>37</sup> См. статью в настоящем сборнике.

*Е.Н. Шульга*

## **Истина и интерпретация\***

*С. Гаю посвящается*

В познании сущности того или иного предмета философ не только опирается на новейшие результаты исследований в области теории познания и эпистемологии, но также вправе соотносить их с тем историко-философским материалом, который представляется наиболее важным для целей исследования. Поэтому обращение к классической греческой философской мысли, рассмотрение тех переломных моментов в понимании истинного значения знания, а значит — в отношении к истине как таковой (например, как оно складывалось исторически), представляется вполне уместным и своевременным.

Поиск оснований философской теории интерпретации истины подразумевает выявление первоначальных смыслов, вкладываемых философами в понимание истины, а также предполагает описание широкой панорамы формирования новых смыслов, демонстрируя тем самым историческую динамику изменения смыслового контекста, детерминирующую направление современных подходов и исследований проблемы истины. Наконец, использование историко-философского контекста понимания истины является основанием для дальнейших теоретических поисков в этой области исследования.

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 07-03-00345а «Проблема контекста в философской теории интерпретации».

Рассмотрим некоторые философские положения, касающиеся процесса познания, соотношения познания и знания, которые были сформулированы древнегреческими мыслителями, в частности Платоном. Эти философские положения выстроены в такой систематической последовательности, которая позволяет рассматривать их как определенные методологические ориентиры, которые не потеряли свою актуальность и сегодня, прежде всего потому, что указывают на поэтапность процесса познания. Кроме того, в этой последовательности, в этом восхождении знания, как можно будет заметить, раскрывается сущность самого предмета философии.

## 1. Концепция истины в эпистемологии Платона

В философии Платона значительное место уделено проблеме познания, причем сам процесс познания рассматривается как движение мысли в направлении понимания сущности вещей.

Познать, согласно Платону, значит дойти до понимания сущности изучаемой вещи (объекта, предмета), постичь ее истинный смысл. Приобретение истинного знания (вещей) является вершиной процесса познания, и оно сопряжено с движением мысли к постижению так называемого *совершенного знания* (термин Платона), получение которого как раз и обеспечивает философия, поскольку именно философия (через философов) стремится к познанию сущности вещей. Иными словами, философия, постигая сущность вещей, стремится к познанию истины<sup>1</sup>.

Платон выделяет несколько этапов процесса познания предметов в его движении к совершенному знанию. Он выделяет в этом процессе три первоначальные ступени познания, а затем указывает на четвертую и пятую ступени, с помощью которых происходит познание сущего всякого предмета. Платон пишет: «Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень — это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое — это имя, второе — определение, третье — изображение, четвертое — знание» (Письма, 342b).

Таким образом, есть три ступени познания всякого сущего предмета: *имя, определение, изображение*. Четвертую ступень познания предмета образует *знание*, основанное на *познании* и включающее в себя *понимание* и *правильное мнение* об этом предмете. К пятой, наивысшей ступени познания Платон относит все то, что познается *само по себе*. Именно это знание предмета — познанное истинно сущее «само по себе», согласно Платону, и есть подлинное бытие (предмета).

Не трудно заметить, что четвертая и пятая ступени познания наиболее близки друг другу и между ними нет зазора. Между тем «глубокое проникновение в каждую из этих ступеней, подъем или спуск от одной из них к другой с трудом порождает совершенное знание — и то лишь у того, кто одарен по природе» (Письма, 363е).

*Совершенное знание* (о предмете) возможно; оно является результатом процесса движения мысли к истинной сущности предмета. Однако совершенное знание (предмета) не может быть неким неизменным, застывшим, поэтому процесс достижения совершенного знания сопряжен с процессом познания в его движении в направлении постижения истины.

Указывая на реальную возможность получения совершенного знания предмета, Платон не может обойти вниманием рассмотрение процесса познания в его совершенной форме. Он соотносит совершенное знание и совершенное познание, конкретизируя его следующим образом. *Совершенное познание* обусловлено пониманием, которое со своей стороны основывается на *правильном мнении* о предмете (термин Платона). Поэтому совершенное познание, согласно Платону, как раз и есть познание сущности самого предмета исследования.

Итак, приблизиться к пониманию истинной сущности того, что познается «само по себе» может лишь тот человек, который, по мнению Платона, постиг все четыре ступени познания сущего или имеет о них представление, и для того чтобы познать сущность сущего, нужно подвергать взаимной проверке имя и определение, видимые образы и ощущения. Стало быть, суть философии, формулируемая Платоном как задача постижения сущности сущего, заключается также и в совершенствовании самого процесса исследования<sup>2</sup>. Такое отношение к фи-

лософии вообще раздвигает рамки любого философского исследования, не ограничивая его исключительно задачей получения того или иного конкретного результата, нацеливая вместе с тем и на совершенствование философско-методологического аппарата исследования.

В случае, когда в центре внимания оказывается *истина* — предстоит решать двоякого рода проблему: определить предмет исследования и одновременно с этим рассмотреть тот контекст, в котором его сущностные характеристики раскрываются с наибольшей очевидностью. При этом важно учитывать два обстоятельства. Во-первых, то, что познается (т.е. объект исследования), и то, как этот объект познается, какими методами и в какой последовательности. На первый взгляд кажется, что сущее, постигаемое «само по себе», — непознаваемо в принципе, тем не менее познание сущего как познаваемого «самого по себе» возможно, по крайней мере, интуитивно. Причем исследовательская интуиция в этом случае опирается и на познание и на понимание (как определенный когнитивный процесс).

Следует пояснить, что рассматриваемое отношение к сущности приводится здесь не случайно; оно используется в моей статье в качестве внутреннего контекста исследования проблемы истины. Иначе говоря, выдвигаемая проблема будет исследоваться посредством развернутого освещения того отношения к истине, которое я попытаюсь реконструировать, обращаясь непосредственно к самым истокам зарождения комплекса представлений об истине, и при этом я предполагаю опираться в качестве базисной методологии интерпретации на те положения процесса распознавания сущности предмета, которые дает Платон.

Если припомнить, что первые три ступени познания сущего сопряжены с именем, определением и изображением, то и процесс распознавания сущности истины следует начинать с постановки следующих вопросов: что следует понимать под именем «истина» и каковы условия данного именованного?

Для поиска ответа на этот круг вопросов обратимся непосредственно к тексту Платона и начнем рассмотрение с диалога «Кратил», в котором Платон поднимает чрезвычайно актуальную для своего времени тему — происхождение «имен», установление их смысла с целью определения роли языка во

взаимопонимании и общении людей. Непосредственная проблема, поднимаемая в диалоге «Кратил», такова: могут ли имена быть орудиями познания вещей, иначе говоря, можно ли понять сущность вещи, если знаешь ее имя?

Сократ, полемизируя с Кратилом, задает ряд вопросов, касающихся решения этой проблемы. Во-первых, следует ли соглашаться, «что хорошо установленные имена подобны тем вещам, которым они присвоены, и что имена — это изображения вещей?» (Кратил, 439). Во-вторых, если можно с успехом изучать вещи из имен, но при этом можно было бы, как на этом настаивает Сократ, изучать их, исходя из них самих, то какое изучение лучше и достовернее?

Наконец, устами Сократа Платон формулирует следующую проблему: «По изображению изучать саму вещь — хорошо ли она изображена — и истину, которую являет отображение, или из самой истины изучать и ее самое, и ее отображение, подобающим ли образом оно сделано?» (Там же, 439b). Вывод, к которому приводит Кратила Сократ, достаточно ясен:

«Кратил. Мне кажется, это надо изучать из самой истины.

Сократ. Так вот, узнаешь, каким образом следует изучать и исследовать вещи, но гораздо скорее из них самих» (там же).

Философ уверен сам и убеждает своих оппонентов в том, что имя не должно полностью повторять вещь, иначе это будет удвоение (Кратил, 432c). Имена — это только знаки вещи, они могут быть истинными и искаженными. Истинное имя вещи — это удвоение природы, но оно не может быть самой вещью.

Полемизируя, дискутируя, участвуя в беседе (или в каком-то ином коммуникативном акте), люди предполагают, условно говоря, «договариваются», что они вкладывают одинаково понимаемый смысл в одни и те же употребляемые ими слова, именования (вещей) и понятия. Иначе говоря, люди используют один и тот же контекст рассматриваемой вещи. При этом чаще всего люди, используя все богатство языка, речи, проявляют взаимопонимание, демонстрируя тем самым естественную способность к пониманию, поскольку понимают ту или иную вещь *по привычке* (термин Платона). «Ведь по привычке, — пишет Платон, — видимо, можно выражать вещи как с помощью подобного, так и с помощью неподобного. Если мы с этим согла-

симся... нам необходимо договор и привычку как-то соотносить с выражением того, что мы подразумеваем, произнося слова» (там же, 434e—435c).

Как видно из приведенного фрагмента, Платон выходит непосредственно на проблематику понимания смысла вещей, а точнее говоря — указывает на существование естественного понимания, которое наступает благодаря употреблению в языке, в речи так называемых правильных имен. И хотя сам Платон нигде не использует слово «контекст», он, тем не менее, приходит к выводу, что «правильность имен» (или, как мы бы сегодня сказали, правильно понятый контекст) в известной степени зависит от того смысла, который ему предпосылается людьми. Поэтому-то и «правильные имена» и правильное использование имен, на котором настаивает Платон, есть не что иное, как понимание, в значительной степени осуществляемое, так сказать, *по договору* (термин Платона). Именно эти два обстоятельства составляют условие понимания.

Более того, в повседневной практике общения люди обходятся без того, чтобы всякий раз уточнять смысл каждого используемого ими слова или даже без необходимости не уточняют понимаемый ими смысл речи в целом. Они действуют по привычке, «по договору», что как раз и обеспечивает взаимопонимание людей.

Можем ли мы действовать точно так же, рассуждая непосредственно об истине? Например, опираться на тот же самый подход, что и в поиске существенных характеристик предмета, или нам следует начинать исследование с утверждения, что истина — это слово (понятие) с неизменным, раз и навсегда заданным смыслом, в отношении которого мы «договариваемся», используя его *по привычке*? На первый взгляд кажется, что мы должны были бы удовлетвориться утвердительным ответом. Однако посмотрим на эту проблему шире.

Если смысл, вкладываемый в слово «истина», является общим и неизменным для всех тех, кто исследует проблему истины, например, в связи с сопряженными ей проблемами, то встает другого рода вопрос: как соотносится понимание истины с разнообразием возможных контекстов? Является ли изменение

контекста основанием утверждать, что не только отношение к данной проблеме изменялось, но изменялось понимание смысла, вкладываемого в это слово.

Обращение непосредственно к текстам Платона показывает картину изменения отношения к смыслу, который сам философ придает слову «истина» — смысл понимания им истины меняется вместе с изменением контекста, а также в связи с рассматриваемой и обсуждаемой проблемой. Поэтому (и только в этом смысле) мы можем говорить о постепенном становлении философского отношения к истине (по мере придания этому слову нового значения), а также можем с очевидностью фиксировать изменение смысла слова «истина», интерпретируемого согласно используемому контексту.

Так, первоначально, в своих ранних трудах Платон широко использует термин *правда*, подразумевая под правдой все то, что не придумано — *правда как она есть* (т.е. не враньё) — таков **первый смысл** имени «истина», связанный с дальнейшим изменением и развитием (возрастанием) смысла этого понятия.

**Второй смысл** соответствует более высокому уровню смысловой характеристики истины. Этот новый смысл появляется в результате использования известного методологического приема, когда вводимое в текст понятие определяют не прямо, начиная непосредственно с его дефиниции, а косвенно, через другие понятия. Так действует Платон. Он стремится определить понятие «истина» посредством введения других понятий, раскрывающих, с одной стороны, содержание собственного понимания истины, а с другой стороны — используя близкие по смыслу слова («истинно», «истинность») для усиления развиваемой им мысли. В этом случае об истине Платон говорит в контексте рассматриваемого предмета; он рассуждает о предмете как *истинно существующем*, а также о понимаемом (предмете) как понимаемом и рассматриваемом в *правильном* (т.е. общепринятом) смысле. Тем самым истинное мнение (суждение, высказывание или даже отдельное слово) оказывается таковым только тогда, когда оно понимается в правильном смысле.

**Третий смысл**, который мы можем выявить, исходя из определения истины, данного Платоном, формулируется так: истинно — это то, что противоположно ложному (Алкивиад I, 244d).

Следует подчеркнуть, что Сократ, а вслед за ним и Платон не отвергают значение отвлеченных понятий, когда используют их в своих рассуждениях, таких, в частности, как польза, благо, красота. Напротив, Сократ призывает прибегать к отвлеченным понятиям и именно в них рассматривать истину бытия. Правда, он не вполне согласен с тем, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем, скажем, если бы рассматривал его в осуществлении. Во всех подобных случаях Сократ движется вперед в своих рассуждениях, каждый раз используя в основании своих построений такое понятие, которое он считает самым надежным. И то, что согласуется с этим понятием, он предлагает принимать за истинное, а то, что не согласно с ним, считает неистинным (Федон, 100a–b).

В вопросе постижения истины, также, впрочем, как в изложении сущностных характеристик других философских (отвлеченных) понятий, Сократ достаточно прямолинеен. Он утверждает, что приобрести точное знание о подобных вещах либо вообще невозможно, либо до крайности трудно. «Значит, — говорит Сократ, — нужно достигнуть одного из двух: узнать истину от других или отыскать ее самому», или же, наконец, «принять самое лучшее и самое надежное из человеческих учений» (Федон, 85c–d). И хотя в указанном фрагменте текста речь идет о душе, показательно то, как осуществляется процесс познания сущности данного понятия. Кстати говоря, для целей лучшего, правильного понимания сущности рассматриваемого предмета «душа» противопоставляется «телесности», а это позволяет уяснить смысл того, чем является душа, не будучи телесной.

Тот же самый подход — противопоставление схожих в своей отвлеченности понятий — уместен и приемлем для уяснения сущности того, чем является истина, не будучи ложью. Не случайно все дальнейшие теоретические поиски, связанные с характеристикой истины, касались изучения соотношения «истина — ложь»<sup>3</sup>.

Как я уже отмечала, Платон допускал принципиальную возможность познания сущности предмета. При этом он придавал огромное значение обучению как способу сохранения и

передачи знания. Он видел в обучении не только цель — получение истины и пользу, — но связывал этот процесс с удовольствием. Платон писал: «В учении присутствует связанное с приятностью удовольствие, а истина завершает правильность, пользу, благо и красоту» (Законы, Кн. 2-я, 667с). Тем самым истина рассматривается не только как противостоящая лжи в своей противоположности, но предполагается в качестве результата, которым завершается непрерывный процесс развертывания совершенного познания (в частности, в процессе обучения). В этом смысле истинное знание, по Платону, должно быть полезным (для человека); истина, а значит, истинное знание есть благо, а благо — не разрушает красоту мира.

Стремление к истине с этого момента, таким образом, становится не только метафизическим, оно приобретает этическое и эстетическое измерение и, в конечном счете, способствует приобщению человека к высшему знанию, что, в свою очередь, делает человека совершенным, пробуждая в нем лучшие чувства и «правильные» устремления.

## **2. Неоплатоники об истине: интерпретация идей Платон**

Известно, насколько разные позиции занимали неоплатоники, рассматривая такого рода проблемы. Их важность понятна, и она ясна по крайней мере в отношении сосуществования многоплановых суждений, касающихся новых «прочтений» Платона. Дело в том, что идея особого прочтения диалогов Платона была вызвана господствовавшим уже два или три столетия символическим восприятием действительности, что нашло отражение в распространении так называемого символического смысла в философии интерпретации. В этих условиях тексты Платона приобрели многоплановость, и их стали рассматривать не только как «памятники» философской мысли, но «прочитывать», интерпретировать, соотнося с различными уровнями понимания. На эти тексты стали смотреть и как на описание имевших место событий, и как на сообщение некоторых метафизических истин, и даже как на тексты, в которых утверждались истины религиозные.

Разнообразие позиций, высказанных неоплатониками по вопросу бессмертия души, о составных частях души и эйдосах, о бессмертии тех частей души, которые Аристотель обозначал как животную и растительную и т.д., нашло отражение в становлении нового взгляда на то знание, которое сам Платон рассматривал и характеризовал как истинное знание. Для целей нашего исследования интересно не только то, *что* доказывалось (тема их рассуждений), но та аргументация, которая используется в доказательствах. В частности, комментируя диалог Платона «Федон», где говорится о бессмертии души, Ямвлих Халкидский устанавливает, что его (т.е. Платона) «каждое доказательство подтверждает бессмертие души. Ведь если, говорит он, живое и мертвое [возникают] друг из друга, причем вечно возникают друг из друга, то душа, таким образом, должна быть вечной. Но если, далее, знание является припоминанием, то согласно и этому доказательству душа бессмертна»<sup>4</sup>.

В первом доказательстве бессмертия души Ямвлих исходит из противопоставления («живое — мертвое»), воспроизводя тем самым такую структуру дискурса, где взаимодействие противоположностей играет определяющую роль, в особенности, когда контекст дискурса составляют натуралистические, а точнее говоря, натурфилософские воззрения. С этой точки зрения в утверждении «живое и мертвое возникают друг из друга» такое противопоставление не является аргументом даже в том случае, если бессмертие души рассматривается как нечто сверхличностное, что может быть или что есть в человеке. Если же понять это противопоставление буквально, т.е. что действительно «живое и мертвое возникают друг из друга», то следует согласиться, прежде всего, с тем, что жизнь и смерть являются конечными формами проявления друг друга. А это значит, что не только тело, но и душа — смертна!

Конечно, Ямвлих в своих комментариях избегает даже возможности подобного вывода по крайней мере по двум причинам. Прежде всего, потому, что он — искренний последователь Платона и в своей интерпретации идей Платона опирается на метод Сократа/Платона, который применительно к данному контексту можно сформулировать следующим образом. Для того чтобы постичь сущность предмета на метафизическом уровне, следует освободиться от привычных мнений о нем.

Но что значит: освободиться от привычных мнений? В нашем случае «освобождение от привычных мнений» не означает уход от понимания истинной сущности предмета (напомню, что *мнение*, согласно Платону, и есть первое условие в становлении именно такого рода знания). Для того чтобы правильно интерпретировать данное утверждение, мы должны учитывать то обстоятельство, что существуют различные типы понимания, отличающиеся друг от друга по степени углубления в сущность предмета. Так, в обыденном понимании привычных вещей, например в обыденном восприятии жизни и смерти, оба феномена рассматриваются как вечно и нескончаемо сменяющие друг друга, и в этом движении (в этом ходе вещей) можно увидеть определенную надежду на то, что границы, разделяющие то и другое, не так очевидны. Поэтому обыденный (т.е. естественный) переход от жизни к смерти получает иное осмысление и новый смысл – обыденное «мнение» о взаимопереходе (тела и души, жизни и смерти) приобретает смысл поэтически-метафорический – как отделение души от тела. Это утверждение рассматривается как обладающее статусом истинного суждения, по крайней мере, является последним аргументом для всех тех, кто в это верит (например, как в одну из христианских истин).

Характеризуя позицию Ямвлиха и его взгляд на возможность использования различных контекстов интерпретации, необходимо указать на тот факт, что на всех его комментариях лежит отпечаток его собственной личности и его предубежденного отношения в отношении любых истинных положений, суждений и мнений, высказываемых Платоном. Прежде всего, Ямвлих убежден в безусловной истинности и доказательности всех аргументов, которые использует Платон. Поэтому Ямвлих как бы не замечает того, как выстроен сюжет комментируемого им диалога «Федон», где каждый новый аргумент вызван недостаточностью предыдущего. Между тем такая интерпретация Ямвлиха – это не уход комментатора от понимания истинного смысла изучаемого им текста, но нечто иное. Дело в том, что в своем понимании текста Ямвлих исходит из признания **богооткровенности каждого слова** Платона, поэтому-то, согласно позиции Ямвлиха, каждое слово Платона должно быть истинным!

Из убежденности в истинности каждого слова Платона вытекает идея истинности выдвигаемых им положений. Но это, в свою очередь, делает непререкаемыми выдвигаемые им положения, а со временем приводит к тому, что они оказываются находящимися вне критики. Однако такое отношение к знанию и к философскому наследию Платона, попытка абсолютизации выдвинутых им идей и положений противоречит собственному убеждению философа в непрерывности знания — в непрерывности устремленности познания к пониманию сущности вещей и явлений мира. Поэтому исследователи и комментаторы (из тех, кто считал себя истинным последователем) Платона для нас интересны еще и с точки зрения использования ими методов и подходов в интерпретации рассматриваемых ими текстов. В частности, с точки зрения того контекста понимания истинного смысла слова, который может быть выявлен или, напротив, вкладываем самим комментатором, — этот новый смысл оказывается привносимым в силу определенного предубеждения (мнения) комментатора. Тем не менее обращение к последователям учения Платона показывает не только эффективность методов познания истины как сопряженное с развитием знания о ней, но их комментарии являются иллюстрацией изменяющихся позиций в отношении характеристики всего того материала (конкретного текста, фрагмента или «памятника» в целом), который исследуется с целью изучения его содержания и постижения его истинного смысла. В этом сложном и многогранном исторически обусловленном процессе познания познание истины остается одной из вечных предназначений философии.

### **3. Параллельные места и первые разногласия по вопросу об истинном знании**

Необходимо обратить внимание на то, что философская мысль европейско-средиземноморского ареала развивалась не проблемно, от проблемы к проблеме (как мы это можем наблюдать в современной науке), а несколько иначе — внутри той или иной школы, где одни и те же проблемы ставились и

решались по-разному. Да и сам круг обсуждаемых проблем определял характер и направленность той или иной философской школы. Более того, особенностью постановки задач и направленностью их решения чаще всего характеризовалась та или иная философская школа. Но мы продолжим рассматривать изменение представлений об истине, обращаясь к творческому наследию тех школ, которые существовали рядом с Платоном и его Академией, но осуществляли свою интеллектуальную деятельность как бы вне той традиции, которую отстаивала и развивала Академия. В частности, скептики вели разговор об истине, рассуждения в контексте представлений об истинном (знании, познании), подразумевая под «истинным» – сущее, в точности используя тот же самый смысл, который вкладывал в эти понятия Платон. Например, Секст Эмпирик выразил свои представления о сущем так: «Ведь все равно, назвать ли что-нибудь истинным или сущим» (Против ученых, VIII. 1.9).

Находки скептиков интересны и весьма лаконично поясняют суть того, о чем они намеревались сказать. Об истине скептики говорят, используя апории, т.е. логические затруднения, вводя противоречия в контекст своих рассуждений и сталкивая противоречивые суждения. Приведу некоторые общие апории.

То, что существует нечто истинное, или просто утверждается, или доказывается. Если нечто просто утверждается, то этому утверждению может противостоять противоположное ему. Если нечто доказывается, то с использованием либо истинного доказательства, либо ложного. Ложное доказательство следует отвергнуть, и значит, истина нуждается в чем-то истинном. Таким образом, в данном нашем рассуждении мы уходим в бесконечность. А это значит, что сущее как истинное оказывается лежащим в бесконечности, следовательно, постижение истины как сущности невозможно, что как раз и отмечали скептики.

Другой пример. Истинное не может быть ни явным, ни неявным, ни отчасти явным, ни отчасти неявным. Истинное не может быть ни независимым, ни существующим в природе, ни соотнесенным. Оно не чувственно и не мысленно, и не является тем и другим одновременно<sup>5</sup>.

Таким образом, родовое понятие сущего (или общее понятие сущего) в таком подходе не оказывается ни истинным, ни ложным, ни отчасти истинным, ни отчасти ложным.

Как уже было отмечено в начале моей статьи, Платон обращает внимание на то, что высшее предназначение философии как особого способа постижения сущности сущего состоит в самом этом процессе — в совершенствовании процесса познания, что делает неограниченным поиск того или иного результата исследования. Причем собственные труды Платона представляют собой достойные образцы подобных исследований, например «Парменид», «Теэтет» и др. Такая установка философа, сближающая познание и знание в их согласованной устремленности к совершенному знанию, к истинному знанию, на мой взгляд, добавляет оптимизма любым изысканиям в области постижения истины в любой сфере человеческого познания.

Принципиальные и значительные изменения в понимании и интерпретации истины происходили на протяжении развития всей философской мысли. И те фундаментальные проблемы в данной сфере, на которые указывали греческие философы и мыслители прошлого, касаются не только понимания сущности истины (попыток ее определения, проведения сопоставления тех взаимосвязанных понятий, в границах которых осуществляется исследование проблематики истины), но, прежде всего, эти изменения наиболее отчетливо прослеживаются в отношении поиска критерия истины.

В определении истины, а также в поисках ее критериев у философов возникали такие расхождения во мнениях, что закономерным образом встал вопрос: а существует ли что-либо истинное вообще?

«В самом деле, — пишет Секст Эмпирик, — одни из рассуждавших об истинном отрицают существование истины, другие признают. Из числа признающих одни считали истинным только мысленное, другие — только чувственное, а иные — и то и другое, и мыслимое, и чувственное»<sup>6</sup>. Например, Ксениад Коринфский утверждал, что нет ничего истинного, а киник Мони́м называл все иллюзией, которая есть мнение о несуществующем как существующем. Последователи Платона и Демокрита признавали истинным только мысленное. И хотя оба филосо-

фа признавали возможность получения истинного знания, у них были разные основания для такого утверждения. Например, согласно Демокриту, в основании природы нет ничего чувственного, поскольку всё составляют атомы, по природе лишённые всякого чувственного качества. В то же время Платон отстаивал мнение, согласно которому чувственное постоянно возникает, также, впрочем, как и бытие (которое течет подобно реке). Из чего следует, что не только истина существует и постоянно возникает, но постоянно возникает истинное знание.

Аристотель, убежденный в важности языка, утверждал, что истина или ложь зависят не от нашего отношения к предметам, а от употребления тех или иных слов, от комбинации слов или предложений<sup>7</sup>. Поэтому подобно Платону, хотя и иным путем он пришел к выводу, что логика есть истинное орудие науки.

Гераклит, а также Эпикур — склоняются к чувственному объяснению явлений. Противопоставляя истину и ложь, эти философы «истинным» именуют те явления, которые являются всем вообще, а ложным именуют те, которые не таковы. Отсюда вытекает, что словом «истинный» с полным основанием именуется ими то, что «не ускользает» из контекста представлений общего характера знания. Поэтому, определяя истину и ложь, Эпикур говорит: «Истинное есть то, что таково, как о нем говорят; а ложь есть то, что не таково, как о нем говорят»<sup>8</sup>.

Стоики же говорят, что из чувственного, а также из умопостигаемого истинно [только] некоторое. По их мнению, истинное — это существующее и противостоящее чему-нибудь, а ложное — не существующее и не противостоящее ничему. Другими словами, истинно то, что реально и противоположно чему-нибудь, а ложь — то, что нереально и что не противостоит ничему. Это «бестелесное» утверждение, как оценивает его Секст Эмпирик, по существу есть умопостигаемое<sup>9</sup>. При этом каждый может воспользоваться рассуждением Платона (например, которым он пользуется в диалоге «О душе») и, действуя и рассуждая вслед за ним может утверждать, что с помощью приобщения к отрицанию нельзя увеличить утверждение по сравнению с таким, которое не содержит отрицания.

Таковы в общих чертах первые разногласия по вопросу об «истинном». Кроме того, следует отметить, что существовали расхождения и другого рода. Так истинное и ложное одни мыслители связывают *с обозначаемым* предметом, другие — *со словом*, третьи — *с движением мысли*. Первое мнение отстаивают стоики. Они указывают на то, что сосуществуют три элемента, соединяемые вместе: обозначающее (т.е. слово), обозначаемое (т.е. вещь, выражаемая словом) и предмет. Из этих элементов именно «словесно выраженное» бывает истинным или ложным.

Последователи Эпикура разделяют эту позицию, связывая истину и ложь со словом, и полагают истину в движении мысли. Поэтому для них, говорящий, что существует нечто истинное — или утверждает, что существует нечто истинное, или доказывает это. Если же он доказывает, что существует нечто истинное, то он доказывает это или истинным доказательством, или неистинным. Другими словами, суждения истинны, если справедливо то, что они заставляют нас говорить о предмете, и ложны, если в них заключается неверное суждение о предмете.

Этот принцип не распространяется на ложные мнения и случайные высказывания, поскольку они могут восприниматься как спорные. Спорные положения не могут быть одинаково достоверными<sup>10</sup>.

Зенон Элейский, который в логической последовательности усматривал условие правильного умозаключения, защищал тем самым самую возможность логического мышления.

Вслед за ним стоики стали рассуждать о правилах вывода, с помощью которого можно совершать переход от одного высказывания к другому, создавая новые. Так, установив, что умозаключения человека подчиняются определенной закономерности и имеют формальный характер, они пришли к выводу, что существует реальная возможность проведения любого правильного умозаключения. «Стоики расширили область познания, включив в нее знаковые структуры и постулировав тем самым возможность получения знаний о тех объектах, которые недоступны чувственному познанию»<sup>11</sup>. Тем самым их развитие представлений об истине переросло в целую философию доказательства, вселяя убеждение в том, что сама возможность рассуждения есть движение мысли к познанию бесконечного мира.

#### **4. Поиск критерия истины. Некоторые философские концепции в интерпретации истины и знания**

Если эйдетические образцы понимания истины мы обнаруживаем уже у Платона, то у Фомы Аквинского в качестве образца истины, а значит, ее критерия выступает Божественная Мудрость.

С сенсорным, индивидуальным опытом истину связывает Беркли, и в противоположность ему Маркс и его последователи и приверженцы рассматривают исключительно общественно-историческую практику в качестве критерия истины. В это же время философы исследуют истину, рассматривая ее в контексте соотношения «истина — заблуждение», проводя различия в отношении понимания особенностей абсолютной истины, противопоставляемой истине относительной и рассматривая движение (восхождение познания) к абсолютной истине, осуществляемое посредством истин относительных.

Уже этот перечень разнообразных аспектов проблематики истины указывает на то реальное многообразие возможных интерпретаций, с которыми могут столкнуться ее исследователи. Многие философы в течение многих веков, пытаясь преодолеть трудности, связанные, например, с выявлением существенных характеристик истины, и при этом, стремясь выйти за рамки ее, так сказать, классического рассмотрения (которые мы связываем с именами Платона, Аристотеля, Ф.Бэкона, Декарта, Спинозы, Гегеля и др.), усматривают возможность преодоления трудностей понимания истины в самой возможности изменения стиля и направления философской мысли, видя в этом способ получения новой интерпретации истины. Так в отдельных концепциях истина лишается объективного статуса и мыслится только как одна из форм психического состояния личности (Кьеркегор). У других философов, например, у Риккерта и в школе неокантианцев, в целом к истине относятся как к ценности. Для этого круга философов истина — это ценность, которая «не существует», но все-таки что-то значит в деле познания, понимания и объяснения действительности.

Феноменология, на первый взгляд, еще более релятивизирует истину в этом познании, ставя во главу угла индивидуальное восприятие и считая, что субъект является последним ис-

точником познания. Э. Гуссерль пишет, что если «мера всякой истины — индивидуальный человек, то тогда для каждого истинно то, что ему кажется истинным»<sup>12</sup>. Более того, «каждое суждение, которое коренится в видовой специфике человека, в конституирующих ее законах — для нас, людей, истинно»<sup>13</sup>. Однако, тут же Гуссерль выдвигает другое положение: «То, что истинно, то абсолютно истинно “в себе”, истина идентично одна, постигают ли ее люди или изверги, ангелы или боги»<sup>14</sup>. Возникающее противоречие феноменология преодолевает путем выявления возможности субъективности как таковой, анонимной — «чистого сознания». Такая субъективность, по мнению Гуссерля, как раз и способна судить чисто объективно (трансцендентальный субъективизм), именно таким путем и постигается истина. И истина эта — научная истина, а истинное суждение — это научное, по преимуществу, математическое суждение.

В философской герменевтике проблематика истины не является центральной, поскольку герменевтика, первоначально понимаемая как искусство толкования, а позднее — как теория интерпретации не ставит своей задачей выведение истины исходя из собственных принципов и методов, с помощью которых интерпретация осуществляется. Некоторые философы-герменевтики в своих размышлениях по поводу истинного смысла, содержащегося в изучаемом тексте, отталкиваются от того, что определяет четкие границы между пониманием и объяснением. Дистанцируясь от задачи объяснения, они связывают познание истинного смысла исключительно с его пониманием, реализуя свою задачу сугубо в контексте языковой реальности (Гадамер). И здесь происходит смещение проблематики истинности к проблеме ее интерпретации, поскольку проблема интерпретации составляет основное ядро философской герменевтики.

Особое место проблеме истины отводится в работах представителей аналитического направления философской мысли. И хотя истина ими трактуется как феномен языкового ряда, основное содержание указанной проблематики касается проблемы ее верифицируемости (Д. Дэвидсон).

Я опускаю здесь описание различных положений, выдвигаемых представителями философии постмодернизма, поскольку само это направление нуждается в специальном его изуче-

нии. Хочу тем не менее отметить, что линия изучения языка, текста, дискурса получает здесь наиболее специфическую характеристику.

В частности, противопоставляя субъект и объект, постмодернизм видит свою программу поиска в исследовании когнитивного процесса как такового (Тулмин). Причем истина в таких философских концепциях уже не рассматривается как то, что можно открыть или принять (как, например, у Фуко), но выступает как выражение интерпретационного проявления воли познающего субъекта, как выражение этой воли. Более того, как своего рода «выражение правил», которыми этот субъект руководствуется. Тем самым статус истины у философов-постмодернистов, исследующих процесс познания, обозначается через понимание истины как ситуационно проявляющей свой эффект в процессе познания.

«Ситуационность» истины рассматривается как важная ее характеристика наряду с поиском правил, по которым можно было бы отделить истинное от ложного. Такой поворот в исследовании проблематики истины возвращает исследователей к тем истокам понимания сущности истины, которые были показаны в данной статье. И одно то, что в гносеологии постмодернистов истина рассматривается в соотношении с «игрой» — отсюда такое проблемное поле исследования истины, как «игры истины и власть», «игры истины сами по себе» или «игры истины в отношении индивида к самому себе» и т.д. — показывает привязку проблематики истины к ее классическим образцам, по крайней мере, в попытках соотносить одно и другое. Но в то же время «игры с истиной» уводят исследователей в русло таких конструкций, которые сами же постмодернисты характеризуют как рассуждения «по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного (знания), по ту сторону рациональных различий» (Бодрийяр). Оценка истинного положения дел в этом вопросе еще не получена окончательно, что возвращает нас к утверждению: истина — это не конечный результат, а путь к ней.

## Примечания

- <sup>1</sup> Необходимо пояснить, что во времена Платона еще не существовало разграничения между философской истиной и истиной научной — философия была тем единственным образцом знания, благодаря которому познание истины представлялось единственно возможным. Только с появлением и развитием науки, в частности, естествознания об истине стали рассуждать в контексте конкретного знания.
- <sup>2</sup> Эта гениальная догадка Платона подводит к идее непрерывности познания и при этом наводит на мысль о том, что и само получение истины — это вечный ее поиск — идея, получившая в дальнейшем достаточное распространение у исследователей.
- <sup>3</sup> Именно на этом противопоставлении происходит развертывание всего последующего научного знания (логика, теория аргументации, естествознание и весь тот комплекс наук, которые опираются на факты — эмпирические и теоретические, задавая критерии отбора собственных научно обоснованных фактов).
- <sup>4</sup> *Явлих Халкидский*. Комментарии на диалоги Платона. СПб., 2000. С. 56.
- <sup>5</sup> Список приведенных апорий цитируется по: *Л. Ю. Лукомский*. К вопросу о скепсисе Платона и о платонизме скептиков /AKADHEMIA: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3. СПб., 2000. С. 445.
- <sup>6</sup> *Секст Эмпирик*. Против ученых // *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 151.
- <sup>7</sup> Согласно Аристотелю, суждения есть выражения мысли. Суждения могут быть истинными или ложными, но ничего ложного не может быть в ощущении: если какой-то предмет вызывает в нас ощущение, то оно само по себе истинно, но мы может, однако, сказать о нем нечто ложное. Все, о чем мы думаем, может быть сведено к предложениям, мысли можно выразить предложениями языка, поэтому разъяснить природу предложения — искусство мышления, — есть задача логики.
- <sup>8</sup> *Секст Эмпирик*. Указ. соч. С. 152.
- <sup>9</sup> Там же. С. 152–153.
- <sup>10</sup> Например, мы можем думать, что весло, погруженное в воду сломано только на том основании, что оно кажется таковым.
- <sup>11</sup> *Степанова А. С.* Философия древней Стои. СПб., 1995. С. 125.
- <sup>12</sup> *Гуссерль Э.* Логические исследования. Ч. 1. СПб., 1909. С. 99.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> Там же. С. 101.

## **Истина в лабораториях разума**

### **1. Антропологическая относительность истины**

Множество самых различных подходов к проблеме истины объединяет то, что истина мыслится как понятие относительное. Условия многообразия точек зрения, исторических контекстов, культур, когнитивных стилей вводят новые измерения относительности в три ведущих концепции истины – корреспондентскую, когерентную и прагматическую.

В прагматическом аспекте знание расценивается как истинное, если обеспечивает успех человеческой жизнедеятельности и способствует приспособлению к среде – природной или социокультурной. Эта общая идея по-разному освещается в двух ведущих подходах в современной эпистемологии – социологическом и когнитивно-эволюционном. Оба приходят к важному выводу – имеется множество систем знания, но при этом каждый из подходов исходит из разных оснований. Социология знания в качестве предмета изучения берет социальные явления как первичную данность и ставит задачи исследования процессов познания, сосредоточиваясь на динамике социальной деятельности по производству знания. В этом случае научное познание перестает быть приоритетным по отношению к другим сферам жизни человека – повседневности, культурной традиции, искусству, религии, мифологии. Социологи знания при всем разнообразии социальных отношений в сфере познания выделяют и общие закономерности. Если иметь в виду предпосылку о существовании единой истины (как цели познания,

идеала), то в таком случае можно говорить о многообразии путей к ней и многообразии форм ее выражения. В антропологических и социологических конкретно-научных исследованиях предпочитают видение истины (и истинного знания) как неотъемлемой составляющей динамики социальной жизни. В таком случае понятия истины и знания рассматривают, по возможности, в наиболее широком объеме культурных и личностных контекстов. При этом социальной сущности человека отдается предпочтение, об истине вне социальной природы человека говорить нельзя, истина сопряжена с ценностными установками и традициями<sup>1</sup>. В плюралистических мирах культуры *истина феноменальна* и совпадает с *культурно-семиотической реальностью* – истинно все, что имеет место быть, и как следствие выходят на первый план коммуникативные проблемы: можно ли понять представителя иной культуры и как понять инобытие другого?

Эволюционный подход в эпистемологии сосредоточивает внимание на изучении своеобразия когнитивных особенностей личности и сообществ в их конкретно-исторической локализации, на эволюционных трансформациях в когнитивной сфере. Делается вывод о том, что специфический для данной культурной общности набор когнитивных средств служил целям адаптации к условиям среды. Например, можно говорить о наличии особых форм рациональности архаического мышления – элементах аргументации и объяснительных схемах мифологии, которые вполне обеспечивали ориентации в мире и жизнедеятельность сообществ<sup>2</sup>. Знания и истина оказываются обусловленными в эволюционно-когнитивном смысле.

В современных условиях наблюдается ускорение процессов когнитивной индивидуализации, а в условиях множественности индивидуальных жизненных миров на первый план выходят проблемы взаимопонимания и когнитивной согласованности. Внутренний мир каждого человека неповторим и уникален, каждый мыслитель вырабатывает свой собственный индивидуальный когнитивный стиль, обусловленный врожденными и приобретенными качествами. Полнота истины совпадает с полнотой индивидуального бытия (с индивидуальной

объективной реальностью в терминологии Бесковой И.А.). Истина приобретает свойства *индивидуально-семиотического феноменального бытия*.

Когерентные концепции истины руководствуются критерием согласованности понятий и знаний, что составляет фундамент теоретического мышления. Принципы согласованности и непротиворечивости можно применить и к отдельным областям знаний (теориям, концепциям, моделям) и к объединяющим их системам, в предельном случае — картинам мира и мировоззрениям (системам убеждений и ценностных установок). Поясним конструирование реальности в мирах научного знания на примере современной космологии. Картина Вселенной как целого и ее эволюции выстраивается на основании согласования теоретических моделей, математических гипотез, компьютерной визуализации, космологических наблюдений с помощью технических средств и прямых экспериментов в области физики элементарных частиц. XX и XXI вв. ознаменовались революционными сдвигами в астрономических представлениях, которые не могут не оказывать влияние на общекультурную картину мира. Смелые математические гипотезы неоднократно находили эмпирическое подтверждение, в результате были сделаны выводы о расширении Вселенной (в 1998—1999 гг. установлены факты ускоренного расширения), построена стандартная модель эволюции Вселенной из точки сингулярности (теория Большого взрыва), открываются планеты во внесолнечных системах, обнаружены и исследуются объекты с необычными свойствами материи — черные дыры, наряду с силами гравитации признается существование сил антигравитации, открываются новые особые состояния материи — поле (М.Фарадей, XIX в.), физический вакуум, космологический вакуум, темная материя, темная энергия. Согласно стандартной модели, «светящаяся материя» (изучаемая физикой атомная или барионная материя) в масштабах Вселенной составляет всего 5%. Скрытая масса, которая непосредственно не наблюдается, но проявляет себя по гравитационному влиянию на наблюдаемую материю, составляет 95%, из которых 25% приходится на темную материю, а 70% — на темную энергию (космический вакуум).

Постулирование темной энергии — среды, в которую погружены галактики все объекты и которая создает силы антигравитации, ответственные за расширение (динамику) Вселенной, — наиболее впечатляющий теоретический вывод космологии, формулирование которого немислимо без принципа когерентности. Еще в 1917 г. А.Эйнштейн, добиваясь согласования с теорией тяготения Ньютона, вводит в уравнения космологическую константу, ответственную за силы отталкивания, от которой впоследствии он отказался в связи с обнаружением факта расширения Вселенной. В 1933 г. швейцарский астроном Фриц Цвики указал на существование материи, удерживающей скопление галактик в созвездии Волосы Вероники, которая значительно превосходит видимую массу. В 1974 г. вернулись к идее скрытой массы, когда заработали компьютерные визуализации, в которой галактики не распадались, как это было прежде (группа Дж.Острайкера, Принстонский университет, США)<sup>3</sup>.

Принцип когерентности вносит упорядоченность в научные модели относительно — он связывает эмпирические наблюдения, математические вычисления и теоретические допущения внутри модели. Сконструированные на иных предпосылках альтернативные модели столь же непротиворечивы. Теоретическая относительность вполне естественна для процесса научного познания, ограниченного конкретным уровнем наблюдений и исследований. Так, в космологии наблюдения во многом носят косвенный характер, например, о наличии планет судят по отклонениям в движении далеких звезд. Отсюда вполне оправданно конкурируют несколько моделей эволюции и строения Вселенной. Альтернативность и множественность эмпирических теорий, по мысли отечественного методолога науки Е.А.Мамчур, сами по себе еще не влекут плюрализма, которому некоторые теоретики придают принципиальное значение. Процесс исследования заканчивается результатом, и в реальной науке существует проблема выбора эмпирическими теориями. В конечном итоге наука по мере углубления познания дает объективное знание о вещах самих по себе<sup>4</sup>. Ориентируясь на стратегию поиска и результата, я бы предложила следующее логико-методологическое определение истины, сочетающее установки классической и неклассической логики.

*Под истиной будет понимать спектр возможностей (множество непротиворечиво сконструированных возможных миров), который обусловлен состоянием проблемного поиска и который предполагает выбор одной из альтернатив, что обеспечивает совершение действий и возможность дальнейшего поиска.* Описанная ситуация воспроизводит процесс вопрошания, когда вопрос порождает варианты ответов, затем осуществляется выбор наиболее приемлемого, и в дальнейшем вновь ставятся вопросы. Выстраивание альтернатив формально описывается неклассическими средствами логики, а выбор «схлопывает» спектр до ситуации классической определенности с бинарным распределением на истину и ложь.

Корреспондентские концепции истины делают акцент на гносеологическом аспекте понятия истины, фиксируя смысл истинного как того, что соответствует действительности. Корреспондентское понимание истины четко разводит познающего субъекта и познаваемый объект, эмпирические и теоретические продукты познавательной деятельности субъекта и объект исследования, аспекты изучения которого формируют предмет исследования. Однако все три термина — истина, соответствие и действительность — нуждаются в уточнении.

Там, где истина рассматривается как продукт, сопряженный с сознанием и деятельностью человека, как очевидность, уместней использовать термин *реальность*. Имеется множество реальностей, создаваемых мирами культуры — от конструируемых наукой до далековатых от непосредственной жизни виртуальных реальностей Интернет. В отношении научного познания в таком случае некоторые исследователи предлагают говорить об истине как *соответствии предмету, а не объекту*<sup>5</sup>.

Достижима ли истина в науке? Добывает ли наука истину как соответствие самому действительно существу, открывает ли она завесу над «вещами самими по себе»? Этот вопрос в методологии науки вызывает острые споры, особенно с признанием субъектно-ориентированного характера неклассической науки. В уже упомянутой работе Е.А.Мамчур отстаивает положительный ответ на вопрос о достижимости истины в науке. Относительно теоретического знания автор проводит различие между *вопросом об адекватности знаний действительности и*

*способами описания действительности.* «Объектность знания — это возможность описать исследуемый объект *без отсылки к наблюдателю*, или, более широко, к субъекту познания. Адекватность теории действительности — это соответствие знания реальному положению дел в мире. В методологическом сознании оба эти понятия очень часто оказываются “склеенными”, предстают как нечто единое и нераздельное. Их путают, в дискуссиях одно понятие нередко подменяется другим. Часто, говоря об объективной истинности знания, на самом деле имеют в виду объектность описания. И обнаружив, что в тех или иных областях науки она не достигается, говорят, что здесь не достижима истина»<sup>6</sup>.

Положение о том, что знание нагружено познающим субъектом, верно как в историческом, так и в методологическом аспектах (диахронном и синхронном по Е.А.Мамчур). Познание как постоянный диалог человека (как родового существа) с Природой, предполагающий постановку вопросов и поиск ответов на них, историчен в смысле обусловленности уровнем сознания и мышления человека, особенностями социально-культурной практики и уровнем развитости технических средств. В историческом пути рациональной науки истина сочеталась с заблуждениями.

Если классическая наука допускала объектное описание, то с квантовой физикой, теорией относительности и особенно современными синергетическими исследованиями в описание вводятся субъектно-ориентированные языки, учитывающие позицию и даже сознание наблюдателя (хотя бы на уровне предпосылок). Не в последнюю очередь такое усложнение связано с непосредственной ненаблюдаемостью объектов, исследуемых неклассической и постнеклассической наукой. Знания, совсем независимого от познающего субъекта, не существует. Е.А.Мамчур настаивает на необходимости различать субъектность и субъективность (иллюзорность). Это различие опять-таки требует уточнения.

На мой взгляд, более точно сказать так: *наука дает знание о действительно существующем при определенных условиях, современная наука выполняет функцию познания в отдельных аспектах.* Исторически, по мере расширения опыта и развития когнитивного аппарата человека, знания о мире углубляются. В этом

смысле правомерно для научных теорий порой запутанный вопрос об их истинности заменить вопросом об их гносеологической точности, что предлагает делать М.М.Новосёлов в рамках интервального подхода<sup>7</sup>.

Не столь явная субъективность может проявляться в формах научной очевидности (скрытой иллюзорности). Для наглядности попробуем оценить уровень современного научного познания по результатам. Человек техногенной цивилизации на планете Земля создал особую сферу, которую философы техники именуют техносферой, и тем самым обеспечил относительный комфорт, глобальные коммуникации и новые возможности творчества. Однако экологические, социальные и антропологические последствия техногенного развития очевидны. Сумеет ли человечество преодолеть глобальный кризис, охвативший все стороны его жизнедеятельности? Почему достижения науки и техники используются в целях уничтожения, а не исключительно созидания и улучшения жизни? И почему к глобальному кризису привело развитие исконно разумного начала в человеке — творческой мощи его интеллекта?

В поисках ответа сравним человека-творца и природу-творца. Не секрет, что природа снабдила живой мир удивительными по точности приборами. Когнитивные структуры можно обнаружить уже на физическом уровне организации живого. Живые приборы проявляют необычайную чувствительность, не сравнимую с возможностями технически вооруженного владельца планеты. Как считает биолог Ю.Г.Симаков, «воспроизвести работу тончайших “живых приборов” подчас просто невозможно. Ведь модель мозга муравья, например, даже на самых современных транзисторах и печатных микросхемах получилась величиной с тумбочку под телевизор, а выполнял этот мозг только часть функций нервной деятельности, свойственной муравью<sup>8</sup>». В этой связи одним из перспективных направлений является конструирование приборов с живыми датчиками-организмами. Уже растения превосходят человека в строительстве, архитектуре, механике, гидравлике, технике информации и иных хозяйственных делах<sup>9</sup>, не говоря уже о том, что благодаря фотосинтезу решают энергетическую проблему напрямую и естественным путем.

Успехи химии неоспоримы, но прислушаемся к мнению химика. «Надо признать, — пишет А.Л.Бучаченко, — что та часть химии, которая создается умом и руками человека, составляет лишь незначительную часть химии, которая создается Природой. Подавляющее большинство реакций, реализованных руками человека, относится к “неорганизованным” реакциям, в которых частицы (молекулы, ионы, атомы, радикалы) реагируют при случайных встречах (во времени и пространстве). В то же время “природная” химия является высокоорганизованной, т.е. почти все химические превращения осуществляются в системах с молекулярным и надмолекулярным порядком. Целые каскады биохимических реакций организованы в пространстве и во времени. Так, при фоторецепции каждый поглощенный сетчаткой глаза световой квант запускает огромный каскад реакций, приводящих на финише к циклическому гуанозинмонофосфату (квантовый выход  $10^4$ ), который создает на мембране электрический потенциал. Этот сигнал далее регистрируется в мозгу как сигнал восприятия света <...>. Именно благодаря высокой степени организации селективность и производительность биохимических реакций достигает такого уровня, который пока недостижим в обычной химии»<sup>10</sup>.

Эти и другие сравнения человека-творца и природы-творца говорят не в пользу последнего. Эйфория научно-технических успехов не должна застилать правду об ограниченности познавательных возможностей человека. Субъективизм и волюнтаризм человека техногенной цивилизации привел к глобальному кризису, когда человек уже не творит, а «вытворяет». Антропологические последствия сложившегося положения ужасны — цивилизация все более отдаляется от высокой культуры, а само человеческое существо, по выражению Г.Маркузе, становится одномерным, довольствуясь комфортом и становясь рабом виртуальных зрелищ.

Суммируем сказанное. Научное познание способно вырабатывать объективно истинное знание, но делает это в границах практики, когнитивной и социально-культурной обусловленности. Достижения науки, используемые не во благо всех людей, красноречиво говорят об одномерности чисто рационального пути.

## 2. Тайна Человека и Беспредельность Космоса

В Учении Живой Этики – космической философии, переданной Н.К. и Е.И.Рерихами, есть замечательные строки: «Смысл жизни среди древних эпох понимался глубже, нежели теперь. Все замечательные открытия современности не только не сосредоточили внимания на основном значении жизни, но часто даже уводили мысль в область механической обстановки»<sup>11</sup>. Как же понималась истина в древних, оберегаемых от профанации, учениях? «Меняются людские теории, мышление, представления о вещах и всевозможные заблуждения, но неизменны Основы. Сокровенное Знание построено на них, и потому являет собою аспект вечной Истины, не преходящей в веках. И на вопрос: “Что есть Истина”, можно ответить: “Истина есть представление об окружающем человека мире, построенное на Основах”. Во всех великих религиях и философиях можно найти фрагменты этих Основ, но только фрагменты, ибо вся Истина не вмещается в сознание человека. Духам Планетным доступна она в размерах, непостижимых для человеческого ума, но даже и Им – не до конца, ибо Истина беспредельна и раскрывает она постоянно даже перед Великими Познавшими беспредельную сущность свою в эволюционном течении космической жизни. Но Основы ее остаются неизменными на все времена. Дом своего духа каждый может спокойно строить на них»<sup>12</sup>.

Проблема беспредельности истины и невозможности познать ее сущность в многомерном, вечно изменяющемся мире, при постоянной эволюции форм природы, жизни и когнитивно-информационных структур обсуждается и современными эволюционистами. И.П.Меркулов в статье ««Существует ли истина с точки зрения философии эволюционизма» из признания факта продолжающейся космической, биологической и культурной эволюции делает эпистемологический вывод о невозможности в принципе существования «какого-то исчерпывающего, наиболее полного знания об окружающем мире, т.е. абсолютной истины» (соответственно, и ее напарника – относительной истины как крупницы абсолютной истины)<sup>13</sup>. В приведенном отрывке из Учения Живой Этики не отрицается существование Истины Бытия как предельной целостности, но

указывается на возможность познания истины и творческого конструирования реальности *относительно*, соизмеряя уровень сознания разумного существа с пониманием истин-основ жизни и универсальной эволюции. Истина обретает качества иерархической связности Целого, сопрягая конкретно-человеческое и универсально-космическое, малое и великое. Можно согласиться с Е.Н.Князевой относительно трактовки истины как коэволюционно оправданного и самоорганизации как необходимой предпосылки коэволюции<sup>14</sup>, добавив, что человеческий разум (хотя бы потенциально) не закрыт для иных направлений коэволюционирующего космоса.

Цитаты из Учения Жизни вводят новые измерения в обсуждение проблемы истины, но новое оказывается забытым старым. Попытаемся пояснить, о каких основах жизни может идти речь, обратившись к философии посвященного в элевсинские мистерии Платона.

Космос Платона иерархичен: Земля и человечество оказываются звеном в цепи систем миров, а на высших уровнях мироздания обитают разумные существа иной природы – бессмертные боги, причем чины богов располагаются по ступеням совершенства. Первопричина мира, сверхсущностное начало всего, вслед за пифагорейцами мыслится как Единое («Парменид», «Филеб», «Государство», «Софист»). Язык диалогов Платона поэтически метафоричен, что объясняется условиями клятвы посвященного, запрещавшей разглашать тайны, но допускавшей философски-обобщенные формулировки. Теологическая интерпретация философии Платона дана неоплатоником Проклом, сравнившим диалоги Платона с орфическими текстами и откровениями «Халдейских оракулов»<sup>15</sup>. Представления о множестве обитаемых миров обнаруживают себя практически во всех мифологиях, религиях, йоге и особенно в эзотерических учениях и практиках. Более детально эта идея развита в буддизме. В христианстве ежегодно в ноябре отмечают Собор архистратига Михаила и прочих небесных сил бесплотных, но объяснений по этому поводу не имеется. Попробуем посмотреть на учение Платона в контексте космической философии, допускающей существование иных разумов, а также философских учений, основанных на духовных практиках. Для

нашего исследования здесь важно отметить то, что вечное, бессмертное начало всего проявляется в смертном человеке<sup>16</sup> и среди людей имеются посредники между богами и людьми — гении. Их назначение — «быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью <...> Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредством гениев — и наяву и во сне»<sup>17</sup>.

В иерархическом космосе Платона истина сопряжена с уровнем и планом разумного существа. Истины мира человека относительно — выраженное словами и подкрепленное объяснением мнение может стать знанием, но его истинность частного характера. Другое дело — божественная истина или истина высших разумов, она основана на логике синтеза. Высший род истины описывается Проклом как синтетический сплав сознаний высших существ. «Истина богов есть всего лишь их нерасторжимое единство и всесовершенная общность и благодаря ей неизреченное знание богов превосходит всякое другое и все последующие его виды удостаиваются подобающего совершенства. Только божественная истина в невыразимом единстве объемлет все сущие вещи вместе взятые»<sup>18</sup>. Интересно, что слияние сознаний в целях постижения истины — одна из фундаментальных составляющих в отношениях ученика и Духовного Учителя. В духовных практиках Учителя требовалось любить и только при достижении определенного уровня ассимиляции сознаний разрешалось говорить от имени Учителя. «Его (Учителя. — *И.Г.*) Лучи, ассимилированные и преосуществленные, дают Свет уже самоисходящий, претворенный в микрокосме ученика — плоды долгой и упорной работы и слияния сознаний. Не повторяется ничего, но все преосуществляется на огнях сердца и становится собственным достоянием ученика. И только тогда дается право говорить от Имени Учителя»<sup>19</sup>. Сказанное не дает повод утверждать плюралистичность истины в медитативных практиках трансформации своего тела и сознания в йоге, как считает, например, Е.Н.Князева<sup>20</sup>. Опытный Учитель подбирает упражнения сообразно индивидуаль-

ной природе ученика, но индивидуальное сознание на пути обучения осваивает опыт ассимиляции сознаний, опыт универсального сознания.

В диалоге «Федр» Платон выделяет в качестве важнейших свойств божественного триаду – прекрасное, мудрое и благостное (доблестное)<sup>21</sup>. Благо мыслится как изначально высшее начало, присутствующее в богах и все соединяющее. Мудрость богов – «неизреченное, которое объединено с предметом познания и умопостигаемым единством самих богов», – поясняет Прокл<sup>22</sup>. Идея высшего познания как непосредственного знания через отождествление объектом проходит через все духовные учения. В современной теории познания она отчасти отражена в феноменах интуиции. Красоте у Платона и в античной культуре в целом отводилось особое место, в высших смыслах красота понималась как созидающий принцип мироздания, что осмыслялось в категориях гармонии, пропорции, аналогии, ритма, а также все и всех соединяющей универсальной силе любви. Аристофан в рассуждениях об Эроте в диалоге «Пир» дает характеристику универсального начала любви: «Любовью называется жажда целостности и стремление к ней» (Пир. 193а).

В философской культуре платоновские характеристики божественного были восприняты как регулятивные идеалы – истина, добро и красота. Три высших идеала мыслились как нерасторжимое единство и как грани высшего идеала блага. Триединство цементировало фундамент бытия человека, устремляя его к целостности и поддержанию гармонии внутреннего и внешнего. Если сравнивать мировоззрение античного грека и человека техногенной цивилизации, то последнего справедливо назвать одномерным. Грек понимал значение единства микрокосма и макрокосма, всемирную взаимосвязь всего сущего. «Всё связано со всем» – этот тезис признается экологами, но опять-таки частным образом, а не как прямое руководство к действию. Осознание красоты как созидающего принципа мироздания обнаруживает себя лишь в творчестве гениальных теоретиков и гениальных художников. В современной науке активно изучают такие свойства принципа красоты как гармония, симметрия, ритм, пропорция, но не догадываются об их фундаментальном содержании<sup>23</sup>. Истина опять-таки обнажает свой

частный характер. Практически в забвении этические начала науки, впрочем, как и любой деятельности вообще. Сами слова о служении общему благу воспринимаются как старомодные, но эйфория от научных достижений не в силах затмить выбора между добром и злом, а в условиях планетарного конструирования новых реальностей ответственность человека расширяется до космических масштабов.

Можно предложить еще одно определение истины в контексте регулятивных идеалов. *Истина — это гносеологический аспект высшего идеала блага, который в триединстве истины, добра и красоты обеспечивает целостность человека и мироздания, направляет волю человека на сотрудничество с созидательным творческим началом Вселенной.* В русском языке логика синтеза запечатлена в словах — благоразумие (знать и жить, настраиваясь на благо), совесть (со-ведение), добросовестность (знать, настраиваясь на добро), праведность (ведать истину-правду, жить согласно ей), ведущий (обладая знанием-мудростью вести других). В современных исследованиях многие авторы соединяют когнитивное и ценностное, подчеркивая единство антропологии и эпистемологии<sup>24</sup>

Еще в одном фундаментальном аспекте техногенное сознание уже античного. В то время, когда физика открывала невидимый квантовый микромир, психология осознала существование глубин бессознательного. Благодаря психоаналитическим работам К. Юнга нашло признание существование архетипов коллективного бессознательного (можно сказать, космического бессознательного), эволюционисты ввели в оборот термин «индивидуальное бессознательное», обусловленное генетической памятью. Однако в век знания ясно всплыл парадокс — человек знает многое, но не знает самого себя. Что такое сознание и что такое бессознательное? При всепоглощающем рационализме распространено мнение о том, что бессознательное ответственно за творческие озарения и решения, в этом смысле оно выглядит «разумней, чем сознание». Нормальное состояние сознания оказывается в большинстве случаев стандартным и механическим мышлением, а творческие состояния квалифицируют как измененные. Откуда же в бессознательном появляются оригинальные и далеко опережающие вре-

мя идеи? Удовлетворительного ответа на этот деликатный вопрос нет. Особые люди — гении мыслились Платоном как посредники между богами и людьми. В космосе Платона гений через интуитивно-бессознательный канал сотрудничает с разумными силами более высших планов мироздания. Разумное опирается на предшествующий эволюционный опыт и сопряжено с разумным, а не с неразумно-бессознательным, как считают психологи.

Одномерность мышления развела и два других сопряженных понятия — знание и веру. Согласимся с А.А.Гореловым, что в творческом аспекте истина выступает как объединенная сила веры и знания<sup>25</sup>. Вера как интуиция в науке является преддверием знания, а знания дают опору вере, делая добытые истины достоверными. Если знания вынуждены считаться с методом, то вера-интуиция в своем задоре беспредельна. Ярким примером гения может служить К.Э.Циолковский, которого одномерный социум возвел в ранг «отца космонавтики», обрубив от научного — духовное. Только сегодня публикуются философские, научно-фантастические и религиозные работы мыслителя, в которых воссоздается целостно-космическое сознание великой личности, имевшей нуминозный опыт, горевшей идеей всеобщего блага и космической судьбы лучистого человечества<sup>26</sup>.

Современная космология допускает возможность возникновения и существования иных вселенных с иными разумными существами и иными материальными условиями. Рациональная наука, в соответствии с проектом SETI — поиска внеземного разума, ищет себе подобных, ориентируясь на физической план материи, доступный в мезокосмическом диапазоне и только немногие ученые допускают существование иных материальных планов бытия, в том числе и связанных с Землей<sup>27</sup>.

Вселенная молчит.

Платон в таком случае сказал бы, что боги разговаривают только с гениями, а технический гений для богов не гений.

Современная наука не признает эзотерическое знание о скрытых силах природы и человека. Одна из причин, на мой взгляд, кроется в мировоззренческих предпосылках. Основной аргумент против пси-феноменов заключается в невозможности «влияния силой духа (или желанием, или мыслью) на мате-

риальные предметы». С точки зрения философии йоги в подобных рассуждениях не верна философская установка, корни которой скрываются в дуалистическом разделении на материальное и идеальное, на материю и дух. Как может дух (нечто нематериальное) непосредственно оказывать влияние на материю? В восточных учениях, основанных на практиках трансформации, исходят из недуалистического понимания проблемы: дух и материя мыслятся как два аспекта единого начала (по принципу дополнительности или двуединства). В иерархии миров тонко-энергетические уровни управляют вещественно-энергетическими планами. Ученые только подходят к идее материальности психической энергии, выдвигая, например, гипотезу о существовании биоплазмы как особого состояния материи.

С точки зрения эмпирической науки эзотерическое знание в лучшем случае можно назвать метафизикой (то, что выходит за пределы научного метода и содержания науки), а с точки зрения духовных практик выводы техногенной науки воспринимаются как примитивный материализм. Философы относят эзотерику к вненаучным системам познания, но при смене точки зрения получим название сверхнаучного знания (термин предложен Л.М.Гиндилисом)<sup>28</sup>. Следы сверхнаучного знания (выходящего за пределы уровня научных познаний и даже противоречащего ему, но в дальнейшем подтвержденного) не трудно обнаружить в истории европейской науки со времен ее становления в недрах древних цивилизаций: многие научно-философские и религиозно-философские выводы мистических школ в конечном итоге ассимилировались наукой. Некоторые исследователи делают выводы о, казалось бы, непропорционально высоких знаниях и технологиях древних цивилизаций<sup>29</sup>.

Представители сверхнаучного знания не прерывали контактов с рациональным человечеством и в век научно-технического развития. В одном из писем Махатмы (Великого Учителя) К.Х. к А.П.Синнету, редактору влиятельной англоязычной газеты «Пионер», издававшейся в Индии, рассматриваются некоторые геофизические и астрономические вопросы. Письмо датировано октябрем 1882 г., получено в Симле<sup>30</sup>. Оно анализировалось в статьях В.А.Бронштэна и Л.М.Гиндилиса<sup>31</sup>. Бронштэном, в частности, убедительно показано, что ученые, с ко-

торами полемизирует Махатма, — реальные люди, занимавшие видное место в науке того времени, и обсуждавшиеся в письме вопросы действительно находились на передовом крае науки того времени. То, что вошло в современную науку как истина, в конце XIX в. воспринималось с трудом и квалифицировалось как ложь, а именно: существование метеорной оболочки Земли и ее влияние на изменение климата, наличие микрометеоритов в виде магнитных частиц в снежном покрове и в глубоководных отложениях, указание на наличие *межзвездного поглощения* (открытого в 1930 г. Тремплером), электромагнитная природа Солнца и ее короны. Особенно впечатляющим выглядит разговор о зеленой коронарной линии в спектре солнечной короны, открытой в 1869 г. Махатма К.Х. утверждал, что «Солнце изобилует парами железа»<sup>32</sup>. Предположение о тяжелых атомах железа рассматривалось учеными, но было отвергнуто как нонсенс, и только в 1942 г. шведский астроном Б.Эдлен отождествил зеленую коронарную линию с линией тринадцатикратно ионизованного атома железа (Fe XIV). В конце XIX в. об ионизированном состоянии материи еще не знали и не могли знать! Употребляя слово «пар», Махатма говорил на языке, доступном для научного понимания того времени. Многие из обсуждавшегося остается и по сей день за пределами рационального разума.

Подведем итоги. Рациональные, социальные, культурные, эволюционные концепции истины должны быть дополнены космическими концепциями. Соединим выводы стандартной космологической модели с представлениями о телесной обусловленности познания<sup>33</sup>. Окажется, что в диапазоне видения мезокосмического ока человека всего лишь 5% материи Вселенной. Духовные учения утверждают (а духовный опыт подтверждает) существование внутренних уровней телесности и сознания, соизмеримых с глубинными слоями Бытия. Научно-рациональный путь, совершенствуя мысль и сознание, был направлен на познание и освоение внешнего мира, духовно-медитативный путь исследовал и осваивал внутренний мир, обучаясь управлять самим сознанием. Представители обоих направлений живут на одной планете, и есть надежда обрести Истину, совершенствуясь в «искусстве жить вместе».

## Примечания

- <sup>1</sup> См., например, *Касавин И.Т.* Понятие знания в социальной гносеологии // *Познание в социальном контексте.* М., 1994.
- <sup>2</sup> См., напр.: *Меркулов И.П.* Когнитивная эволюция. М., 1999.
- <sup>3</sup> *Черепашук А.М., Чернин А.Д.* Горизонты Вселенной. Новосибирск, 2005. *Караченцев И., Чернин А.* Острова в океане темной энергии // *В мире науки.* Ноябрь. 2006. № 1.
- <sup>4</sup> *Мамчур Е.А.* Еще раз об истине // *Эпистемология и философия науки.* 2008. № 2.
- <sup>5</sup> См.: *Никифоров А.Л.* Понятие истины в теории познания // Там же.
- <sup>6</sup> *Мамчур Е.А.* Еще раз об истине.
- <sup>7</sup> См.: *Каменобродский А.Г., Новоселов М.М.* О гносеологической точности и формировании интервалов неразличимости // *Вопр. философии.* 2007. № 11.
- <sup>8</sup> *Симаков Ю.Г.* Животные анализируют мир. М., 2003. С. 31.
- <sup>9</sup> См., напр.: *Патури Ф.* Растения – гениальные инженеры природы. М., 1979.
- <sup>10</sup> *Бучаченко А.Л.* Химия на рубеже веков. Цит. по: <http://www/chem/msu.rupus/publ/Buchachenko/welcome.htm#1>.
- <sup>11</sup> Агни Йога. 13.510.
- <sup>12</sup> Грани Агни Йоги. 1972 г. 508.
- <sup>13</sup> *Меркулов И.П.* Существует ли истина с точки зрения философии эволюционизма? // *Настоящий сборник.*
- <sup>14</sup> *Князева Е.Н.* Истина как результат коэволюции // *Настоящий сборник.*
- <sup>15</sup> См.: *Прокл.* Платоновская теология. СПб., 2001.
- <sup>16</sup> «Зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном». Пир. 206с. Цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 117.
- <sup>17</sup> *Платон.* Пир. 202е–203а // Там же. С. 112–113.
- <sup>18</sup> *Прокл.* Платоновская теология. С. 75.
- <sup>19</sup> Грани Агни Йоги. 1959 г. Новосибирск, 2004. С. 163. Подробней об этой практике см.: *Семенов В.С.* Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // *Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации.* М., 1988.
- <sup>20</sup> *Князева Е.Н.* Истина как результат коэволюции // *Настоящий сборник.* Ср.: идея сорности в христианстве.
- <sup>21</sup> «Все боги блаженны и прекрасны». Пир. 202е. С. 112. «Божественное же прекрасно, мудро и доблестно». Федр. 246d8-e1. С. 155.
- <sup>22</sup> *Прокл.* Платоновская теология. С. 80.
- <sup>23</sup> См.: *Герасимова И.А.* Натурфилософия античности в зеркалах науки и культуры. Математика и логика // *Эпистемология и философия науки.* 2007. № 3.
- <sup>24</sup> См.: *Микешина Л.А.* Эпистемология ценностей. М., 2007.
- <sup>25</sup> *Горелов А.А.* Истина и споры // *Настоящий сборник.*

- <sup>26</sup> См., напр.: *Циолковский К.Э.* Щит научной веры. М., 2007. *Ермолаева В.Е., Ермолаев И.А.* Философия великой личности. Сыктывкар, 2007.
- <sup>27</sup> См.: *Гиндилис Л.М.* SETI: Поиск внеземного разума. М., 2004.
- <sup>28</sup> См.: *Гиндилис Л.М.* Проблема сверхнаучного знания // Мир Огненный. Новая эпоха. 1999. № 1/20; № 2/21.
- <sup>29</sup> См., напр.: *Горбовский А.А.* Загадки древнейшей истории. М., 1971.
- <sup>30</sup> См.: Письма Махатм. Самара, 1993. Перевод со второго английского издания: *The Mahatma Letters.* London, 1926. С. 428–456.
- <sup>31</sup> *Бронитэн В.А.* Махатмы и астрономия // Мир Огненный. 1996. № 1(9). С. 44–57. *Гиндилис Л.М.* Проблема сверхнаучного знания.
- <sup>32</sup> Цит. по: Чаша Востока. Письма Махатм. Избранные письма 1880-х гг. Рига–М., 1992. С. 205.
- <sup>33</sup> См. работу Е.Н.Князевой в настоящей книге.

### Три концепции истины

Хорошо известны три традиционные концепции, раскрывающие природу истины: *истина как соответствие (корреспонденция)*, *истина как согласие (когеренция)* и *истина как полезность*. У каждой из этих концепций есть разнообразные модификации.

**Истина как соответствие.** Согласно *теории корреспонденции* высказывание является истинным, если оно соответствует описываемой ситуации, т.е. представляет ее такой, какой она является на самом деле.

Например, высказывание «Металлы электропроводны» истинно, поскольку металлы на самом деле проводят электрический ток; высказывание же «Металлы не пластичны» ложно, т.к. в действительности металлы пластичны.

Истолкование истинности как соответствия мысли действительности восходит еще к античности и обычно называется *классической* концепцией истины. Все иные понимания истины именуются *неклассическими*.

Тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, писал Платон, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, — лжет. Так же истолковывал истину Аристотель: «...Истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным, а связанное — связанным, а ложное — тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами»<sup>1</sup>. Иногда классическое определение истины называется «аристотелевским», что не вполне

точно. Истина как корреспонденция объективна и существует независимо от человека и его намерений, от того, признается она в определенный период времени или нет<sup>2</sup>.

С классическим определением истины связаны две сложные проблемы.

Прежде всего, оборот «соответствие мысли действительности» является очевидной метафорой. Мысль ничем не напоминает то реальное положение вещей, которого она касается. Это – два совершенно разных вида бытия. О каком сходстве между смыслом высказывания «Вода кипит» и кипящей водой может идти речь? Скорее всего, здесь можно усматривать только некоторое структурное сходство. Б. Рассел полагал, в частности, что согласие мысли и действительности заключается в соответствии тех элементов, из которых состоит высказывание, тем элементам, которые образуют факт.

Далее, на смену одним представлениям о мире приходят новые представления, в свете которых старые оказываются ложными. Теория Дарвина показала, что более ранние теории эволюции Э. Кювье и Ж. Б. Ламарка ошибочны; общая теория относительности Эйнштейна уточнила представления Ньютона о природе пространства и времени; современная экономическая наука выявила ограниченность и, в конечном счете, ошибочность рецептов Д. М. Кейнса по предотвращению экономических кризисов. В свете современных концепций старые идеи оказываются сплошной цепью заблуждений. Как на смену алхимии, относящейся к псевдонаукам, могла прийти несовместимая с нею химия? Каким образом геоцентрическая астрономия Птолемея могла дать начало гелиоцентрической астрономии Коперника? Ответы на подобного рода вопросы требуют конкретизации классического определения истины.

Один из возможных путей такой конкретизации был намечен в Средние века. Суть его – в проведении различия между *абсолютной истиной* и *относительной истиной*. Абсолютная истина – это истина в уме всезнающего и всемогущего бога. Она является вечной и неизменной. Относительная истина – это истина в уме человека, обладающего ограниченными возможностями, но пытающегося уловить божественную истину, отобразить ее хотя бы в неполной и несовершенной форме. Че-

ловек никогда не обретет абсолютно истинного знания, но он будет постепенно, хотя и неограниченно долго («до конца веков», т.е. до прекращения хода времени) приближаться к такому знанию.

Если истина, доступная человеку, относительна, то относительным является и ее противоположность – заблуждение. Оно почти всегда содержит в себе зерно истины. Однако человек способен отделить верное от неверного только в процессе дальнейшего познания. И даже расставаясь со старыми, ошибочными представлениями, он приходит не к абсолютной, а только к новой относительной истине, отягощенной собственным ошибочным содержанием.

Различение абсолютной и относительной истины позволило отказаться от представления процесса познания как серии неожиданных и необъяснимых переходов от заблуждения к истине. Познание мира является цепью последовательных переходов от одних относительных, или частичных, истин к другим относительным истинам. Последние стоят все ближе и ближе к абсолютной истине, но никогда не смогут совпасть с нею.

С разграничением абсолютной и относительной истины связана получившая широкое распространение в позднее средневековье *теория двойственной истины*. Эта теория начала складываться, когда обнаружилось, что некоторые положения философии Аристотеля противоречат догматам христианства и ислама. Это затруднение попытались преодолеть с помощью учения о разделении философских и богословских истин: истинное в философии может быть ложным в теологии, и наоборот. Теории двойственной истины придерживались Аверроэс, Иоанн Дунс Скот, У.Оккам и др. Широкое распространение учение об истинности некоторых описательных высказываний в теологии и ложности их в философии или в других областях знания получило в эпоху Возрождения. Стремясь отграничить научное исследование от теологических рассуждений, этого учения придерживался позднее Галилей. Теологические утверждения представлялись абсолютными истинами; положения философии и других областей знания мыслились как относительные истины, содержащие элемент заблуждения и требующие в силу этого дальнейшего исследования и уточнения.

В Средние века теория двойственной истины истолковывалась узко, как касающаяся, прежде всего, взаимных отношений истин философии и теологии. При широком истолковании эта теория относится ко всем описаниям, независимо от области знания, в которой они получены, и говорит о том, что описательное высказывание может быть истинным при одном основании (т.е. той точке зрения, исходя из которой, что-то описывается) и ложным при другом основании.

Формально принято считать, что все описания (в отличие от оценок) имеют одно и то же основание. В этом суть требования интерсубъективности — независимости употребления и понимания описательных высказываний от лиц и обстоятельств. Реально, однако, те основания, опираясь на которые, даются описания различных ситуаций, могут быть разными. Переход от одной относительной истины к другой может истолковываться как смена точки зрения, с использованием которой дается описание. Новая теория — это, в первую очередь, новый ракурс видения реальности, смена оснований тех описаний, которые давались старой теорией.

Научные истины, как и все иные, носят относительный характер. Они справедливы только для своего времени и для того круга эмпирических данных, на основе которого они установлены. В процессе углубления знаний об изучаемых объектах одни из этих истин уточняются, другие превращаются в аналитические истины и теряют способность сопоставления с опытом, третьи оказываются ложными утверждениями.

«В науке понятие истины совершенно относительно, — пишет экономист М.Алле. — Никакая теория, никакая модель не могут претендовать на обладание “абсолютной истиной”, а если бы такая и существовала, то она оставалась бы для нас недоступной. Есть модели, более или менее хорошо подтвержденные данными наблюдения. А из двух моделей “лучшей” всегда будет та, которая *при именно такой степени приближения* представляет данные наблюдения наиболее простым образом. Каковы бы ни были ее эмпирические подтверждения, лучшее, что можно сказать о такой теории, что “все происходит так, как если бы ее гипотезы действительно соответствовали реальной природе явлений”»<sup>3</sup>.

**Истина как согласие.** Согласно *концепции когеренции* истина представляет собой систематическое согласие выдвинутого положения с уже принятыми утверждениями. Такое согласие сильнее логической непротиворечивости: не всякое высказывание, не противоречащее ранее принятым высказываниям, может быть отнесено к истинным. Истинно только положение, являющееся необходимым элементом систематической, целостной концепции. «Целостность» обычно понимается так, что из нее нельзя удалить, без ее разрушения, ни одного элемента.

Истолкование истины как когеренции развивалось П.Дюэмом, У.В.О.Куайном, Т.Куном, Л.Лауданом и др.

Строго говоря, при таком истолковании истины, если оно проводится последовательно, истина оказывается характеристикой, прежде всего, самой «целостности», а не ее отдельных элементов. «Целостность» приобретает при этом абсолютный характер: она не оценивается с точки зрения соответствия ее чему-то иному, например, внешней реальности, но придает входящим в систему высказываниям ту или иную степень истинности. При этом степень истинности высказывания зависит только от его вклада в систематическую согласованность элементов «целостности».

Теория когеренции отпрямляется от важной черты всякого знания, и в первую очередь научного, — его системности. В науке систематизированное знание приобретает форму научной теории. Допустимо предположить, что новое положение, позволяющее придать теории большее внутреннее единство и обеспечить более ясные и многообразные ее связи с другими, заслуживающими доверия теориями, может оказаться истинным также в классическом смысле.

В математике и логике, не имеющих непосредственной связи с опытом, такое предположение является обычным. В этих дисциплинах истина как согласование нового положения с уже принятыми утверждениями оказывается важным рабочим инструментом. Большинство «логических» и «математических истин» никогда не выходит за пределы согласования их с уже принятыми логическими и математическими теориями и теми критериями, по которым оцениваются последние.

Иначе обстоит дело с теориями, лежащими за пределами формальных наук. Эти теории ценны лишь постольку, поскольку они согласуются с наблюдаемыми фактами. Единственным источником истины здесь является опыт. Внутренняя согласованность высказываний таких теорий оказывается только вспомогательным средством. Его эффективность во многом зависит от степени абстрактности как самой теории, так и новых, вводимых в нее положений.

В противопоставлении внутренней согласованности (когеренции) и соответствия опыту (корреспонденции) можно было бы подчеркнуть слова «в конечном счете». Опыт действительно является источником научного знания. Но далеко не всегда новую, и тем более абстрактную, гипотезу удается непосредственно сопоставить с эмпирическими данными. В этом случае ее согласие с другими утверждениями теории, в рамках которой она выдвинута, значение гипотезы в систематизации и прояснении связей этой теории с другими, хорошо обоснованными теориями, вполне может играть роль вспомогательного определения истины.

Между формальными науками и науками, не относящимися к формальным, нет четкой границы. Не случайно «чистую математику» обычно противопоставляют «прикладной математике». В логике ситуация еще сложнее, поскольку даже «чистая логика» складывается из множества конкурирующих между собой концепций.

В формальных науках истина понимается прежде всего как когеренция. В тех разделах наук, которые близки формальным наукам, истина как корреспонденция тоже зачастую уходит на второй план, уступая место истине как когеренции.

**Истина как полезность.** Согласно *прагматической концепции*, высказывание истинно, если оно *работает*, является полезным, приносит успех. Это понимание истины, предложенное Ч.Пирсом в конце XIX в., позднее разрабатывалась У.Джеймсом, Дж. Дьюи и др. «Работоспособность идеи», или ее полезность, истолковывалась по-разному.

Выражение «истина как полезность» огрубляет истолкование истины Пирсом. Можно, однако, отметить, что Дьюи, развивавший идеи Пирса, прямо заявлял: «...истина определяется как полезность...»<sup>4</sup>.

Прагматическое определение истины обычно подвергается критике на том основании, что человеческая практика непрерывно меняется, и то, что было несомненно полезным в один ее период, нередко оказывается бесполезным или даже вредным в более позднее время.

Традиционный пример с религиозными верованиями является хорошей иллюстрацией этой мысли. Начиная с истоков человеческой истории, религия являлась одним из наиболее эффективных средств социализации индивида. Религия предлагает решения таких сложных проблем человеческого существования, как смысл человеческой жизни, предназначение страданий, смерти, любви и т.д. Особая сила религии как средства социализации была связана с тем, что боги (или бог в монотеистических религиях) постоянно держат человека в своем поле зрения. Даже оставаясь один, он помнит, что есть инстанция, способная оценить его поведение и наказать его, если он отступает от системы норм и правил, поддерживаемой религией. Не только любые поступки, но даже все мысли и намерения человека, скрытые от окружающих его людей, не являются тайной для божества.

Однако в индустриальном обществе значение религии как одного из важных механизмов социализации стало заметно падать. Капитализм является светским обществом, придерживающимся принципа свободы совести. Две крайние формы социализма — коммунизм и национал-социализм — атеистичны по своей сути, причем воинственно атеистичны. Сами они являются, можно сказать, постиндустриальными аналогами религии, и поэтому не могут допустить, чтобы религия конкурировала с ними в сфере мировоззрения, идеологии, характерных форм групповой деятельности, в эмоциональной сфере индивидов и т.д. «...Гипотеза о божестве истинна, — говорит Джемс, — если она служит удовлетворительно»<sup>5</sup>. Тысячелетия эта гипотеза действительно была полезна. Но в постиндустриальном обществе в ней нет особой необходимости. Означает ли это, что являвшаяся ранее истинной система религиозных верований в настоящее время утратила свою истинность? Нужно к тому же учитывать, что современный мир является очень пестрым и постиндустриальными является только небольшое число стран.

Подавляющее большинство людей религиозно, причем верят они в самых разных богов. Следует ли из этого заключить, что для некоторых обществ религия остается истинной, в то время как для других она уже утратила свою истинность?

Такого рода вопросы ставят под сомнение объективность истины.

Важно подчеркнуть, что истолкование истины как полезности, несмотря на его уязвимость для критики, достаточно широко используется в науке. Оно замещает классическое понимание истины в тех случаях, когда сопоставление новых идей с действительностью оказывается затруднительным, а то и просто невозможным.

Такие ситуации обычны в социальных и гуманитарных науках, имеющих дело с неустойчивыми, «текучими» фактами и постоянно меняющейся реальностью. Хорошо известны, например, социальные концепции либерализма, консерватизма и социализма. Во многих аспектах они несовместимы друг с другом. Можно ли, отвлекаясь от понятий полезности и успеха в практической деятельности, говорить об истинности одной из этих концепций и ложности двух других? Вряд ли. Это тем более маловероятно, что социальные концепции формулируют определенные оценки, не являющиеся истинными или ложными: «Индивидуальная свобода предпочтительнее надежной социальной защищенности», «Коллективные ценности, связанные с органическими социальными целостностями, подобными морали и государству, стоят выше индивидуальных ценностей», «Реализация глобальной социальной цели построения совершенного общества требует ограничения потребностей человека минимальными, естественными потребностями» и т.п.

Определение истины как полезности и того, что приводит к успеху, используется не только в науках о культуре, но и в формальных науках.

Истина как когеренция — наиболее частое, а иногда и единственно возможное понимание истины в математике и в абстрактных, далеких от опыта областях науки. Но согласие вновь вводимого положения с системой утверждений, принятых в конкретной области научного знания, обычно определяется

степенью полезности этого положения для данной области и смежных с нею отраслей знания. Согласие и полезность оказываются, таким образом, тесно связанными друг с другом.

**Иерархизация истолкований истины.** Подводя итог обсуждению наиболее известных пониманий истины, следует, прежде всего, отметить, что они не противоречат друг другу. Вряд ли оправданно ставить вопрос так, что из трех рассмотренных концепций истины следует выбрать одну, а две других отбросить как заведомо ошибочные. В реальной практике науки используется и определение истины как соответствия, и определение ее как согласия, или согласованности, и определение ее как средства, ведущего к успеху.

Три наиболее известных истолкования истины являются не только логически совместимыми, но и в известном смысле дополняют друг друга.

Согласованность некоторого нового утверждения с принятой системой утверждений (истина как когеренция) косвенно говорит о том, что это утверждение истинно и в классическом смысле истины, поскольку оно без проблем вписывается в обширный контекст тех положений, достоверность которых подтверждается сопоставлением их с реальностью. Не случайно в математике и в логике истинным считается не утверждение, уже показавшее свое соответствие действительному состоянию дел, а утверждение, хорошо согласующееся с ранее принятыми математическими истинами. В теории аргументации одним из основных способов теоретического обоснования новых утверждений считается включение их в систему уже принятых положений<sup>6</sup>. С другой стороны, включение в некоторую систему идей нового, согласующегося с нею положения, означает расширение этой системы идей и косвенно говорит об истинности данной системы в смысле корреспонденции. В теории аргументации распространение какой-то концепции на новые области реальности оценивается как несомненный теоретический аргумент в поддержку истинности данной теории в классическом смысле.

Что касается истины как полезности, то здесь ситуация более проста. Положение, приносящее успех, с большим правом может рассчитывать на свое соответствие реальности, чем по-

ложение, ведущее к провалу в практической деятельности. С другой стороны, практическая полезность в определенном смысле является одним из показателей истины, причем истины как корреспонденции.

Необходима, однако, иерархизация рассмотренных истолкований истины. Она должна позволить отделить основное содержание истины от многообразных вспомогательных ее истолкований, т.е. тех истолкований, которые в конкретной области знания замещают главное истолкование на какой-то, возможно весьма продолжительный, промежуток времени.

С этой точки зрения несомненным преимуществом обладает классическое определение истины. Соответствие выдвигаемых идей и теорий изучаемой реальности является тем идеалом, к которому стремится каждая научная дисциплина. Далеко не всегда этот идеал достижим, особенно в науках о культуре и в формальных науках. В таких ситуациях целесообразно использовать неклассические истолкования истины, отдавая, однако, отчет в том, что они являются неизбежными в конкретных обстоятельствах паллиативами.

Что касается понимания истины как согласия и понимания ее как успеха, выбор более предпочтительного из них вряд ли возможен. Истина как согласие успешно функционирует в формальных науках, но опасна для применения в науках о культуре. В последних истина чаще истолковывается как средство, способное вести к успеху в социальной деятельности.

**Истина и развитие науки.** В последние десятилетия нередко высказывается мнение, что описание научных теорий и их развития вполне может обойтись — а может быть, даже должно обходиться — без понятия истины в классическом ее смысле.

Истина в таком понимании несет в себе некоторое абсолютное содержание: истинное однажды остается истинным во все времена. Но наука дает только проблематичное знание, которое со временем с неизбежностью будет пересмотрено, изменено и уточнено. Как можно в таком случае использовать понятие истины?

Замена одних научных теорий другими, более совершенными теориями, все возрастающая детализация и углубляющееся понимание мира иногда истолковываются как процесс посте-

пенного, но никогда не завершающегося (как иногда выражаются, асимптотического) приближения к истине. Но подобное понимание делает процесс развития науки направленным к некоторой цели и придает эволюции науки неприемлемый телеологический характер.

«Действительно ли мы должны считать, — задается вопросом Т.Кун, — что существует некоторое полное, объективное, истинное представление о природе и что надлежащей мерой научного достижения является степень, с какой оно приближает нас к этой конечной цели? Если мы научимся замещать “эволюцию к тому, что мы надеемся узнать”, “эволюцией от того, что мы знаем”, тогда множество раздражающих нас проблем могут исчезнуть»<sup>7</sup>. Гарантию того, что список проблем, решаемых наукой, и точность решений отдельных проблем будет все более возрастать, Кун ищет не в стремлении науки к истине, а в особенностях сообщества ученых, занимающихся научными исследованиями в данной области знания. «По крайней мере, природа сообщества обеспечивает такую гарантию, если есть вообще способ, которым она может быть обеспечена. Какой критерий может быть вернее, чем решение научной группы?»<sup>8</sup>. Наука не нуждается в прогрессе иного рода. «Мы можем для большей точности отказаться здесь от дополнительного предположения, явного или неявного, что изменения парадигмы ведут за собой ученых и студентов и подводят их все ближе и ближе к истине»<sup>9</sup>.

Сопоставляя свое не телеологическое видение развития науки с теорией эволюции Дарвина, Кун замечает, что понятиям «эволюция», «развитие» и «прогресс» можно придать смысл при отсутствии определенной цели. Современное научное знание является чистым результатом постепенного отбора. Последовательные стадии в этом процессе развития заменяются возрастанием конкретности и специализации. И весь этот процесс может совершаться, как и в случае биологической эволюции, без помощи какой-либо общей цели, постоянно фиксируемой истины, каждая стадия которой в развитии научного знания дает улучшенный образец<sup>10</sup>.

Л.Лаудан одной из главных характеристик науки считает непрерывный рост знания. Прогресс науки предполагает постановку и решение проблем. Определяя науку как деятельность

по решению проблем, Лаудан интерпретирует ее развитие как возрастание способности исследовательских программ к решению эмпирических и теоретических проблем<sup>11</sup>. Если научное исследование описывается в терминах решения проблем, в использовании понятия истины нет необходимости. Лаудан не отрицает существования истины, но, подобно Куну, полагает, что введение этого понятия порождает целый ряд запутанных вопросов.

Идея, что развитие науки допускает описание, не использующее понятия истины, является, таким образом, достаточно распространенной. В связи с тем, что с введением истины как цели научного познания в науку вводится чуждый для нее момент телеологии, можно предположить, что прогресс науки вообще следует описывать без ссылки на истину как цель научного познания.

И, тем не менее, понятие истины постоянно используется как в самой науке, так и в философии науки. Это показывает, что роль данного понятия в научном познании остается пока не особенно ясной. Если наука рассматривается в статике, как нечто уже сложившееся и подлежащее оценке, то ни в какой концепции истины, кроме классического понимания истины как соответствия утверждений описываемым ими фактам, нет необходимости. Но когда научное познание берется в динамике и учитывается то обстоятельство, что это познание по самой своей сути является бесконечным предприятием, могут использоваться различные вспомогательные истолкования истины. Неизбежность использования последних диктуется и тем, что не только научные теории различаются степенью своей абстрактности, отдаленности от эмпирической реальности, но и в рамках конкретных научных теорий имеются утверждения, вообще не допускающие сопоставления с опытом и оцениваемые только косвенно, на основе их вклада в «целостность» теории, их полезности в рамках теории, их способности прояснить связи данной теории с другими принятыми теориями и т.д.

Возвращаясь к вопросу о том, можно ли описать развитие научных теорий без использования понятия истины, нужно заметить следующее.

Характерная особенность человека в том, что он ставит перед собой определенные цели и пытается найти рациональные способы их достижения. Если истина понимается как глобальная цель науки, научному познанию придается телеологический характер, Оно оказывается отправляющимся не столько от уже достигнутого, сколько движущимся к в принципе недостижимому. Такое описание развития науки можно назвать, воспользовавшись терминологией М.Вебера, «материальной рациональностью».

Наука направляется, однако, не столько абстрактной целью, лежащей в будущем, сколько тем, что уже достигнуто в прошлом: имеющимся уровнем знания, существующими аномалиями, которые еще предстоит объяснить в рамках принятой концепции, сложившимися научными коллективами, решающими стоящие перед ними проблемы, принятыми методами исследования, усвоенной манерой критики выдвигаемых концепция и т.д. Такого рода «формальная рациональность» не требует каких-либо глобальных целей, вроде «постижения истины».

И материальная, и формальная рациональность при описании развития научных теорий являются крайностями, между которыми необходимо найти золотую середину. Материальная рациональность, обычно прибегающая к понятию истины как цели науки, делает это развитие реализующим некое *предназначение*, и потому имеющим телеологический характер. Формальная рациональность представляет эволюцию науки как сплетение исторических случайностей и лишает исследовательскую деятельность сколько-нибудь ясного общего направления.

Те описания развития науки, которые дают Кун и Лаудан, являются формально рациональными. Эти описания обходятся без понятия истины, но они являются явно неполными.

В частности, как показал У.Ньютон-Смит, описание развития научной теории в терминах одного лишь решения научных проблем не позволяет ответить на простой, казалось бы, вопрос о селекции научных проблем. Не всякие проблемы рассматриваются наукой. Ученые не изучают, почему лебеди зеленые, почему свободно движущееся тело при отсутствии силы ускоряется, и т.п. «Возникает желание ответить, — замечает Ньютон-Смит, — что это не подлинные проблемы, потому что

утверждения, поставленное в подобных утверждениях в форме вопроса, ложно, и известно, что оно ложно»<sup>12</sup>. Истина играет регулятивную роль в науке, и если отказаться от истины, исчезает запрет на произвольную формулировку проблем. Но в практической научной деятельности «теории, ориентированные решать проблемы, относительно которых известно, что они ложны, отвергаются именно на этом основании»<sup>13</sup>.

В описании развития науки, не использующем понятие истины, учитывается воздействие прошлого на настоящее, но упускается не менее важное с точки зрения характера человеческой деятельности воздействие будущего на настоящее. О влиянии будущего на настоящее говорит категория *историзма*, необходимая в социальных и гуманитарных науках. Прямое или косвенное использование понятия истины в описании эволюции научных теорий как раз и относится к неизбежному влиянию будущего науки на ее настоящее.

Истина как идеал научного познания представляет собой идею регулятивного порядка. Она указывает скорее направление на цель, чем создает образ самой цели, и руководит исследователем как чувство верного направления, а не как ясный образ результата<sup>14</sup>.

**Истина как идеал.** Элемент телеологии всегда будет, как кажется, присутствовать в описании развития науки, по той простой причине, что познание мира является разновидностью человеческой деятельности, и как всякая деятельность, оно руководствуется и направляется системой определенных ценностей. Последние можно разделить на *научные идеалы* и *нормы науки*. К идеалам, характерным для научного познания, относятся истина, объективность, теоретичность (стремление представить результаты научного исследования в форме теории), аксиоматизация, формализация и др. К нормам познания относятся требования обоснованности знания, его логической последовательности, рациональности, практической значимости и др. Задача идеалов и норм науки — направлять усилия ученого, являться высшим или даже конечным устремлением научного исследования.

Недостаток рассуждений Куна и Лаудана о роли истины в науке связан, в первую очередь, с тем, что они не проводят различия между идеалами науки и ее нормами. Исти-

на — в любом из трех описанных ее пониманий — представляет собой не норму науки, как полагают они, а один из основных ее идеалов.

Отличие идеалов от норм является достаточно очевидным. Идеалы располагаются в будущем, они притягивают к себе, но не всегда оказываются достижимыми. Нормы располагаются в прошлом, они не влекут к себе из будущего, а толкают в него из прошлого. Если идеалы остаются нереализованными, об этом можно сожалеть. Нормы же всегда предполагают угрозу наказания, в силу чего они непременно должны быть выполнены. И, наконец, идеалы, как правило, более расплывчаты, чем нормы. Идеалы — по преимуществу пожелания, в то время как нормы являются директивными распоряжениями.

Идеал — это, прежде всего ценностное представление, т.к. им утверждается определенное, положительное содержание научной деятельности; норма является императивным, повелевающим представлением.

В структуре научного сознания идеалы занимают одно из ключевых мест: ими задается значение хорошего и плохого в научной деятельности, должного и предосудительного, правильного и неправильного и т.д. Идеалы науки систематизируют наиболее отвлеченное и общее представление о деятельности ученого, ее промежуточных и конечных целях. Ценностная сила научных идеалов несомненна, вместе с тем они обладают также известным императивным содержанием.

Идеал — это высшая цель стремлений, деятельности. К такой цели можно бесконечно приближаться и, однако, никогда не достигать ее. Именно это имеется в виду, когда говорится о постепенном постижении истины, или, как иногда выражают эту мысль, об «асимптотическом приближении к истине». Если бы истина являлась нормой познания, ни о каком последовательном приближении к ней нельзя было бы говорить: норма или выполняется, или не выполняется, и третьего здесь не дано.

**Истина и объективность.** Под *объективностью* обычно понимается независимость суждений, мнений, представлений и т.п. от познающего субъекта, его взглядов, интересов, вкусов, предпочтений и т.д. Противоположностью объективности является *субъективность*.

Объективность означает способность непредвзято и без предвзятых рассуждений вникать в содержание дела, представлять объект так, как он существует сам по себе, независимо от субъекта. Под субъектом понимается как индивид, так и консолидированная группа лиц (например, научное сообщество, церковь и т.п.), общество, целостная культура, человечество. Объективность предполагает освобождение от «наблюдателя», выносящего суждение о мире и всегда исходящего из определенной «точки зрения».

Абсолютная объективность недостижима ни в одной области, включая научное познание. Тем не менее идеал объективного знания — одна из наиболее фундаментальных ценностей науки. Объективность исторична: мнения, представлявшиеся объективными в одно время, могут оказаться субъективными в другое.

В случае описательных утверждений предполагается, что основания всех таких утверждений тождественны: если оцениваться объекты могут с разных позиций, то описываются они всегда с одной и той же точки зрения. Предполагается также, что какому бы субъекту ни принадлежало описание, оно остается одним и тем же. отождествление оснований и субъектов описаний составляет основное содержание идеи интерсубъективности знания.

Оценки могут принадлежать разным субъектам, один из которых может оценивать какую-то ситуацию как хорошую, а другой — как безразличную или плохую. Оценки «хорошо, что А» и «плохо, что А», принадлежащие двум разным субъектам, не противоречат друг другу. Описания же «истинно, что А» и «ложно, что А» противоречат друг другу, даже если они принадлежат разным субъектам.

Далее, оценки одного и того же предмета, даваемые одним и тем же субъектом, могут иметь разные основания. Выражения «хорошо, что А, с точки зрения С» и «плохо, что А, с точки зрения В» не противоречат друг другу, даже если они принадлежат одному и тому же субъекту. Субъекты и основания разных оценок не могут быть отождествлены.

Это означает, что оценки являются интерсубъективными только в ином, более слабом, смысле, чем описания. Именно это имеет в виду М.Хайдеггер, когда говорит в «Письме о гуманизме», что «оценка всегда субъективирует»

В зависимости от того, какое из употреблений языка имеется в виду, можно говорить об объективности описаний, объективности оценок и объективности художественных образов (в последних ярко выражаются экспрессивная и оректическая функции языка).

Объективность описаний можно охарактеризовать как степень приближения их к истине. Объективность оценок связана с их эффективностью, являющейся аналогом истинности описательных утверждений и указывающей, в какой мере оценка способствует успеху предполагаемой деятельности. Эффективность устанавливается в ходе обоснования оценок, и прежде всего — их целевого обоснования. Объективность оценок иногда, хотя и совершенно неправомерно, отождествляется с их истинностью.

В эпистемологии Нового времени господствовало убеждение, что объективность, обоснованность и тем самым научность необходимо предполагают истинность, а утверждения, не допускающие квалификации в терминах истины и лжи, не могут быть ни объективными, ни обоснованными, ни научными. Данное убеждение было связано в первую очередь с тем, что под «наукой» имелись в виду только естественные науки. Социальные и гуманитарные науки считались всего лишь «преднауками», существенно отставшими в своем развитии от наук о природе.

Сведение объективности и обоснованности к истине опиралось на убеждение, что только истина, зависящая от устройства мира и потому не имеющая градаций и степеней, являющаяся вечной и неизменной, может быть надежным основанием для знания и действия. Там, где нет истины, нет и объективности, и все является субъективным, неустойчивым и ненадежным. Все формы отражения действительности характеризовались в терминах истины: речь шла не только об «истинах науки», но и об «истинах морали» и даже об «истинах поэзии». Добро и красота оказывались в итоге частными случаями истины, ее «практически» разновидностями.

Редукция объективности к истинности имеет своим следствием сведение всех употреблений языка к описанию: только оно может быть истинным и, значит, надежным. Все другие

употребления языка — оценка, норма, обещание, декларация, экспрессив, оректив, предостережение и т.д. — рассматриваются как замаскированные описания.

В конце XIX в. позитивисты объединили разнообразные неописательские утверждения под общим именем «оценок» и потребовали решительного исключения всякого рода «оценок» из языка науки. Одновременно представители философии жизни, стоявшей в оппозиции позитивизму, подчеркнули важность «оценок» для процесса человеческой жизнедеятельности и неустрашимость их из языка социальной философии и всех социальных наук. Этот спор об «оценках» продолжается по инерции и сейчас. Однако очевидно, что если социальные и гуманитарные науки не будут содержать никаких рекомендаций, касающихся человеческой деятельности, целесообразность существования таких наук станет сомнительной. Экономическая наука, социология, политология, лингвистика, психология и т.п., перестроенные по образцу физики, в которой нет субъективных и потому ненадежных «оценок», практически бесполезны.

Не только описания, но и оценки, нормы и т.п. могут быть обоснованными или необоснованными. Действительная проблема, касающаяся социальных и гуманитарных наук, всегда содержащих явные или неявные оценочные утверждения (в частности, двойственные, описательно-оценочные высказывания), состоит в том, чтобы разработать надежные критерии обоснованности и, значит, объективности такого рода утверждений и изучить возможности исключения необоснованных оценок.

Оценивание всегда субъективизирует, в силу чего науки о культуре отстают дальше от идеала объективности, чем науки о природе. Вместе с тем без такого рода субъективации и тем самым отхода от объективности невозможна деятельность человека по преобразованию мира.

В естественных науках также имеются разные типы объективности. В частности, физическая объективность, исключающая телеологические (целевые) объяснения, явным образом отличается от биологической объективности, обычно совместимой с такими объяснениями. Объективность космологии, предполагающей «настоящее» и «стрелу времени», отлична от объективности тех естественных наук, законы которых не различают прошлого, настоящего и будущего.

Проблема объективности касается не только научных идей и теорий, но и произведений искусства. Вопрос об объективности художественных образов остается, однако, пока почти неисследованным<sup>15</sup>.

Идеалом науки, представляющейся сферой наиболее эффективного преодоления субъективности, является окончательное освобождение от «точки зрения», с которой осуществляется рассмотрение некоторый «наблюдатель», описание мира не с позиции того или другого индивида, а «с ничьей точки зрения» (Э.Кассирер). Этот идеал никогда не может быть достигнут, но наука постоянно стремится к нему, и это стремление движет ее вперед. Как раз этот идеал фиксируется понятием истины.

Имеется существенное различие между субъективностью описаний и субъективностью оценок: первым удается, как правило, придать большую объективность, чем вторым. Это связано, прежде всего, с тем, что в случае описаний всегда предполагается, что их субъекты совпадают, так же как и их основания; оценки же могут не только принадлежать разным субъектам, но и иметь разные основания в случае одного и того же субъекта. В этом смысле оценки всегда субъективны.

Субъективность оценивания нередко истолковывается односторонне, вплоть до требования исключать любые оценки из гуманитарных и социальных наук (наук о культуре). Как требование освобождения наук о культуре от оценок, так и пожелание отделения в этих науках оценок от описаний утопичны. Речь может идти только о необходимости тщательного обоснования оценок, уменьшения их субъективности в той мере, в какой это возможно, и исключении необоснованных, заведомо субъективных оценок.

«Всякое оценивание, — пишет М.Хайдеггер, — даже когда оценка позитивна, есть субъективация. Оно предоставляет сущему не быть, а, на правах объекта оценивания, всего лишь считаться. Когда бога, в конце концов, объявляют «высшей ценностью», то это — принижение божественного существа. Мышление в ценностях здесь и во всем остальном — высшее святотатство, какое только возможно по отношению к бытию»<sup>16</sup>. Хайдеггер призывает «мыслить про-

тив ценностей» с тем, чтобы, сопротивляясь субъективации сущего до простого объекта, открыть для мысли просвет бытийной истины: «... из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать просто как предмет человеческой оценки. Но то, чем нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью, тем более тогда, когда предметность имеет характер ценности»<sup>17</sup>.

Пожелание Хайдегера не претендовать на установление универсальной, охватывающей все стороны человеческого существования иерархии ценностей и даже избегать по мере возможности оценок того, что лежит в самой основе социальной жизни, является в известной мере оправданным. Глубинные основы социального существования в каждый конкретный период истории воспринимаются и переживаются человеком, живущим в это время, как непосредственная данность, т.е. как нечто объективное. Попытка вторгнуться в эти основы с рефлексией и оценкой лишает их непосредственности и субъективирует их, поскольку всякая оценка субъективна.

Но есть, однако, и другая сторона дела. Социальная жизнь, как и жизнь отдельного человека, представляет собой процесс непрерывных перемен, причем перемен, являющихся во многом результатом самой человеческой деятельности. Никакая деятельность не является возможной без оценок. И потому она невозможна без связанной с оценками субъективации мира и превращения сущего в тот «простой объект», который может быть преобразован человеком.

Человек не должен субъективировать все подряд, иначе «истина бытия» перестанет ощущаться им, и он окажется в зыбком мире собственной рефлексии и фантазии. Вместе с тем человек не может не действовать, и значит, не может не оценивать и не разрушать объективное. Мысли, ищущей истины, он постоянно противопоставляет мышление в ценностях.

Проблема не в исключении одного из этих противоположно направленных движений мысли, а в их уравнивании, в таком сочетании объективации и субъективации мира, которое требуется исторически конкретными условиями человеческого существования.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Аристотель*. Метафизика. 1051в10.
- <sup>2</sup> В опубликованной в 1935 г. фундаментальной работе о понятии истины в формализованных языках А.Тарский основывается на идее, что высказывание «А» истинно, если и только если А («Высказывание “Снег бел” истинно, если и только если снег бел»). Тарский считает эту идею принадлежащей Аристотелю, а свою семантическую концепцию истины истолковывает как современное выражение классического определения этого понятия (см.: *Tarski A. Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford, 1956. P. 24). Он доказывает утверждение о неопределимости истины в системах, содержащих арифметику натуральных чисел: множество арифметических законов неопределимо арифметически. Результаты Тарского стали основой формальной семантики и теории моделей.
- <sup>3</sup> *Алле М.* Экономика как наука. М., 1995. С. 95.
- <sup>4</sup> *Dewey J.* Reconstruction in Philosophy. Boston, 1957. P. 157.
- <sup>5</sup> *Джеймс У.* Прагматизм. СПб., 1910. С. 182.
- <sup>6</sup> См. в этой связи: *Ивин А.А.* Теория аргументации. М., 2000. С. 94–102 («Системная аргументация»).
- <sup>7</sup> *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975. С. 215.
- <sup>8</sup> Там же. С. 214.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Там же. С. 217.
- <sup>11</sup> См.: *Laudan L.* Progress and its Problems. Berkeley, 1977. P. 16, 25.
- <sup>12</sup> *Newton-Smith W.H.* The Rationality of Science. L.—N. Y., 1981. P. 187.
- <sup>13</sup> *Ibid.* P. 190.
- <sup>14</sup> См. в этой связи: *Ивин А.А.* Аксиология. М., 2006. С. 180.
- <sup>15</sup> См. в этой связи: *Ивин А.А.* Современная философия науки. М., 2005. С. 150–161; *Юнг К.Г.* Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. С. 245.
- <sup>16</sup> *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Человек и его ценности. Ч. 1. М., 1988. С. 47.
- <sup>17</sup> Там же.

*И.П. Меркулов*

### **Существует ли истина с точки зрения философии эволюционизма?\***

Согласно древнейшей, архаичной эпистемологической установке, познать что-либо для древнего человека означало быть очевидцем, иметь непосредственных сенсорный контакт с познаваемым объектом или событием. Эта архаичная познавательная установка в дальнейшем была пересмотрена античной эпистемологией, допускавшей, что подлинно достоверное, истинное знание может быть получено только о вербально репрезентируемых идеальных объектах, которые остаются неизменными, не подверженными возникновению и гибели. Характерно, однако, что познание платоновского абсолютно истинного мира идей также требовало непосредственного контакта – «душе» избранного, путешествующей в колеснице богов, необходимо было непосредственно созерцать этот мир умственным «взором». В античности усилиями главным образом Парменида, Платона и Аристотеля сформировалась классическая точка зрения на истину как на соответствие (корреспонденция) мысли действительности (хотя подлинная действительность, естественно, понималась по-разному).

С появлением христианского вероучения теологами и философами позднего средневековья, а затем и Нового времени постепенно было разработано представление об истине как до-

---

\* Исследование проведено при финансовой поддержке РФНФ, проект «Эволюционная концепция научного познания», № 06-03-00006а.

стоянии всезнающего и всемогущего Бога, творца всего сущего и о соотношении божественных и человеческих истин. Текст «Диалога о двух системах мира» свидетельствует о том, что именно *Г. Галилей* (1564–1642) впервые высказал идею о том, человеческий разум по своим когнитивным возможностям подобен божественному разуму, а существенные различия между ними касаются только экстенсивного аспекта развития познания. Ведь Бог всемогущ и всеведущ, поэтому божественный разум в состоянии охватить бесконечно большое число истин, составляющих в сумме абсолютную истину. Конечно, в количественном отношении человеческие знания весьма ограничены, по своему объему они несопоставимы с всеобъемлющим божественным всезнанием. Однако в качественном отношении (т.е. по степени достоверности) человеческое познание столь же совершенно и абсолютно, что и познание божественное. В силу этого некоторые открытые человеком необходимые истины по сути дела идентичны божественному знанию, божественным абсолютным истинам: «Я утверждаю, — писал Г. Галилей, — что человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чистые математические науки, геометрия и арифметика; хотя божественный разум знает в них бесконечно больше истин, ибо он объемлет их все, но в тех немногих, которые постиг человеческий разум, я думаю, его познание по объективной достоверности равно божественному, ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует»<sup>1</sup>. Для обоснования новых познавательных возможностей человеческого разума Галилей, в общем-то, ссылаясь на довольно традиционные теологические основания — тождество Бога и абсолютной истины плюс различные вариации теологемы о подобии человеческого и божественного разума.

Надо сказать, что различные концепции врожденных идей (Декарт, Лейбниц) также базировались на теологических предпосылках, касающихся всезнающего Бога как хранителя абсолютной истины и подобии божественного и человеческого разума. Согласно, например, Декарту, «человеческий ум содержит в себе нечто божественное, в нем посажены первые семена полезных мыслей», которые «вопреки всему приносят самопро-

извольные плоды». В качестве примера он ссылаясь на самые простые науки — алгебру и геометрию: «Обе эти науки являются ничем иным, как самопроизвольными плодами, возникающими из врожденных начал метода...»<sup>2</sup>. К врожденным идеям, которые представляются нам ясными и отчетливыми, он относил понятия о Боге и о нас самих, нашей «душе», а также «знание многих вечно истинных положений, как, например, «из ничего ничто не может произойти» и т.д. Кроме того, у нас есть «понятие о некоторой телесной природе, то есть протяженной, делимой, движимой и т.д., а равно и понятие о некоторых чувствах, возбуждающих в нас известные расположения, как, например, чувства боли, цвета, вкуса и т.д.»<sup>3</sup>. В врожденных идеях, по мнению Декарта, заключены наиболее общие и основные начала человеческого познания, включая, естественно, и его собственный метод, который при правильном употреблении должен гарантировать от ошибок.

Отказ эпистемологии от христианских теологов о божественном всезнании и подобии божественного и человеческого разума привел к появлению серьезных проблем в классической концепции истины. Если человек уже не является богоподобным существом, то он автоматически теряет статус обладателя врожденных абсолютных истин (знаний) и «богоподобных» когнитивных способностей, позволяющих ему обретать «частные», относительные истины как малые крупицы абсолютной истины, доступной единственно только всезнающему, всеохватывающему божественному разуму. В отличие от античных богов христианский Бог — это внеприродная трансцендентная сущность, а не некое существо, тождественное окружающей человека материальной действительности, природе, обществу и т.д. Поэтому попытка приписать природе божественные атрибуты, в том числе всезнание, обладание абсолютной истиной, совершенно неправомерна. Но тогда и классическая концепция истины как соответствия человеческой мысли окружающей действительности также оказывается полностью несостоятельной. Предположим, что истина действительно есть отношение соответствия. Но сопоставление и установление соответствия (или несоответствия) — это мыслительные операции, которые применимы только к мыслям, к содержащейся в

человеческих мыслях информации, знаниям. Нет, конечно, никаких оснований предполагать, что когнитивная информация, в том числе и человеческие знания, «дислоцируется» в природной действительности, как в каком-то «сосуде» — эта информация создается когнитивной системой человека на основе сигналов, извлекаемых из окружающей среды (и внутренних состояний организма). Поэтому между мыслью, с одной стороны, и природной действительностью, с другой, в принципе не может возникнуть отношение соответствия (или несоответствия). Между мыслью и окружающим миром не может существовать также и отношение какого-то структурного сходства хотя бы потому, что создание человеческой когнитивной системой внутренних мысленных репрезентаций представляет собой не «отражение», а процесс *переработки* когнитивной информации, который управляется генетически, а на высших уровнях требует, кроме того, подключения внимания и сознательного контроля. Другое дело, что когнитивная система человека способна выявлять взаимосвязи между сигналами, обнаруживать их корреляции и т.д., но опять же вовсе не в силу сходства своих структур со структурами природной действительности. Поэтому отношение соответствия (или не соответствия), видимо, может иметь место только между создаваемыми человеческой когнитивной системой внутренними мысленными репрезентациями.

Для преодоления трудностей, с которыми сталкивается классическая концепция истины, на наш взгляд, было бы полезно привлечь экспериментальные данные и теоретические представления, касающиеся работы человеческой когнитивной системы, которые нашли широкое применение в современной когнитивной науке и эпистемологии<sup>4</sup>. С точки зрения этих представлений можно, в частности, попытаться определить в первом приближении истину (в классическом смысле) как отношение соответствия между внутренними мысленными репрезентациями, создаваемыми человеческой когнитивной системой, с одной стороны, и сигналами, данными, извлекаемыми этой системой из окружающей среды и внутренних (в том числе психических) состояний организма, с другой. В силу двойного кодирования когнитивной информации в

нашей когнитивной системе человеческая мысль может репрезентироваться с помощью различных знаково-символьных (вербальных) и перцептивных кодов, т.е. выступать как в виде выражений естественного языка, последовательностей символов, знаков, так и в форме перцептивных образов, прототипов, представлений и сценариев. Таким образом, если допустить, что человеческая когнитивная система перерабатывает когнитивную информацию и что одним из результатов этой переработки является создание внутренних мысленных репрезентаций, то классическое понятие истины оказывается в принципе приложимым к любым форматам человеческой мысли, а не только к репрезентациям левополушарного знаково-символического (логико-вербального) мышления (высказываниям, формулам)<sup>5</sup>.

Однако при таком подходе возникают трудности другого характера. Ведь в силу автоматизма генетически управляемых процессов переработки когнитивной информации на этапе генерации восприятий мы не имеем сознательного (интроспективно фиксируемого) доступа к отдельным конкретным сигналам, которые извлекаются нашей когнитивной системой из окружающей среды и внутренних состояний организма. *Мы не в состоянии анализировать и оценивать каждый из этих сигналов в отдельности, сепаратно и сопоставлять их с нашими мысленными репрезентациями.* Такой анализ возможен только в отношении целостных комплексов — завершенных результатов восприятия, которые единственно попадают в поле нашего внимания и становятся доступными нашему сознательному «Я». Этими результатами оказываются непрерывные последовательности внутренних мысленных репрезентаций — перцептивных образов. Таким образом, реально оказывается, что мы в состоянии соотносить между собой не свои мысли, с одной стороны, и окружающую нас внешнюю действительность или даже извлекаемые из этой действительности сигналы, корреляции между ними и т.д., с другой, а только *внутренние мысленные репрезентации* (разных или одинаковых форматов), создаваемые нашими взаимосвязанными системами лево- и правополушарного мышления — знаково-символьные (вербальные) и перцептивно-образные.

Экспериментальные данные о переработке информации нашей когнитивной системы, обеспечивающей генерацию восприятий, дают основания полагать, что возникающие мысленные репрезентации объектов и событий внешнего мира, — перцептивные образы, — конечно же не идентичны и даже *не изоморфны* физическим свойствам этого мира. В перцептивных образах содержится соответствующим образом «отформатированная» когнитивная информация, которая доступна для интерпретации и понимания нашей когнитивной системой, в том числе для *соотнесения с самовосприятием и самосознанием*. Генетически контролируемая многоуровневая переработка информации в когнитивной системе, конечно, навязывает нам определенную интерпретацию перцептивных образов. Эти образы (осознанно или неосознанно) выступают для людей в качестве *полноправных заместителей реальности*, как «картины», *тождественные* воспринимаемой реальности. Исключительная адаптивная ценность восприятия, обеспечивающая информационный контроль и выживание человеческих популяций, можно сказать, оказалась биологически «встроенной» в нашу когнитивную систему в силу механизмов естественного отбора, действовавших на протяжении сотен миллионов лет биологической эволюции. Адаптивность человеческого восприятия находит субъективное выражение в нашей когнитивной уверенности в том, что чувства нас не обманывают, что наше восприятие мира является полным и исчерпывающим. Абсолютное доверие к показаниям органов чувств характерно главным образом для архаического, преимущественно пространственно-образного мировосприятия и мышления. Именно поэтому познать что-либо в архаическом смысле — это означает иметь непосредственный сенсорный контакт с объектом или событием, быть их очевидцем. Эволюция знаково-символического мышления с присущими ему аналитическими стратегиями переработки когнитивной информации постепенно повлекла за собой рефлексивную переоценку характерного для архаического менталитета безотчетной уверенности в беспорной правильности показаний органов чувств как единственного достоверного источника знаний. Исследования работы человеческой когнитивной системы, однако, показали, что на самом деле мы

доверяем (хотя и не безусловно) не столько показаниям наших органов чувств, сколько *нашему мозгу*, — именно мозг, собирая по крупицам разрозненные сенсорные данные, сопоставляет, интегрирует и перерабатывает их в целостную, адаптивно убедительную перцептивную картину окружающей среды.

В отличие от филогенетически первичного пространственно-образного мышления наше левополушарное знаково-символическое (логико-вербальное) мышление является филогенетически более поздним обретением человеческих популяций. Это мышление оперирует не перцептивными, а «вторичными», знаково-символьными мысленными репрезентациями. Есть серьезные основания предполагать, что в древнейших праязыках слова, видимо, выступали лишь в качестве последовательностей звуковых символов, обозначающих смысл (концепт) перцептивных образов, представлений и прототипов или их связанных комплексов — сценариев. По-видимому, все ментальные репрезентации, создаваемые человеческой когнитивной системой, если их рассматривать с информационно-эволюционной точки зрения, имеют пропозициональную (концептуальную) природу, а не перцептивно-образную или символично-вербальную<sup>6</sup>. Наша мысль может использовать не только перцептивные, невербальные символичные и вербальные коды, но и коды абстрактные, *пропозициональные*, в которых, вероятно, заключены человеческие знания грамматики языка и базисной арифметики. Наличие пропозициональных кодов дает нам, в частности, возможность легко и быстро переводить мысль с перцептивного кода на вербальный и обратно. Многие понятия (причем не только обыденные, как, например, «этот стол» или «этот стул», но и сугубо научные) могут быть представлены в форме конкретных визуальных образов, а также с помощью различных вербальных кодов, т.е. соответствующих слов естественных языков. С этой точки зрения именно абстрактный пропозициональный код является *языком мысли*, а невербальные символы, слова и перцептивные образы — это только конкретные формы представления мысли<sup>7</sup>.

Итак, классическую концепцию истины представляется возможным модифицировать, если истину рассматривать как соответствие (или корреспонденцию) между (по меньшей мере)

двумя мысленными репрезентациями – например, знаково-символьными (вербальными) и перцептивно-образными. Соответственно *языковые* выражения могут быть либо истинными, либо ложными, если они сопоставимы с соответствующими *перцептивными* ментальными репрезентациями<sup>8</sup>. Такие высказывания, как «снег бел» и «помидор – красный», истинны, т.к. они соответствуют перцептивным образам, которые с ними сопоставимы, в то время как высказывания «снег – черный» и «помидор – белый» ложны, поскольку им ничего не соответствует. При этом следует учитывать, что в окружающей среде цветовые характеристики у объектов как таковые отсутствуют. Реально существуют лишь электромагнитные волны соответствующей длины. Конкретные «цвета» как характеристики окружающей среды создаются нашей когнитивной системой в результате весьма сложной вычислительной работы, которая управляется генетически и абсолютно не зависит от наших сознательных усилий, воли или желаний. С этой точки зрения трактовка истины как соответствия между мысленными репрезентациями различных форматов, конечно, не означает какую-то уступку субъективизму в традиционном философском смысле, поскольку наши перцептивные мысленные репрезентации являются не личностными или «надличностными», а «безличностными», биологически видовыми, не зависящими от работы сознания. (Но они зависят от генетических вариаций, дефектов и т.п.) С известной долей условности можно даже утверждать, что благодаря продолжавшейся сотни миллионов лет биологической эволюции живых существ, обладавших нервной системой, *классическая концепция истины оказалась по сути дела «встроенной» в когнитивную систему человека как биологического вида* в силу присущего этой системе двойного кодирования когнитивной информации. По-видимому, двойное кодирование мысли давало существенные адаптированные преимущества, т.к. в противном случае *Homo sapiens sapiens* просто не выжил бы и не продолжал успешно эволюционировать на протяжении 250 тыс. лет своей эволюционной истории.

Таким образом, на уровне обыденного познания особых трудностей с классической концепцией истины не возникает. Но они появляются на уровне научного познания, т.к. в разви-

той науке исследователи обычно имеют дело не с перцептивно воспринимаемыми физическими «вещами», а с идеальными концептуальными объектами (например, объекты микромира), адекватность которых структурам материального мира может быть проверена только *косвенным* образом с помощью цепей математических и логических доказательств, позволяющих получить выводы, сопоставимые с результатами экспериментов и наблюдений. Перцептивно воспринимаемыми в научном познании по сути дела оказываются только показания приборов, данные, полученные с помощью сложных технических устройств, высокотехнологичных средств наблюдения и т.п. Поэтому в области науки исследователи вынуждены выдвигать разного рода гипотезы и делать предположения о свойствах перцептивно не воспринимаемых материальных объектах. Таким образом абстрактные научные истины по своей эпистемологической природе носят предположительный характер. Научное познание (и знание) оказывается приблизительным, гипотетическим также и в силу универсальности эволюции — эволюционируют не только объект, но и субъект познания как природное биологическое существо, ведущее социальный образ жизни, способное к когнитивной и культурной эволюции. К тому же в ходе создания концептуальных систем научно-теоретического знания — теорий, моделей и т.д. — мы прибегаем к помощи математических и логических формализмов, которые всегда гипотетичны как структуры идеального знаково-символического мышления<sup>9</sup>.

Если *истина как соответствие, безусловно, существует* хотя бы в силу присущего нашей когнитивной системе двойного кодирования когнитивной информации, *то из этого, конечно, не следует, что существует и абсолютная истина*. Может ли в принципе существовать абсолютная истина, т.е. наиболее полное истинное знание об окружающей среде и нас самих? Можно ли допустить существование абсолютной истины просто как некоего абстрактного предела, пусть даже практически недостижимого? При этом не столь уж существенно, где «дислоцируется» абсолютная истина, является ли её хранителем, обладателем некое высшее всезнающее трансцендентное существо — например, Бог — или какой-то сверхмощный идеальный супер-

компьютер. Но если абсолютная истина не существует, то закономерно возникает вопрос, существуют ли истины относительные?

С точки зрения современного философского эволюционизма единый мировой эволюционный процесс можно условно разделить на четыре этапа:

- космическая эволюция,
- химическая эволюция,
- биологическая эволюция,
- культурная эволюция<sup>10</sup>.

На каждом из этих этапов действуют свои особые закономерности, однако это не означает, что законы предшествующих эволюционных этапов утрачивают свою значимость на последующих. Закономерности космической эволюции, например, сохраняют свою силу на всех этапах мирового эволюционного процесса, поскольку возникшие в ходе рождения Вселенной физические законы лишь дополняются новыми законами – химическими, биохимическими, биологическими и т.д. Космическая эволюция создала условия окружающей среды, необходимые (хотя и не достаточные) для запуска механизмов химической эволюции, а следовательно, и для возникновения жизни. Дальнейшее развитие живых организмов на Земле, безусловно, также зависело от космической эволюции, хотя в большей степени оно все же определялось эволюцией биологической. Законы биологической эволюции, в свою очередь, применимы ко всем живым организмам и не утрачивают своей значимости с появлением человека и началом культурной эволюции. Как теперь установлено, между культурной и биологической эволюцией имеют место прямые и обратные связи. Ведь эволюция культуры, необходимая для выживания культурной информации, в частности, влечет за собой преобразование окружающей среды, в том числе и социокультурной, а факторы окружающей среды участвуют в отборе адаптивно ценных генетических и когнитивных изменений. Поэтому эволюция культуры оказывает сильное селективное давление на биологическую (когнитивную) эволюцию человеческих популяций, на эволюцию человеческих когнитивных способностей.

Итак, мировой универсальный эволюционный процесс в принципе безграничен: продолжается космическая, биологическая и культурная эволюция, возникают и погибают виды растений и животных, эволюционируют человек, его мозг и когнитивная система, окружающий человека мир и созданная им культура. Эволюционируют Вселенная, наша планета Земля, её биосфера, существующие на ней экосистемы и т.д.. Но из признания факта *продолжающейся* космической, биологической и культурной эволюции вытекает очень важное эпистемологическое следствие. Оказывается, что *в принципе вообще невозможно существование какого-то исчерпывающего, наиболее полного знания об окружающем мире, т.е. абсолютной истины*, пусть даже в форме абстрактно постулируемого, хотя и практически недостижимого, предела. Представление об абсолютной истине (и об относительных истинах как «крупницах» абсолютной), таким образом, было возможно только в рамках сугубо статической, не эволюционирующей картины мира, которая царила в умах людей на протяжении тысячелетий.

### Примечания

- <sup>1</sup> Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира. М.—Л., 1948. С. 89.
- <sup>2</sup> Декарт Р. Правила для руководства ума. С. 90.
- <sup>3</sup> Декарт Р. Начала философии. С. 463.
- <sup>4</sup> См.: Меркулов И.П. Эпистемология. Т. 2., СПб., 2006. Ч. II.
- <sup>5</sup> В формальных науках, имеющих непосредственное отношение только к идеальному знаково-символическому (логико-вербальному) мышлению, используются специализированные понятия истины (например, истина как когеренция, согласие), которые оказываются весьма эффективными инструментами исследований. Однако истина как когерентность фактически также сводится к установлению соответствия (в определенном смысле) между мысленными репрезентациями.
- <sup>6</sup> См.: Pylyshyn Z.W. What the mind's eye tells the mind's brain: A critique of mental imagery // Psychological Bulletin. Vol. 80. 1973. P. 1–24; Pylyshyn Z.W. Validating computational models: A critique of Anderson's indeterminacy of representation claim // Psychological Review. Vol. 86. 1979. P. 383–394.
- <sup>7</sup> См.: Anderson J.R. Cognitive Psychology and its Implication. N. Y., 1980. Относительно данных, подтверждающих наличие внутренней пропозициональной репрезентации содержания мышления (и восприятия), см., например: Fodor J.A. The Language of Thought. N.Y., 1975.

- <sup>8</sup> Необходимо, однако, учитывать, что сформировавшиеся в условиях доминирования пространственно—образного мышления, древнейшие естественные языки (так же как и языки современных первобытных популяций), видимо, не обладали какой-то аналитической дифференцированной грамматической структурой и относительно автономными лингвистическими механизмами генерации слов и предложений. Так, например, оказалось, что в языке американских индейцев племени нутка (nootka) отсутствует какая-либо заметная дифференциация имен существительных и глаголов; простейшей единицей речи здесь выступает предложение, информирующее об отдельном событии или нескольких некоторым образом связанных между собой событиях. В отличие от индоевропейских (и некоторых других языков) язык этого племени не воспроизводит концептуальную дихотомию или, иными словами, противопоставление между двумя артикулированными классами — объектами и действиями, а соответственно, между субъектами и предикатами высказываний.
- <sup>9</sup> См.: *Меркулов И.П.* Когнитивные основания математических знаний // Эпистемология и философия науки. 2007. № 4.
- <sup>10</sup> Более подробно об этом см.: *Меркулов И.П.* Эпистемология. Т. 1. Ч. 1. Гл. II., СПб., 2003.

## **Истина как результат коэволюции\***

Мы принадлежим к неотъемлемым свойствам мира... У нас нет доступа к нему, кроме как через нас самих.

*Ф.Ницше*

Истина — это то, что нас связывает.

*К.Ясперс*

### **1. Множественность истин**

Истина является вожаделенной целью познания и жизни. Всякий ученый стремится доискаться до истины, изучая свой фрагмент бытия. Всякий философ стремится построить свою истинную, максимально обоснованную, «ясную как Солнце» (Фихте) систему философского знания. Каждый человек, в большей или меньшей степени, пытается найти смысл жизни, реализовать себя в мире, отстоять свою собственную жизненную правду.

В процессе познания и деятельности человек имеет дело отчасти с самим собой. От себя ему никуда не уйти. Он постигает мир через идеализации, абстракции, модели, которые определяются его возможностями познания здесь и сейчас. В конечном счете и осчастливить человек может только сам себя. Он смотрит в мир и видит повсюду в нем, как в зеркале, свое собственное лицо: вообще говоря, картина мира в известной мере носит печать личности ее творца. В философии в значительной мере, но в какой-то степени и в науке человек познает мир, протаскивая его через свою собственную душу, подобно тому, как фокусник в мгновение ока протаскивает пухлый шелковый платок через маленькое колечко.

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект «Сложность человеческой телесности: структура и динамика», № 07-03-00196а.

Получается, что у каждого — своя истина. Это действительно так в философии, в духовных практиках трансформации своего тела и сознания в йоге, медитативных версиях буддизма, в личном опыте поиска своей жизненной правды. Но это лишь отчасти верно для исследовательской деятельности в науке. Аргументы за и против представления, что человек создает истину в своей научно-поисковой деятельности, предполагается обсудить в данной статье и показать, что человек как мезокосмическое существо, как, впрочем, всякое живое существо в биосфере Земли, включен в процессы коэволюции сложных систем универсума и истина его опыта имеет коэволюционное оправдание.

Философские проблемы являются вечными, они решаются и переосмысливаются вновь и вновь, а тип решения определяется эпохой и личностью творца философского учения. Как говорил Б. Рассел, в философии не столь важны ответы, которые дают, сколько вопросы, которые ставят. Философствование заключается в самом процессе вопрошания. Каждый из великих философов отстаивал истинность своей философской системы и стремился обосновать лежащие в ее основе принципы. В философии, вообще говоря, нельзя утверждать, что какой-то философ заблуждался или был не прав: каждый нес свою истину и становится родоначальником новой философской традиции или же вливался в существующую традицию. Даже самые крайние версии субъективного идеализма и солипсизма с философской точки зрения неопровержимы. Солипсизм Беркли не опровержим. Так уж устроено философское знание! А с другой стороны, научные теории, если они хотят оставаться научными, — скажем, квантовая механика или синергетика в их научной основе, — нейтральны по отношению к любым версиям онтологии и эпистемологии. Они не могут свидетельствовать ни за, ни против идеализма, ни за, ни против существования Бога.

Опыт, приобретаемый человеком в духовных практиках — йоге, чань- и дзэн- буддизме, мистических христианских практиках, — глубоко личностен и трудно вербализуем. Достижение практикующим состояния просветления означает глубокую трансформацию его тела и сознания (сознания через тело, а тела через сознание). Просветленный, становясь целостным и свободным, видит свое истинное Я. Он достигает истины, но это —

его сокровенная истина, сопричастная истине мира или истине творца, изменяющая его видение мира, видение себя в этом мире и мира через себя, свою деятельность в нем. Исихазм (от греч. — «безмолвие»), как показывает С.С.Хоружий, как мистика обожения «деятелен и радикален, он — непрестанный труд само-преобразования, аутотрансформации — к Общению и в Общении... Он — холистическая и личностная мистика трансцендентного и трансцендирующего Общения: актуального превосхождения смертного человеческого естества в энергичном соединении с Христом»<sup>1</sup>.

Если обратиться к повседневному опыту, то цель жизнь каждого из нас — самореализация, поиск истинного Я и его воплощение через деятельность. Процесс становления и развития человека как личности имеет три ипостаси. Во-первых, человек *узнает* самого себя, ибо находится в поиске своего подлинного лица, своей идентичности, которая одновременно и находится в его творческих руках и ускользает от него. Во-вторых, человек *стремится понять* самого себя, истолковать себя в мире и через мир. Прошлое, наша личная и общечеловеческая история толкует нас. Но нас толкует и будущее: имея образ желаемого будущего, мы начинаем видеть смысл настоящего. В-третьих, человек *строит, творит, созидает* самого себя, свое тело и душу, себя и окружающий его мир, его собственную среду, которая, в свою очередь, влияет на него, определяет его лицо.

В творчестве поэтов и писателей реальность претерпевает дальнейшие метаморфозы, она множится и слоится, прошлое, настоящее и будущее накладываются друг на друга, смешиваются, соединяются прямыми и обратными связями. Швейцарский писатель Петер Бихсель прославился как сочинитель коротких рассказов, в которых он играет с реальностью, показывает ее многослойность. Он предлагает читателю совершить путешествие в виртуальных жизненных мирах своих героев. Писатель рассказывает не историю, а истории, не то, что было, а то, что могло бы быть. Следовательно, и истины не существует, а существует множество истин. Истина творится рассказчиком. Рассказчик отходит от действительности, но все его фантазии порождены действительностью, а значит, они истинные или могут быть истинными<sup>2</sup>. Остаются только слова, а не сама

реальность. Слова реальнее самой реальности, ибо реальность подозрительна, может быть истолкована по-разному, а рассказ уже есть что-то фиксированное.

Из представления о том, что человек активно создает, конструирует окружающий мир и самого себя в нем, вытекает ряд следствий. Во-первых, проблема множественности реальностей, а также проблема соизмеримости реальностей, переводимости и понимания субъектов, живущих, вообще говоря, в разных перцептивных и концептуальных мирах. Во-вторых, проблема телесных и ситуационных детерминантов познания, которые делают реальности различных субъектов принципиально иными, несоизмеримыми. В-третьих, если субъект не отражает, а создает реальность, то по каким законам он ее создает?

## 2. Телесность истины

То, что человеческий ум не отражает зеркально мир, показал еще Фрэнсис Бэкон. Его критика идолов человеческого разума, а также его представление о трех путях познания (стремление найти оптимальный путь, соединяющий эмпирический опыт и его необходимую рационализацию) не потеряли актуальности и для современной эпистемологии. Идолы рода — это фактически то в человеческой природе, в каждом из нас как представителе вида *Homo sapiens*, что обусловлено определенной нашей телесной организацией, эволюционно выработанным приспособлением к миру средних измерений, к так называемому мезокосму, о чем говорят эволюционные эпистемологи альтенбергского кружка (Р.Ридль, Г.Фолльмер, Э.Эзер), а до них говорил еще один из создателей общей теории систем Л. фон Берталанфи.

Глаз человека приспособлен к определенному «оптическому окну», отличающемуся от «окна» некоторых насекомых, питающихся нектаром (пчелы, бабочки, муравьи), способных видеть в ультрафиолете. Вообще говоря, речь идет о достаточно узкой полосе спектра электромагнитных волн, которые может воспринимать сетчатка человеческого глаза. Ухо устроено так, что слышит в определенном «акустическом окне», оно не способно воспринимать ультразвуковые сигналы, которыми

пользуются для коммуникации некоторые животные, такие как дельфины и летучие мыши. «Биологические основы восприятия (буквально “des Für-Wahr-Nehmens” — “для того, что принимается за истинное”, Ридль использует здесь игру слов, т.к. “восприятие” по-немецки — die Wahrnehmung. — Е.К.) и для истинного действия (“des Für-Wahr-Haltens”) оказываются предпосылкой всякой адаптации существа к окружающей его среде, а также и для всякого познания нашей ожидаемой как реальной, сверхсубъективной действительности; равным образом сэр Карл Поппер сказал бы, что это имеет силу от амебы до Эйнштейна... Результатом этого стало приспособление к внешнему миру.. Речь идет, прежде всего, об *адаптации* к миру, о корреспонденции»<sup>3</sup>. Априорное знание — это не произвольное доопытное знание. Оно подогнано к миру так же, как рыба создана, чтобы плавать в воде еще до того, как она вылупляется из икринки.

В другой своей книге «Головой об стену. Биологические границы мышления» Р.Ридль образно сравнил ограниченные способности человеческого существа воспринимать окружающий мир с тем, как жук не может выбраться из стакана, из которого мы пьем. Мы не можем перешагнуть самих себя, не можем самотрансцендироваться, выйти за пределы своих эволюционно выработанных ограниченных познавательных способностей. Это своего рода, как ее называет Ридль, когнитивная «мюнхгаузениада»<sup>4</sup>.

Истинность результатов человеческого познания базируется не на языковой и логической когерентности, а на сложившейся в результате эволюции, естественной функциональной когерентности механизмов познания, функциональной когерентности способностей наших мозгов как самореферентных систем<sup>5</sup>.

Одна из современных наиболее влиятельных концепций в когнитивной науке и философии сознания продолжает разработку идей, выдвинутых основоположниками эволюционной эпистемологии круга К.Лоренца. Речь идет о концепции *инкарнированного, или телесного, познания* (embodied cognition or embodied mind). Это концепция активно разрабатывалась Ф.Варелой и его коллегами<sup>6</sup>.

Познание телесно, или «отелеснено». Оно воплощено, детерминировано телесной облеченностью человека, обусловлено выработанными мезокосмически способностями человечес-

кого тела видеть, слышать, ощущать. То, что познается и как познается, зависит от строения тела и его конкретных функциональных особенностей, способностей восприятия и движения в пространстве, от мезокосмической определенности человека как земного существа. Устроено по-разному — значит познает мир по-разному. Существуют телесные нити, управляющие разумом. Психосоматические связи строятся по принципу нелинейной циклической причинности. Тело и душа, мозг и сознание находятся в отношении циклической, взаимной детерминации.

По-своему рельефно это представление было выражено уже Фридрихом Ницше в 1881 г.: «Мы, философы, не вольны проводить черту между душой и телом, как это делает народ... Мы не какие-нибудь мыслящие лягушки, не объективирующие и регистрирующие аппараты с холодно установленными потрохами, — мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок. Жить — значит для нас постоянно превращать все, что нас составляет, в свет и пламя, а также все, с чем мы соприкасаемся, — мы не можем иначе»<sup>7</sup>.

Итак, нельзя понять работу человеческого ума, когнитивные способности человеческого интеллекта, если ум человека абстрагирован от организма, его телесности, определенным образом обусловленных способностей восприятия посредством органов чувств (глаз, уха, носа, языка, рук), организма, включенного в особую ситуацию, экологическое окружение, имеющее определенную конфигурацию. Ум существует в теле, а тело существует в мире, а телесное существо действует, охотится за чем-либо, воспроизводит себя, мечтает, воображает. «Тело живет в мире как сердце в организме», «тело — это наш способ обладания миром» (М. Мерло-Понти); тело и мир образуют единую систему.

Если мир голубя окрашен в пять цветов, перед бабочками открывается неожиданное великолепие мира в ультрафиолетовом свете, недоступное человеческому глазу, ночные животные (волки и другие хищные звери), как правило, не различают цветов, т.е. видят мир черно-белым, а палитра красок мира, предстающая перед человеческим глазом, широка и включает в себя множество цветов и оттенков цвета, то не имеет смысла вопро-

шать, каков подлинный цвет мира. Поэтому мир, как отмечал Ф.Варела, может быть охарактеризован не посредством атрибутов, а посредством потенциалов, которые выявляются, актуализируются посредством взаимодействия человека в мир, так называемой инактивации.

### **3. Конструирование мира. «Истина есть изобретение лжеца» (Х. фон Фёрстер)**

Один из решающих аргументов в защиту множественности истин и, соответственно, множественности реальностей живых существ базируется на представлении, что всякое живое существо, а человек в высшей степени, не просто отражает мир, но и активно строит, конструирует его. Всё это выводит нас на проблемы конструктивизма — весьма модной ныне темы для размышлений в философии, психологии, психотерапии и теории коммуникации<sup>8</sup>.

**Предтечи в философии.** Конструктивизм начал активно развиваться в философии Нового времени, особенно в воззрениях Дж.Вико и Дж.Беркли, которые делали акцент на познающем и мыслящем субъекте. Максима Вико звучала так: «Человек может знать только то, что он знает, т.е. в процессе своего познания мира человек обращается только к своему опыту и переосмысливает только этот опыт». Беркли, который обратил внимание на понятие существования или экзистенции, утверждал, что «существовать — значит быть воспринимаемым», что субъекту доступно лишь содержание его сознания, а мир опыта есть только мир знания. То есть субъект имеет дело в процессе познания и деятельности с самим собой, от себя ему никуда не уйти. Субъект постоянно вращается в круге своего собственного опыта. К конструктивистам можно отнести также И.Канта и И.Г.Фихте. Рассудок обладает, по Канту, спонтанной и автономной активностью: он оформляет, конструирует опыт. Я, по Фихте, деятельно, активно. Из Я, на основе Я появляется не-Я; Я и не-Я проникают друг в друга и полагают друг друга. Я создаю воспринимаемый мною романтический немецкий ландшафт леса и гор, но и он создает, полагает, формирует мое Я.

**Гуманитарное крыло кибернетики.** В качестве продолжателей философского конструктивизма уже в XX в. можно назвать представителей гуманитарного крыла кибернетики Х. фон Фёрстера, Г.Бейтсона и П.Ватцлавика и создателя генетической психологии, видного швейцарского ученого Ж.Пиаже. Ему принадлежат известные слова: «Человек организует мир, организуясь сам». Подход Пиаже был изначально глубоко междисциплинарным. Создав в Женеве Международный центр эпистемологии, он приглашал для работы в нем и физиков, и химиков, и биологов (у него побывал, кстати, и И.Пригожин), чтобы всесторонне осмыслить процесс развития ребенка, его моторно-двигательной активности, языка и мышления, и на этой основе иначе построить всю когнитивную теорию. Такого рода натуралистически базирующийся конструктивизм проистекал, таким образом, из эволюционных подходов в эпистемологии и из кибернетики, особенно из кибернетики кибернетики, кибернетики второго порядка, т.е. кибернетики как теории познания. Поскольку человек активно строит и создает окружающий его мир, постольку радикально изменяется и представление об истине и ее критериях. Что есть истина? Истина — это то, что служит адаптации и выживанию человеческого организма. То, что жизнеспособно, есть истина. Этот аргумент был произнесен уже Пиаже.

**Понятия кибернетики, воспринятые конструктивистами.** Философский конструктивизм находит обоснование в кибернетике, точнее, в кибернетике кибернетики, кибернетике второго порядка, т.е. в кибернетике как эпистемологии. Два основных понятия кибернетики — циклическая причинность и структурное сопряжение систем — обычно используются при построении концепции радикального конструктивизма, в том виде, например, как он строится Э.Глазерсфельдом (р. 1917), американским философом и когнитивным психологом австрийского происхождения, девяностолетие которого недавно праздновалось. Циклическая причинность — основа представления о гомеостазисе, т.е. об отрицательной обратной связи, посредством которой система способна возвращаться в состояние равновесие, несмотря на всегда присутствующие внутренние и внешние возмущения и поддерживать свою целостность. Ме-

ханизмы гомеостаза лежат в основе самоподдержания сложного человеческого организма и функционирования автоматов, многих технических систем, изучаемых кибернетикой. А синергетика изучает разные типы связей: не только отрицательные обратные связи, обеспечивающие самоподдержание и сохранение целостности, но и нелинейные положительные обратные связи, обеспечивающие очень быстрое, лавинообразное развитие сложных систем.

Циклическая причинность определяет свойство самоотнесенности, самореферентности. Любая самоорганизующаяся система неживой или живой природы, природы или общества организует себя, будучи отделенной от окружающего мира (поддержание своей целостности) и встроенной в него, открытой на него (открытость как условие для самоорганизации). Живое существо (живая организация) реализует себя как живая система через производство своих собственных операций. Живая система продуцирует саму себя (автопоэзис). Субъект и объект познания также связаны обратными связями, субъект вписан в среду, а среда вписана в него. Они творят, создают друг друга. И знание проистекает не просто уже из субъекта или из объекта, а из этой связки субъект-объект.

Второе понятие, получившее существенное развитие в теории автопоэзиса У. Матураны и Ф. Варелы, — понятие структурного сопряжения организма и среды его активности, субъекта и объекта познания. В циклическом процессе взаимной детерминации субъект и объект познания оказываются взаимно подогнанными, адаптированными друг к другу, они претерпели процесс коэволюции друг к другу, иначе не было бы выживания. Субъект не просто открыт к окружению, но и операционально замкнут, что дает ему возможность поддерживать свою идентичность.

**Х. фон Фёрстер. Познание — танец человека с миром.** Исходя из этих двух понятий делаются, например в концепции Х. фон Фёрстера (1911—2002), радикальные выводы, что каждый человек оказывается замкнутым в собственном мире, ибо осваивает, конструирует свою собственную реальность, что истина есть изобретение лжеца. Поэтому цель познания — не поиск истины, а сам его процесс, подобно тому, как танец возникает

в процессе танца и заключает в себе свою собственную цель. Ключевым словом в трудах фон Фёрстера, судя по всему, было немецкое слово «*Eigen*», соответствующее английскому «*self*» или русскому «собственный», «само», «Я» (*eigenbehavior, eigenelement, eigenfunction, eigenprocess, eigenvalue*). Ни одна система не смогла бы выжить без способности поддерживать и воспроизводить свое собственное поведение и свою собственную организацию. В самоорганизации всегда есть момент цикличности: это, — по сути, организация организации. Сознание сознания есть самосознание, а понимание понимания есть самопонимание. Окружающий мир в том виде, в котором мы его воспринимаем, является нашим изобретением. Вместо того, чтобы беспокоиться о недоступной нам внешней реальности, разумнее сфокусировать внимание на мире, который мы строим в процессе взаимодействия и коммуникации с другими людьми, на мире нашего опыта.

Согласно фон Фёрстеру, всякое сказанное сказано наблюдателем (ибо нет наблюдения без наблюдателя). Описания всегда являются самоописаниями. А вопрос, который ставят, как правило, уже содержит ответ, который может быть на него получен. Поэтому легитимными он признает лишь те вопросы, которые являются чистыми: для них не существует готового ответа. Фон Фёрстер перефразирует известное изречение Гераклита: «Человек не может войти в одну и ту же реку дважды», считающееся одним из первых наглядных представлений становления природного бытия. «“Человек не может видеть одного и того же лица дважды”, — говорит фон Фёрстер. — Однажды увиденное лицо невозможно увидеть снова, ибо оно — как и все иное — навсегда утрачено»<sup>9</sup>. Меняется не только мир, но и человек с его когнитивными способностями; изменяя мир, человек изменяется сам.

Согласно фон Фёрстеру, мы не отражаем, а изобретаем, конструируем мир. Мы не в состоянии узнать, какой является реальность. Мы по своей природе таковы, что постоянно вновь изобретаем, конструируем нашу реальность и наше настоящее. Поскольку мир есть наше изобретение, то каждый из нас когнитивно одинок<sup>10</sup>, причем безнадежно. Ибо каждый из нас воспринимает и осмысливает мир в меру своих собственных когнитивных возможностей. Каждый осваивает, инактивирует для

себя свой собственный мир, конструирует свою реальность. Поэтому понятие истины является настоящим хамелеоном в истории науки и философии, который окрашивается — в соответствии с позицией того, кто его использует — всегда в разные цвета. Поэтому цель познания — это сам процесс познания. Правы буддисты, которые говорят, что «ты прокладываешь свой путь при движении по нему», ибо путь не есть нечто вечное и наперед заданное, путь возникает в момент движения, дорога прокладывается в ходе движения по ней. Конструктивная теория познания определяется любопытством человека к миру, она является учением о любопытстве (*Neugierologie*).

Любопытна при этом широта мировоззренческой основы, на которой в Вене возник конструктивизм. На формирование мировоззрения фон Фёрстера повлиял логический позитивизм, как он развивался в 1920–30-е гг. представителями Венского кружка. Лекции Р.Карнапа и Г.Рейхенбаха он слушал в университете. Венская школа, венская культурная атмосфера стала благоприятной почвой, на которой вырос в том числе и конструктивизм. Людвиг Витгенштейн был другом его семьи и даже дальним родственником (двоюродный брат Хайнца был племянником Витгенштейна). Весь этот культурный тренд — направление Баухауса в живописи с его великолепным представителем Паулем Клее — не случайно возник в Вене. Всё взаимосвязано.

**Реальность реальности и реальность как если бы (as if) Ватцлавика. Истина, которая для нас желательна.** Пауль Ватцлавик (1921–2007) — пионер семейной терапии, теории систем и философии конструктивизма. Как и фон Фёрстер, он родился и провел свое детство в Австрии. В 1950-х гг. работал в Институте аналитической психологии К.Г.Юнга в Цюрихе. С 1960-х гг. до своей кончины он осуществлял свою научную деятельность в Институте ментальных исследований Пало Альто (Калифорния, США), где основал научную школу психотерапии и теории коммуникации, краеугольным камнем мировоззрения которой является конструктивизм.

В качестве основополагающих положений конструктивизма Ватцлавика, изложенного в его работе «Реальность реальности» (1978), обычно приводятся его слова: «Мы конструируем реальность, в то время как мы полагаем, что мы ее воспри-

нимаем. То, что мы называем реальностью (индивидуальной, социальной, идеологической), есть интерпретация, сконструированная посредством коммуникации и через нее. Пациент заключен в системную конструкцию, которая составляет его мир. Поэтому терапия должна заключаться в том, чтобы разрушить эту конструкцию». Видоизменяя тот способ, каким больной видит мир, других людей и самого себя, мы пробуждаем его силы побороть болезнь (его психотерапевтическая практика была связана с лечением шизофрении, депрессии, социально агрессивного поведения). На коллоквиуме по проблемам коммуникации Вацлавик говорил: «Невозможно не манипулировать». Лечащий врач тоже манипулирует, разрушает конструкции больного, изобретает реальность, которая может стать новой позитивной реальностью больного, в которой произойдет улучшение его состояния здоровья.

С точки зрения Вацлавика, не существует единственной реальности. Но то, что существует, — это различные версии реальности, которые могут даже противоречить друг другу. Предлагаемый им психотерапевтический метод «Будь спонтанным!» означает призыв к игре с реальностью (реальностью *als ob*), к мягкой взаимной подгонке к окружающему миру, к сотворению себя и мира с целью лучшей адаптации к нему.

**Философский конструктивизм: pro et contra.** Теперь о плюсах и минусах позиции философского конструктивизма.

Преимущество этой позиции, как мне кажется, во-первых, состоит в том, что конструктивизм расширяет пространство возможного. Он позволяет нам свободно играть с реальностью и со своим опытом, что было выражено Кантом в его представлении о воображении как продуктивной способности познания. Воображение открывает в любой вещи или событии набор возможностей, оттенков, перспектив «иначе-видения». Мир представляется *как если бы (als ob)*, в свободном, подвешенном состоянии, его мы можем перестраивать по своему усмотрению, пробовать, испытывать и ждать от него отклика.

Во-вторых, конструктивизм подчеркивает важность создания метареальности в процессе коммуникации (на что обратил внимание П. Вацлавик), в которой отношение играет большую роль, чем содержание передаваемого.

В-третьих, конструктивизм акцентирует внимание на возможности постоянного и активного создания реальности и самого себя, индивидуальной эмерджентности, растворения Я субъекта в окружающем его мире, в деятельности, в сетях коммуникации, которые он создает и которые создают, творят самого его.

Главный недостаток позиции конструктивизма заключается в том, что субъект деятельности, активно создавая реальность и строя самого себя во взаимодействии с ней, не встречает никакого сопротивления от реальности, он буквально залипает в реальности, не чувствует границ между собственным опытом и реальностью как таковой. Липкой становится не только реальность, но и человеческий опыт. Факты, как известно, вещь упрямая, но если человек подвергает сомнению сами факты (лат. *factum* — свершившееся), если факты становятся гипотезами, значит лепи, что знаешь, твори, что хочешь. Человек не может снять шубу, в которую он укутан, даже летом. Он не может вырваться из самого себя, выйти за границы своего опыта, своих восприятий и мыслей. Он смотрит в мир, а видит в нем, как в зеркале, самого себя. Его ноги начинают вязнуть в реальности, как в романе Стругацких «Пикник на обочине». Всё есть Я и всё есть не-Я, Я-другой, все есть продукт моего творчества и воображения.

И какой же выход? Что есть реальность — это тайна. Реальность — это икс, существование которого мы предполагаем, минимальная предпосылка нашего опыта.

#### 4. Истина как коэволюционно оправданное

Критика радикального конструктивизма идет, с одной стороны, с позиции эволюционной эпистемологии, а с другой — с позиции нелинейной динамики и синергетики.

**Феномен объективации.** К.Лоренц и его ученики и последователи Р.Ридль, Э.Эзер, Г.Фолльмер и Ф.Вукетич показали, что познание и знание не есть результат произвольного конструирования мира. Это форма приспособления живого организма к окружающему миру, выработанная долгим эволюционным путем. Онтогенетически априорные категории являются филогенетически апостериорными, т.е. выработанными у живого организма, в том числе и человеке, в ходе его эволюции.

Г.Фолльмер, близкий к альтенбергскому кругу эволюционных эпистемологов, занимает позицию «гипотетического реализма». «Окно в реальность», которое открывается человеку (определенное оптическое окно, определенное слуховое окно), – это мезокосмическое окно. Мезокосм – мир средних размерностей, к которому эволюционно приспособлен человек. Ж.Пиаже тоже, вообще говоря, был не склонен к радикальному конструктивизму и называл свою позицию «онтологическим минимальным реализмом».

В самих когнитивных механизмах живых существ заложен вектор на максимально возможную очищенность результатов восприятия от привнесенных, в том числе и конкретно-телесных факторов, а сознания – от произвольных, субъективных его конструкторов. Этот важный феномен подробно разобрал К.Лоренц, назвав его *объективацией*.

Возможность объективации – это выход из бесконечного круга рекурсии и взаимной детерминации «субъект-объект». «Всякий раз, когда нам удастся объяснить происхождение какого-либо элемента нашего опыта посредством внутренних, “субъективных” процессов или состояний и исключить его из нашего рассмотрения сверхсубъективной реальности, мы в нашем познании подходим на один маленький шаг ближе к тому, что существует независимо от нашего познания. Наша картина “объективной” реальности строится исключительно из таких шагов. Вещественный, расчлененный на объекты мир, который мы воспринимаем, возникает только посредством того, что мы абстрагируемся от “субъективного” и случайного. То, что позволяет нам верить в реальность вещей, это в конечном счете постоянства (die Konstanz), с которым определенные внешние воздействия всегда одновременно и в одной и той же закономерной связи друг с другом всплывают в нашем опыте, вопреки всем изменениям условий восприятия и внутренних состояний нашего я... Поэтому я называю деятельность, связанную с абстрагированием, глаголом “объективировать”, а совершаемый в этой деятельности когнитивный акт – существительным “объективация”»<sup>11</sup>.

Наглядный пример, который он приводит, касается тех же цветков с нектаром. Ведь для того, чтобы высмотреть свою маленькую «посадочную площадку» при каком-нибудь чрезвычай-

но красочном закате или в хаосе цветных бликов под буйной сенью окружающих растений, пчеле нужно выделить исходный, нужный ей цвет, что она и делает с помощью сложного зрительного механизма.

Позицию Лоренца можно суммировать следующим образом.

А. Объективация действует уже на уровне физиологических механизмов восприятия. Она имеет эволюционное происхождение и приспособительное значение, как, например, очищение от привнесенного света у пчелы, ищущей цветок с нектаром.

В. Объективация сыграла роль в эволюционном формировании понятийного мышления у человека. На это указывает Лоренц в «Обратной стороне зеркала». Механизмы объективации обеспечивают константность восприятия формы и размеров предмета, хотя угол зрения на него и расстояние до него меняются; восприятие формы и местонахождения вещи как постоянных ведет к возможности абстрагирования вещи от окружения, контекста, а последнее – к понятийному мышлению.

С. Объективация (вектор на объективированность) может пониматься как особый аттрактор (притягивающее состояние) в ходе синтетического, комплексного формирования механизмов восприятия у отдельного индивида.

Лоренц показал, что свойственное человеку объективированное восприятие пространства не дано ему а priori, как считал Кант, но и не является само собой разумеющимся для любых животных видов. Оно вырабатывалось долгим эволюционным путем. «Большинство рептилий, птиц и низших млекопитающих решает свои пространственные проблемы не так, как делаем это мы (т.е. не благодаря мгновенному учету чувственных данных), а посредством “заучивания наизусть”<sup>12</sup>, — писал Лоренц.) Лоренц приводит пример землеройки — похожего на мышь животного, поведение которого он специально изучал. Землеройка прорывает ходы в незнакомой подземной среде наугад во всех возможных направлениях, и таким образом постепенно запоминает «устройство» своей среды. Но у землеройки нет ни стремления, ни способности найти кратчайший путь между двумя точками, и соответственно нет представления о пространстве как о «пустой емкости», которую можно

воспринимать вне зависимости от прежних передвижений и проделанных в ней ходов. Такое восприятие появляется уже у крыс и становится вполне развитым у обезьян.

Конрад Лоренц говорил и об «обдуманной рациональной объективации», которая продолжает нерелективную физиологическую объективацию. Она, по нашему мнению, может выражаться в трех основных формах.

Во-первых, как сознательное стремление элиминировать приходящие в процесс восприятия факторы. Это есть как бы помощь не до конца срабатывающим физиологическим механизмам.

Во-вторых, как стремление к научной объективности; наука представляется как бы функцией коллективной, общечеловеческой тяги к объективированности.

В-третьих, как порыв духовного самосовершенствования. Здесь мы выходим на религиозный аспект проблемы, который, по нашему мнению, заслуживает интегрирования в общий свод поднятой проблематики. Телесной обличенности (embodiment) в этом отношении противостоит тяга к «обестелесниванию» (disembodiment) как избавлению от замутняющих, отвлекающих и губительных влияний тела. Религиозный аскетизм, на наш взгляд, не есть какая-то блажь или экспериментирование с собственным телом, а отражение глубокой духовной и телесной потребности человека, вписывающейся в общий ряд феномена объективации и заслуживающей серьезного рассмотрения в этих рамках. Телесному подходу, взявшему установку (и справедливо) именно на введение тела в фокус анализа, надо учитывать данную потребность как весомый контрфактор.

**Конструктивистский реализм синергетики.** Критика радикального конструктивизма идет и со стороны синергетики. Ее основатель, немецкий профессор Г.Хакен обозначил свою точку зрения как «базирующийся на реальности конструктивизм», или «конструктивистский реализм»<sup>13</sup>.

С точки зрения философии синергетики отнюдь не всё мы можем творить в этой реальности и лепить из нее. Реальность не бесконечно пластична и не произвольно может прогибаться под действиями человека, но существуют границы и конструктивизма, и, тем более, волюнтаризма. Созидательная и творческая деятельность человека, чтобы быть успешной, должна ори-

ентироваться на естественные ограничения в виде собственных путей коэволюции сложных систем<sup>14</sup>, спектров их структур-аттракторов, которые определяются внутренними свойствами самих сложных систем, самого окружающего мира. Не всё что угодно можно осуществить, сконструировать, построить, а только то, что согласовано с внутренними тенденциями.

Синергетическое видение связи субъект — объект таково, что субъект познания с определенными установками и конструктами сознания конструирует окружающий природный и социальных мир отнюдь не наобум, а «ударяет по клавишам возможного». Игра не по клавишам — это либо хаотизация мира, либо оставление его нечувствительным, «равнодушным» к воздействиям, ибо они ниже его порога чувствительности или нерезонансны. Удары по клавишам — высечение новых форм, пробуждение мира к новой и его собственной жизни, спусковой механизм для начала процессов самоорганизации.

**Истина в коэволюционной перспективе.** Природа как рожденная (что этимологически отражается в самом слове «природа») пребывает в рождении, в становлении. Пытаясь проникнуть в природное бытие, человек со своим сознанием вносит в него необратимые и неизбежные изменения, как это показано в неклассической науке, в квантовой механике в первой трети XX в., а далее, в последние десятилетия XX в. — и в нелинейной динамике и синергетике. Человек становится соучастником процесса рождения природы, процесса становления в ней. Становление природного бытия и становление человека и конструктов его сознания — эти два процесса сопряжены. Человек творит самого себя через мир, через его деятельность в мире. Человек и мир, субъект и объект познания находятся в процессе коэволюции.

Самой главной загадкой А.Эйнштейн называл саму возможность познания мира человеком, познаваемость мира. Возможность возникает потому, что человек и мир, как сложные структуры, коэволюционируют. Самоорганизация является необходимой предпосылкой для коэволюции. Процесс адаптации человека к миру, делающий возможным достижение истины, подобен взбиранию человека на гору, когда он достигает все более высоких пиков коэволюционного ланд-

шафта, осуществляя свою «подгонку» под мир<sup>15</sup>. Адаптация активна: человек прощупывает, зондирует, испытывает мир и ждет от него отклика. В процессе своего активного исследования мира, он совершенствуется сам, строит сам себя. Коэволюция на биологическом уровне связана с образованием экологических ниш, а на уровне человеческого познания и деятельности — с образованием «когнитивных ниш», укладываемых в когнитивные ландшафты.

## 5. Истина как процесс

Еще Кант говорил о невозможности абсолютного заблуждения. Те теории и концепции, которые отвергнуты в ходе исторического развития науки, такие как геоцентрическая система мира Птолемея и физика Аристотеля, содержали истину, работали в человеческой деятельности, были формой первичной адаптации человека к миру и его выживания в нем.

Создатель «философии как если бы» (Philosophie als ob) Ханс Файхингер говорил: «Кто не заблуждается, тот не мыслит». Мышление есть регулируемое заблуждение. Бояться впасть в заблуждение — значит ничего не открыть, сковывать свои силы на пути познания, на котором возможны фазовые переходы, неожиданные сюрпризы, открытия на индивидуальном уровне, из которых вырастают инновации в культуре.

Мышление есть манифестация глубины духа, откуда можно ожидать всплывания чего-то нового. Связь между мышлением и глубиной духа такая же, как и связь между материей и энергией пустоты (Д.Бом), зияющей бездны, которая таит новые формы.

По словам Ницше, истина хуже, опаснее заблуждения, ибо сковывает наши силы, направленные на дальнейшее познание. Возможно, существуют «осмысленные» неудачи и ошибки познания, смысл которых распознается нами намного позже. Из тупиковых ветвей познания могут вырастать новые направления.

Для ищущего и познающего субъекта пагубно думать, что он уже нашел истину и почивать на лаврах. «Тщеславие — смерть для мышления», — говорил Людвиг Виттгенштейн.

Истина непрограммируема, она возникает эмерджентно. Случайности, произвольные пробы, мутации, как правило, летальны. Коэволюция есть случай, пойманный на крыльях.

Сам процесс коэволюции, в результате которого выработан механизм объективации результатов познания, подвергается изменению, т.е. в известном смысле эволюционирует. Поэтому, перефразируя тезис Карла Ясперса, взятый в качестве эпиграфа к данной статье, можно сказать, что истина — это то, что связывает нас с миром, это достигнутая на сегодняшний день степень подгонки нас к миру. Это достигнутая нами степень понимания тех возможностей, которые предоставляет нам мир, и адекватности нашего отклика на вызовы мира, локальной и глобальной среды. Это тонкая настройка и подстройка нас к миру, который мы создаем, созидая самих себя. Это — не столько результат процесса коэволюции, сколько сам процесс коэволюции с его неопределенностью, неудачами, рисками и фазовыми переходами, эмерджентными событиями. Коэволюция как «искусство жить вместе» означает умение строить не однообразно серый Uni-verse, а многокрасочный Pluri-verse, где растет цветущая сложность.

Истина существует только в становлении, мы стремимся овладеть ей, а она выскользает из наших ментальных щупалец. Истина как цель познания всегда есть то, что еще не здесь и еще не сейчас, не в данный момент. Она есть неосуществленное желание, еще не достигнутое состояние, некое «еще не». Сам путь к истине есть цель. Сам процесс ее поиска есть цель.

### Примечания

- <sup>1</sup> Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Под ред. С.С.Хоружего. М/, 1995. С. 47.
- <sup>2</sup> *Bichsel P.* Der Leser. Das Erzählen. Darmstadt, 1982. S. 11–12.
- <sup>3</sup> *Riedl R.* Wahrheit und Wahrscheinlichkeit. Biologische Grundlagen des Für-Wahr-Nehmens. Berlin, 1992. S. 11.
- <sup>4</sup> *Riedl R.* Mit dem Kopf durch die Wand. Die Biologische Grenzen des Denkens. Stuttgart, 1994. S. 47.
- <sup>5</sup> *Oeser E.* Psychozoikum. Evolution und Mechanismus der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Berlin, etc., 1987.

- <sup>6</sup> См.: *Varela F., Thompson E., Rosch E.* The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. Cambridge (MA): The MIT Press, 1991 Cambridge: MIT Press, 1991. (7<sup>th</sup> printing 1999).
- <sup>7</sup> *Ницше Ф.* Веселая наука // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 495.
- <sup>8</sup> См., например, книгу: Когнитивный подход / Под. ред. В.А.Лекторского. М., 2008, и, в особенности, статьи в ней В.А.Лекторского о радикальном эпистемологическом конструктивизме и В.Ф.Петренко «Психосемантика как направление конструктивизма в когнитивной психологии», в которой он рассматривает теорию личностных конструкторов и метод репертуарных решеток Дж. Келли.
- <sup>9</sup> *Foerster von H., Pörksen B.* Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners: Gespräche für Skeptiker. 2. Auf. Heidelberg, 1998. S. 121.
- <sup>10</sup> См.: *Foerster von H., Pörksen B.* Op. cit. S. 26.
- <sup>11</sup> *Lorenz K.* Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München, 1973. S. 11–12.
- <sup>12</sup> *Лоренц К.* Кантовская концепция а priori в свете современной биологии // Эволюция. Язык. Познание / Под ред. И.П.Меркулова. М., 2000. С. 32–33.
- <sup>13</sup> *Haken H., Schiepek G.* Synergetik in der Psychologie. Selbstorganisation verstehen und gestalten. Göttingen, 2006. S. 319–322.
- <sup>14</sup> О принципах коэволюции сложных систем см.: *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции. М., 2007.
- <sup>15</sup> Такую аналогию проводит один из создателей теории самоорганизованной критичности Ст.Кауффман. См. об этом: *Kauffman St.* At Home in the Universe. The Search for Laws of Self-organization and Complexity. L., 1995. P. 154.

## **Проблема истинности, правдоподобности и вероятности в развитии научного знания**

Понятия истинности, правдоподобности и вероятности тесно связаны с анализом прогресса научного знания. Такой прогресс с интуитивной точки зрения определяется *приращением* объективно истинного знания. В связи с этим проблему правдоподобности научного знания невозможно анализировать без признания его объективной истинности, как такого идеала или стандарта, к которому стремится такое познание.

В нашей философской литературе этот процесс обычно описывается как диалектическое движение от относительных истин к истине абсолютной. Хотя подобная характеристика дает некоторое образное представление о процессе развития знания, но она нуждается в основательном эпистемологическом и логическом анализе.

В настоящей статье мы поэтому начнем обсуждение с краткого рассмотрения классической концепции истины, которая длительное время вызывала немало сомнений, критических возражений и даже привела к выдвиганию альтернативных концепций истины. Основное же внимание мы уделим анализу понятий правдоподобия и вероятности, которые тесно связаны с понятием истины. Однако, несмотря на несомненное их различие, эти понятия нередко четко не определяются и даже отождествляются друг с другом.

В результате этого оказывается невозможным точно эксплицировать, с одной стороны, процесс роста научного знания, его лучшего соответствия изучаемой действительности, а с другой —

возможности достижения достоверного знания. В еще большей степени развитие и прогресс науки нельзя понять без признания объективной истинности научного знания, как это пытаются сделать сторонники субъективистских и альтернативных концепций истины.

### **Объективный характер научной истины**

Представление об объективном характере истины возникло еще в античной философии. Впервые оно было сформулировано, по-видимому, еще 2500 лет назад древнегреческим философом Ксенофаном. После него эта проблема более подробно разрабатывалась в трудах ряда выдающихся мыслителей античности.

Выдвигая свою концепцию истины, Платон с самого начала утверждал, что тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит иначе, — лжет. Более последовательно идея о *соответствии* содержания истины действительности, фактическому состоянию дел, была разработана Аристотелем и составила, по существу, основу *классической* концепции истины.

С интуитивной точки зрения определение объективной истины, как соответствия суждения, теории или иной формы знания вещам и реальным фактам, которое не зависит от сознания, кажется очевидным и даже тривиальным. Однако при более внимательном рассмотрении здесь возникает ряд вопросов.

Во-первых, в каком смысле можно говорить о соответствии суждения, теории или иной формы мысли, реальному объекту или факту? Во-вторых, с помощью каких критериев устанавливается независимость содержания истины от сознания субъекта? В-третьих, предполагает ли такое соответствие приближение мысли и знания к их объекту?

Вот почему многие философы пытались либо найти эквивалент термину «соответствие мысли ее объекту», либо выдвигали концепции истины, альтернативные классической. Например, Л. Витгенштейн в своем «Логико-философском трактате» предлагал рассматривать предложение, выражающее

суждение, как проекцию или образ факта, который оно описывает. Поэтому он сравнивал отношение между предложением и фактом с отношением между грамофонной записью и звуком. Несостоятельность такой аналогии очевидна, ибо в первом случае речь идет об отношении между идеальным и материальными объектами, а во втором — только между физическими, материальными процессами.

Нередко такое соответствие рассматривали даже как взаимнооднозначное отображение между материальными и идеальными объектами, используя терминологию теории множеств. Однако если структура реальной вещи или факта не совпадает со структурой суждения или мысли вообще, то как можно установить между ними соответствие? Ведь сравнивать друг с другом можно лишь суждения или другие формы мышления.

По-видимому, этим объясняется тот факт, что в качестве критериев истины в альтернативных концепциях истины выбирались субъективистские критерии, которые так или иначе связаны с мышлением или сознанием. Именно благодаря этому оказывалось возможным сопоставлять и сравнивать мысли с мыслями. Так, например, в широко распространенной *когерентной* концепции истины таким критерием служит согласованность суждений друг с другом, выражающаяся в их *непротиворечивости*.

Все эти обстоятельства не могли не породить критического отношения к классической концепции истины как соответствия мысли объективной реальности.

Положение значительно изменилось после опубликования знаменитой статьи А.Тарского «Семантическое понятие истины»<sup>1</sup>, в которой, по словам К.Поппера, автор реабилитировал теорию соответствия, т.е. теорию абсолютной или объективной истины, к которой относились с подозрением<sup>2</sup>. И хотя Тарский для достижения своей цели использовал формализованные языки и применил к ним новую технику семантического анализа, его результаты могут быть использованы не только в формализованных языках науки, но и в «естественных» языках, если устранить в них некоторые противоречия.

Ключевую роль в анализе Тарского играет применение семантического метаязыка, на котором можно говорить, с одной стороны, о высказываниях, а с другой — о фактах, к которым

эти высказывания относятся. Идея истины как соответствия факту выражена в нем с помощью языка более высокого уровня, а именно семантического метаязыка, а сам факт — посредством предметного или объектного языка. Таким образом, с помощью семантического языка, как языка более высокого уровня, удастся выразить связь с объектным языком и, следовательно, установить кажущееся интуитивно очевидным соответствие между истиной и фактом. С современной точки зрения использование метаязыка для установления такого соответствия кажется делом обычным и даже тривиальным, но раньше думали, что для этого потребуется глубокий анализ и пересмотр субъективных основ процесса мышления. Между тем решение проблемы лежало, что называется, на поверхности. Правда, для это потребовалось иначе взглянуть на суть самой проблемы.

Классическое определение истины как соответствия суждения факту, мысли действительности отличается от альтернативных концепций истины прежде всего тем, что оно имеет строго *объективный* характер. А это означает, что содержание истины в нем не зависит от субъекта, его веры, мнений, убеждений и т.п. субъективных факторов.

В отличие от этого альтернативные концепции истины связывают истинность либо с фактической верой субъекта в суждение или теорию, его убежденностью, признанием его другими людьми, мнением авторитетов и т.п., либо с полезностью, применимостью и целесообразностью истины для решения практических и других задач. Но как свидетельствует история науки, предположение, гипотеза или теория может оказаться истинной, когда в неё никто не верит и не считает истиной. Поэтому преимущество объективной теории истины перед альтернативными теориями состоит в том, что она касается объективной реальности, фактического состояния дел и не зависит ни от сознания отдельного человека, ни человечества в целом.

Таким образом, концепция объективной истины основывается на признании понятия истины как свойства самого знания, в то время как субъективистские концепции рассматривают ее в качестве свойства сознания, убеждения или веры самого субъекта. От других форм сознания, убеждений или веры она

отличается своим происхождением и обоснованием. В качестве такого обоснования субъективисты выдвигают даже определенные критерии.

Защитники когерентной концепции, как мы видели, таким критерием считают непротиворечивость или согласованность суждений теории. Однако, несмотря на непротиворечивость, созданная теория может оказаться *ложной*, что свидетельствует о том, что этот критерий не является *окончательным* обоснованием ее истинности. Поэтому критерий непротиворечивости является *необходимым*, но *недостаточным* для установления истинности теории.

Могут возразить, что критерий непротиворечивости тем не менее широко используется в математике для доказательства существования математических объектов. Но математические объекты являются абстрактными конструкциями и поэтому математические теории нельзя и не нужно соотносить с эмпирической действительностью. Поэтому критерий непротиворечивости является *вспомогательным* средством теоретического исследования. Он просто постулирует, что с противоречивыми суждениями и теориями нельзя иметь дело даже в абстрактном исследовании.

Аналогичный характер имеет критерий *очевидности*, который в истории геометрии длительное время приписывали ее аксиомам. Многие математики и философы считали аксиомы интуитивно очевидными истинами. Из этих аксиом по правилам логики выводятся все ее теоремы. Вера в очевидность аксиом существовала почти вплоть до 30-х гг. XIX в. и была подорвана лишь после того, как Н.И.Лобачевский построил первую неевклидову геометрию, где вместо аксиомы Евклида о параллельных был принята противоположная аксиома. Созданная им новая геометрия оказалась такой же непротиворечивой, как и прежняя геометрия Евклида. После этого были построены также другие неевклидовы геометрии.

В связи с этим возникает вопрос: какая из множества созданных геометрий лучше и точнее отображает свойства реального, физического пространства? Поскольку все эти геометрии являются логически непротиворечивыми, то правильный ответить на этот вопрос можно получить, только обратившись к

опыту и эксперименту. Для этого нужно вывести необходимые следствия из аксиом и наиболее отдаленные и эмпирически проверяемые из них сопоставить с физическими наблюдениями и экспериментом.

Приведенный пример показывает, во-первых, сложный характер процесса проверки математического знания, во-вторых, свидетельствует, что существование вспомогательных критериев истины не отрицает необходимости общего понятия объективной истины и такого универсального критерия для ее проверки, который включает практическую деятельность, начиная от систематических наблюдений и экспериментов и кончая производственно-технической деятельностью. Сторонники прагматизма и инструментализма, хотя справедливо обращают внимание на полезность и практическую применимость истины, при этом забывают, что именно ее объективность гарантирует возможность ее применения.

### **Правдоподобность научного знания**

Если истина есть соответствие гипотез и теорий науки фактам, отношениям и взаимосвязям объективной реальности, то можно ли говорить о лучшем или худшем соответствии действительности, а следовательно, о приближении и движении к этой истине?

Есть все основания утверждать, что развитие и рост научного знания, его прогресс происходит именно в направлении приближения к объективно истинному знанию посредством приращения элементов такого знания, которые в марксистской литературе называют *относительными* истинами. Соответственно этому, движение к абсолютной истине можно представить как движение от относительных истин к истине абсолютной. Но такую в целом приблизительно верную картину следует выразить в более точной и определенной логике понятий.

Для этого необходимо прежде всего уточнить идею о большем или меньшем приближении гипотезы или теории к истине, воспользовавшись для этого фундаментальным понятием истины как соответствия фактам. Поскольку одна теория мо-

жет лучше соответствовать фактам, чем другая, то вполне допустимо говорить, что она стоит ближе к истине, чем другая. Если нам известно, что первая теория объясняет большее количество фактов, чем вторая, причем объясняет их более точно и подробно, то она превосходит вторую по эмпирическому содержанию. Аналогично этому, если одна теория выдержала эмпирическую проверку или решающий эксперимент, а другая — нет, и к тому же первая объединила в единую теорию две разные области исследования, то первая теория обладает значительно большей эмпирической информацией, чем другая.

С такими и подобным им случаями превосходства одних теорий над другими по их эмпирическому содержанию постоянно приходится встречаться в истории науки. Так, например, классическая динамика И. Ньютона превосходит по информативному содержанию как механику Г.Галилея, так и теорию движения планет И.Кеплера. Она более точно и подробно объяснила факты равноускоренного движения тел под влиянием силы тяжести, рассматривая закон свободного падения тел как частный случай закона всемирного тяготения. Теория Ньютона также уточнила и исправила некоторые положения теории движения планет Кеплера, а самое главное — связала в единую теорию законы движения земных и небесных тел. На протяжении почти трех столетий ньютоновская система считалась незыблемой основой всей классической физики, и все же теория относительности Эйнштейна показала её ограниченность, установив границы её применимости.

Этот и другие аналогичные примеры свидетельствуют, что пределы применения научных законов и теорий имеют временный, относительный характер, а развитие научного познания совершается именно в направлении все лучшего соответствия научных теорий эмпирическим фактам, а следовательно, все большего приближения их к объективной истине.

В этом процессе приближения теорий к истине решающую роль играет объединение понятий содержания объективной истины с понятием правдоподобности истины, т.е. лучшего соответствия объективной действительности, большего сходства или подобия с объективной истиной. Впервые такой анализ в философии науки был предпринят К.Поппером<sup>3</sup>.

Чтобы определить понятие правдоподобия истины, рассмотрим сначала более простое понятие логического содержания высказывания.

*Логическое содержание* высказывания составляет класс его логических следствий. Если высказывание истинно, то все высказывания, которые из него вытекают, будут также истинными, поскольку истинность посылок передается всем следствиям. Назовем эти истинные следствия высказывания его истинным *содержанием*. Если же высказывание ложно, тогда некоторые следствия будут истинными, а другие – ложными. По аналогии с истинными высказываниями можно говорить о мере ложного содержания высказывания.

Поскольку теории по своей формальной структуре представляют собой определенные системы высказываний, то две теории можно сравнивать по истинному и ложному их содержанию. Если истинное содержание первой теории превосходит истинное содержание второй или ложное содержание второй теории превосходит ложное содержание первой, тогда можно сказать, что первая теория лучше соответствует фактам или находится ближе к истине, чем вторая. Предполагая содержание и истинное содержание теории измеримыми, можно определить *меру правдоподобности* или правдоподобия теории как разность мер ее *истинного* и *ложного* содержания.

Мера правдоподобности теории возрастает, во-первых, тогда, когда её истинное содержание увеличивается, а ложное содержание не увеличивается; во-вторых, когда ложное её содержание уменьшается, а истинное содержание не уменьшается. Таким образом, мера правдоподобности теории может рассматриваться как оценка роста или прогресса научного знания, или степени приближения знания к объективной истине.

Правдоподобность теорий может, таким образом, различаться и конкретно определяться по степени их соответствия действительности. Максимальная степень правдоподобия соответствует теории, которая дает исчерпывающее объяснение *всем* фактам определенного класса явлений и событий. Такая теория представляет собой скорее идеал, к которому стремится наука, чем какую-либо конкретную теорию. Обычно в процессе познания научные теории сравниваются и оцениваются по

степени их правдоподобности, отражающей, как мы видели, близость их к истине. Это обстоятельство выражено в названии самого термина «правдоподобие», означающего подобие или сходство с истиной<sup>4</sup>.

Понятие правдоподобности служит, однако, не только для сравнения теорий по соответствию их фактам и, следовательно, степени приближения к объективной истине, но также является характеристикой роста и прогресса научного знания вообще. Действительно, правдоподобность любой формы научного знания (эмпирического обобщения, гипотезы, закона и научной теории) представляет собой меру соответствия определенной формы знания конкретной области фактов. Поэтому именно по степени приближения научного знания к объективной истине можно обоснованно судить о его прогрессе. Мы уже упоминали, что о превосходстве одной теории над другой обычно говорят тогда, когда первая из них объясняет не только большее число фактов, но объясняет их с большей точностью и подробностью, чем другая, а также ее предсказания более надежны и доступны проверке и т.д. Все эти компоненты как раз и характеризуют непосредственно содержание теории, а опосредованно понятие её правдоподобия.

Опираясь на понятия объективной истины и ее правдоподобия, можно сформулировать важнейшие требования к прогрессу гипотезы, теории и других форм научного знания.

*Во-первых*, лучшая, прогрессивная гипотеза или теория должна содержать более общую и объединяющую идею, чем ее предшественницы. Мы уже отмечали, что классическая динамика с её законом всемирного тяготения была ближе к истине, чем механика Галилея и закон движения планет Кеплера. Действительно, закон свободного падения тел служит частным случаем универсального закона всемирного тяготения Ньютона, поскольку закон Галилея имеет силу для тел, падающих вблизи земной поверхности и не испытывающих заметного сопротивления воздуха. Аналогично этому, законы Кеплера дают лишь кинематическое описание движения планет и не рассматривают причину самого их движения, т.е. силу тяготения, которая заставляет планеты описывать эллиптическую орбиту. Объединяющая идея всемирного тяготения ньютоновской ди-

намики как раз связала земную механику с небесной и продемонстрировала тем самым единство механических процессов и законов в мире.

Общая теория относительности, пришедшая на смену ньютоновской механике, исходила из более общих и глубоких идей, чем классическая механика. Именно поэтому она сумела объяснить равенство тяготеющей массы инертной, а самое главное — установила связь между пространственно-временными свойствами тел и характером их движения в зависимости от распределения масс движущейся материи во Вселенной.

*Во-вторых*, прогресс в науке, приближение научных гипотез и теорий к объективной истине требует *независимого* их испытания и проверки. Это требование особенно существенно для теорий, следствия которых кажутся весьма непривычными и необычными в свете существующих традиционных представлений и взглядов. Это относится, в частности, к упомянутой выше общей теории относительности. Несмотря на достаточную теоретическую и методологическую обоснованность, она получила признание научной общественности только после того, когда во время специального эксперимента, предпринятого во время солнечного затмения в 1919 г., удался заметить и измерить, что свет, несмотря на нулевую массу, испытывает гравитационное притяжение. Именно этот эксперимент явился решающим в пользу эйнштейновской теории тяготения.

*В-третьих*, необходимым, хотя и недостаточным условием в пользу одной, чем другой теории, является требование, чтобы она стояла ближе к истине, чем другая. Такое требование проверяется в ходе реального наблюдения или эксперимента.

При такой проверке существует две возможности. Если следствие  $E$  из теории  $T$  окажется ложным, то по известному логическому закону *modus tollens* ложной будет и сама теория, которая тем самым будет опровергнута

$$(T \supset E \& \neg E) \supset \neg T$$

Однако подтверждение эмпирически проверяемого следствия теории не служит, как известно, доказательством её истинности, но тем не менее свидетельствует о некоторой мере её возможности или степени приближения к истине.

В связи с этим нам представляется, что критерии демаркации научного, эмпирического и ненаучного, метафизического характера теорий, выдвинутые логическими позитивистами и критическими рационалистами, не исключают, а скорее дополняют друг друга.

Если логические позитивисты придерживаются критерия *верификации* теорий, то критические рационалисты во главе с К.Поппером справедливо указывают, что такой критерий во-первых, не является окончательным, а во-вторых, исключает из области науки наиболее развитые теории точного естествознания. Критерий *фальсификации*, или опровержения критических рационалистов, хотя и является логически корректным, но сводит процесс поиска истины к непрерывному опровержению теорий. Правда, К.Поппер вынужден был признать, что наука «должна была бы остановиться в своем развитии и потерять свой эмпирический характер, если бы она перестала получать также и верификации новых предсказаний»<sup>5</sup>. В этом заявлении уже содержится косвенное признание важности критерия верификации для развития науки, её прогресса путем непрерывного приближения к объективной истине. А без этого объективная истина лишается своей регулятивной функции в познании, на котором настаивает сам Поппер. Поэтому асимметрия между верификацией и фальсификацией не дает какого-либо преимущества последней. Кроме того, процесс непрерывного опровержения гипотез и теорий, их фальсификации не носит конструктивного характера и потому не способствует поиску истины.

### **Вероятность в научном поиске и прогнозировании**

Понятие вероятности стали отличать от правдоподобности еще в античной философии. Во всяком случае, такое различие ясно осознавал и четко проводил еще Ксенофан, а Аристотель указал на тесную связь вероятности с категорией возможности.

С возникновением экспериментального естествознания вероятность стали применять для исследования случайных событий, интерпретируя ее как количественную меру возможности их появления. Именно такой смысл был придан ей в классической теории вероятностей.

Действительно, если обратиться к истории становления математической теории вероятностей, то нетрудно убедиться, что все системы, созданные для исчисления вероятностей, ставили своей целью построить именно количественную теорию для оценки *возможностей* различных случайных событий и процессов. Классическая теория, возникшая из математического анализа азартных игр, исходила из предпосылки *равновозможности* случайных событий определенного типа. При этом предполагалось, что если не существует оснований для того, чтобы предпочесть одну возможность другой, то они считаются равновероятными. Так возник принцип недостаточного основания Д.Бернулли в противовес принцип достаточного основания Г.В.Лейбница.

Поскольку равновозможные события обычно создаются искусственно (например, в азартных играх), то они редко встречаются в реальном мире и на практике. Поэтому классическая интерпретация вероятности должна была уступить место *частотной*, или статистической, интерпретации. В последней вероятность как степень возможности случайного массового события измеряется через относительную частоту появления такого события в длительной серии наблюдений или испытаний. В настоящее время большинство статистиков рассматривают вероятность просто как *двойник* относительной частоты событий при достаточно длительных испытаниях.

Трудная проблема, с которой столкнулась частотная, или статистическая, теория, связана с интерпретацией вероятности отдельного события. Один из создателей этой теории — Р.Мизес полагал, что поскольку индивидуальное событие не обладает частотой, то понятие вероятности к нему не применимо. Однако не только в повседневной жизни, но и в теории говорят о вероятности отдельных событий, а метеорологи, например, предсказывают появление урагана, астрономы — падение метеорита в какой-либо местности, геофизики — землетрясения и т.п. Поэтому Г.Рейхенбах, стремясь приспособить частотную интерпретацию к отдельному событию, считал, что во всех этих случаях речь идет об эллиптических, неполных выражениях. В действительности вероятность здесь означает относительную частоту случайных массовых событий определенного рода, к которым можно присоединить отдельное событие в качестве элемента.

Таким образом, в результате многочисленных модификаций, вызванных необходимостью согласования теории с опытом и статистическими исследованиями, частотная интерпретация вероятности получила эмпирическую интерпретацию и обоснование. Подобного рода интерпретацию принято называть *объективной*, т.к. в ней речь идет о реальных событиях и процессах внешнего мира. Поэтому вероятность в настоящее время можно определить как количественную меру или *степень возможности* появления случайных событий массового или повторяющегося характера. Такая мера может быть выражена в статистическом законе, предсказания которого хотя и являются только вероятными, но в условиях ситуации неопределенности единственно доступны для рационального анализа.

Кроме объективной интерпретации вероятности через относительную частоту реальных случайных событий и процессов в настоящее время выделяют также *логическую* вероятность. Она основывается на анализе *логического отношения* между высказываниями. Такая интерпретация появилась вместе с возникновением классической теории вероятностей. Первая книга «Искусство догадок» (*Ars conjectandi*), написанная одним из основоположников классической теории вероятностей Я.Бернулли, рассматривает вероятности гипотез и догадок, а не эмпирических событий. Поэтому вероятность в ней определяется как логическое отношение между гипотезой и подтверждающими её свидетельствами.

Дальнейшее развитие такая интерпретация вероятности получила в трактате известного британского экономиста Джона Мейнарда Кейнса «Трактат по вероятности» (*Treatise on probability*, 1921). В нем он подвергает резкой критике классическую теорию вероятности и выдвигает предложение рассматривать вероятность как логическое отношение между высказываниями. Однако кроме нескольких аксиом, никакого четкого определения логической вероятности Кейнс не дает, а иногда даже склоняется к мысли, что вероятность может быть постигнута лишь в интуиции. Крайне осторожную позицию занимает он и по вопросу о количественной, численной оценке логической вероятности. По его мнению, вероятностные высказывания только в редких случаях могут быть оценены

количественно и выражены точным числом. Правда, некоторые вероятностные высказывания могут быть выражены в сравнительных терминах «больше», «меньше» или «равно». Значительная же их часть не поддается ни количественной, ни сравнительной оценке.

Гораздо более смелую позицию по защите логической вероятности занимает другой британский ученый-геофизик Гарольд Джеффрис. В своей теории он рассматривает логическую вероятность как фундаментальное понятие, на которое должны опираться все остальные интерпретации вероятности. Он даже считает, что логическая вероятность допускает количественную оценку во всех тех случаях, в которых существует статистическая вероятность. Аксиоматическая система логической вероятности, построенная им, оказалась в целом удовлетворительной. Однако статистики подвергли его общую позицию критике за то, что он противопоставляет логическую вероятность другим интерпретациям, в частности статистической.

Более взвешенную позицию в споре со статистиками занимает Рудольф Карнап, который считает вполне обоснованным существование двух основных интерпретаций вероятности. Статистическая, или частотная, интерпретация изучает закономерности случайных массовых событий и поэтому истолковывает вероятность применительно к реальным случайным событиям.

В отличие от этого, логическая интерпретация анализирует исключительно отношения между высказываниями, отвлекаясь от обращения к эмпирическим фактам и событиям. В этом смысле, если задано вероятностное отношение между гипотезой  $H$  и её следствием  $E$ , то оно установлено с помощью не эмпирических методов исследования, а методов чисто логических и семантических. В связи с этим Карнап сравнивает логическую вероятность с *индуктивным* рассуждением. Если в дедуктивном умозаключении истинность посылок гарантирует истинность заключения, то в индуктивном рассуждении истинность посылок лишь с той или иной степенью вероятности подтверждает, подкрепляет, оправдывает или обосновывает это заключение.

Если рассматривать заключение обобщающей индукции как гипотезу, то логическую вероятность можно предствить как логическое отношение между гипотезой  $H$  и её следствием  $E$ . Это

отношение можно выразить формулой:  $p(H/E)=e$ , где  $p$  обозначает логическую вероятность,  $H$  – гипотезу,  $E$  – её следствие, а  $e$  – степень подтверждения гипотезы следствием. Важно, однако, подчеркнуть, что степень подтверждения гипотезы  $H$  следствием  $E$  устанавливается при этом не эмпирическими, а логическими методами.

Однако возможности применения логических и семантических методов вероятностной логики для решения конкретных проблем научного познания оказываются пока мало эффективными и они не выдерживают сравнения с современными статистическими методами.

### **Отличие правдоподобности от вероятности**

Термин «правдоподобие» происходит от слова «правда» и означает подобие правде или истине. Поэтому с ним связано меньшее число истолкований его смысла или значения. Этого нельзя сказать о вероятности, которая допускает множество различных значений, начиная от выражения неуверенности утверждения и кончая численной оценкой возможности появления случайного события. Но более серьезную тревогу вызывает отождествление вероятности с правдоподобностью, термином, который имеет более фиксированный и определенный смысл. Правдоподобность, как мы выяснили, имеет более тесную связь с понятием объективной истины, характеризуя меру ее соответствия действительности и тем самым степень приближения (или удаления) к объективной истине.

Понятие же вероятности допускает множество других интерпретаций: можно ведь говорить, с одной стороны, об объективном истолковании этого термина, когда речь идет о вероятности событий, в частности случайностей, с другой стороны, можно говорить о вероятности предположений, гипотез, теорий и т.п. субъективных форм познания. Чтобы раскрыть, в чем конкретно термин «вероятность» отличается от правдоподобности, рассмотрим качественное и количественное употребление этого термина в повседневном и научном языке. В естественном языке вероятность может означать неуверенность в на-

ступлении того или иного события, неопределенность какого-либо результата, оценку возможности осуществления некоторого действия или случайного события и т.д. Все такие действия, события, результаты и т.п. могут быть выражены лишь неточным, большей частью качественным образом, который исключает возможность перевода терминов на количественный язык исчислений. Однако, когда в XVII в. была предпринята успешная попытка оценки случайных событий в азартных играх на язык исчислений, а в XVIII в. построены первые удовлетворительные теории, количественное измерение вероятностей было усовершенствовано.

Поэтому для установления различия между вероятностью и правдоподобностью мы воспользуемся количественным языком и сравним конъюнкцию вероятностей двух высказываний о событиях с соответствующей конъюнкцией информационного содержания высказываний о двух событиях. Обозначив такое содержание событий символом  $Ct$ , а вероятность —  $P$ , получим два неравенства:

$$(1) Ct(a) \leq Ct(a \& b) \geq Ct(b)$$

$$(2) P(a) \geq P(a \& b) \leq P(b)$$

Первое неравенство показывает, что эмпирическое содержание информации конъюнкции двух высказываний  $a$  и  $b$  не меньше содержания информации отдельных высказываний  $a$  и  $b$ . Например, информация, заключающаяся в конъюнкции двух высказываний:

1)  $(a)$  «я пойду на лекцию» и 2)  $(b)$  «я выполню домашнее задание» содержит больше информации, чем каждая из отдельных высказываний.

Второе неравенство, напротив, указывает, что вероятность конъюнкции двух высказываний не больше вероятности отдельных высказываний. Во всяком случае, возможность осуществления двух действий меньше, чем одного.

Таким образом, взятые вместе, оба неравенства показывают, что с ростом содержания высказываний их вероятность уменьшается. Это как раз и означает, что чем содержательнее гипотеза или теория, тем меньше ее вероятность. Поскольку же наука стремится к более глубоким и содержательным гипоте-

зам и теориям, то тем невероятнее становится их достижение. Между тем широко распространено заблуждение, что целью науки является достижение наиболее вероятных гипотез и теорий, в то время как достижение такой цели приводит к наименее содержательному знанию, например, к получению всегда истинных тавтологий.

Отсюда можно сделать вывод, что целью науки является именно создание высокоинформативных, глубоких и содержательных гипотез и теорий, обладающих большой правдоподобностью, а поэтому низкой вероятностью их достижения. Иными словами, наука стремится к построению невероятных с точки зрения содержательности и ценности гипотез и теорий.

Между правдоподобностью и вероятностью существует, таким образом, обратное отношение: чем выше правдоподобие теории, тем ниже её вероятность, и наоборот, чем ниже вероятность теории, тем выше её правдоподобность. Поэтому при проверке гипотез и теорий заслуживают внимания и предпочтения те из них, которые обладают большей содержательной информацией.

Эти общие выводы о различии между правдоподобностью и вероятностью станут более ясными после того, когда мы рассмотрим в заключение те функции, которые осуществляют в научном познании правдоподобность и вероятность.

### **Методологическая роль понятий правдоподобности и вероятности**

Двумя основными и важнейшими функциями любой науки являются, как известно, *объяснение* и *предсказание* исследуемых явлений.

*Научное объяснение* ставит своей целью привести в соответствие с известными конечными фактами необходимые общие научные высказывания, а именно эмпирические обобщения, законы или теории. С логической точки зрения такое объяснение сводится к дедуктивному выводу высказываний о фактах или их индуктивных обобщениях из твердо установленных научных законов и теорий. Поэтому в логическом смысле про-

цесс объяснения представляет собой типично дедуктивный вывод, который отличается от стандартного дедуктивного умозаключением тем, что в нем в качестве посылки обязательно присутствует частное или единичное высказывание, относящееся к характеристике объясняемого факта. В науке их называют начальными или граничными условиями. В качестве же общей посылки фигурирует то, что мы раньше определили как содержание того знания, которое соответствует или приближается к истине, и назвали его правдоподобием. Мы выяснили также, что содержание конъюнкции двух или нескольких высказываний, например посылок, не меньше содержания любого отдельного высказывания или посылки. Такие уточнения дают нам возможность определить, какие объяснения являются более адекватными, т.е. лучше соответствующими действительности и, следовательно, более близкими к объективной истине.

С указанной точки зрения объяснение будет более адекватным действительности в той мере, в какой его посылки являются более правдоподобными, т.е. соответствующими объективной истине, или чем больше приближаются к этой истине. Такая ориентация на поиск правдоподобного объяснения определяет весь дальнейший его ход: постоянное, непрерывное приближение к объективной истине.

Понятие вероятности, также имеющее отношение к истине, характеризует *возможность* достижения достоверного знания. Несмотря на некоторое сходство между этими понятиями, связанное с тем, что они выражают два взаимосвязанных свойства объективной истины, они, тем не менее, явно отличаются друг от друга. Эти различия касаются как их содержания, так и функции, которую они осуществляют в научном познании. Если правдоподобность характеризует степень соответствия научной теории действительности и тем самым её близость к истине, то вероятность — меру её предсказательных возможностей. В логическом смысле связь и единство между этими понятиями выражается в использовании тех же самых законов и теорий для объяснения как известных явлений и событий, так и неизвестных, но предсказуемых. Последнее обстоятельство, конечно, значительно усложняет процесс исследования.

В заключение еще раз отметим, что правдоподобность и вероятность являются двумя различными, но взаимосвязанными и дополняющими друг друга аспектами фундаментального понятия объективной истины. Именно такая фундаментальная роль дает ей возможность выступать в качестве идеала, стандарта или регулятива, определяющего весь процесс познания в науке.

### Примечания

- <sup>1</sup> Рус. перевод : *Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия. М., 1998. С. 90–129.
- <sup>2</sup> *Поппер К.* Предположения и опровержения. М., 2004. С. 372.
- <sup>3</sup> Там же.
- <sup>4</sup> Правдоподобие – сходство с истиной // Толковый словарь русского языка /Под ред. Д.Н.Ушакова. Т. III. М., 1939. С. 691.
- <sup>5</sup> *Поппер К.* Истина, рациональность и рост научного знания // Предположения и опровержения. М., 2004. С. 406.

*И.А. Бескова*

### **Рифы логико-методологического анализа истинности\***

Суфии говорят: увеличь свои потребности, чтобы возросли твои возможности.

В этой сентенции речь, конечно же, не об эскалации примитивного потребительства. Имеется в виду нечто совсем иное. Являясь существом мира средних размерностей и привыкнув в своей повседневности к использованию собственных средних возможностей, человек приучается быть систематически ограниченным именно этой сферой жизненного опыта. В результате всё то, что находится за ее пределами, остается сначала просто невостребованным, а затем возникает устойчивое ощущение (постепенно перерастающее в стихийную убежденность), что за этой сферой ничего и нет.

К так видимому миру и к так понимаемому реальному оказываются адаптированы все когнитивные ресурсы: понятийный аппарат, язык, познавательные стратегии. В принципе это нормально: человек грамотно приспосабливается к тому окружению, в котором вынужден выживать и в котором он, как и любое другое существо, стремится процветать. Трудности начинаются тогда, когда подобного рода ресурсы, адекватные и эффективные там, где речь идет о «мире сред-

---

\* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ «Сложность человеческой телесности: структура и динамика» № 07-03-00196а.

них размерностей и средних возможностей», без особых раздумий экстраполируются на весь универсум существующего и возможного.

Почему это происходит, совершенно понятно: если привычка к повседневности обыденного трансформируется в убежденность, что и весь мир таков, то, условно говоря, «мезокосмические познавательные средства» самым естественным образом и без особых сомнений начинают восприниматься как универсальные, для любой сферы реальности и любого жизненного опыта пригодные. Однако даже по логике вещей так быть не должно: ньютоновская механика не может быть адекватной и эффективной там, где речь заходит о микромире. Для другого мира нужны другие ресурсы его освоения, потому что он имеет иные свойства и в нем определены и действуют иные закономерности.

Сферой опыта, требующей более тонкого анализа и других, более тонких и точных средств, мне видится сфера духовной, душевной и ментальной спонтанности, связанная с не-всеобщим в человеке. Это область творческих озарений, духовных достижений и практик, межличностных отношений и т.п. Иными словами, всего того, к чему неприменима «стрижка под одну гребенку», поскольку в этой сфере вероятность точного воспроизведения предыдущего стремится к нулю, а индивидуальные, личностные особенности приобретают большую значимость, чем моменты общечеловеческого в субъекте. Это сфера витальности, по отношению к которой попытка увидеть происходящее сквозь призму всеобщего не только не проясняет подлинной природы феноменов, но фактически искажает их сущность, условно говоря, выражая и истолковывая в терминах мира средних размерностей процессы микромира.

Я полагаю, что к этой сфере человеческого опыта мы должны подходить особенно аккуратно. И прежде всего, более строго отслеживать собственные базовые неявно принимаемые допущения о природе мира, которые, несмотря на их неосознаваемость, оказываются в самой основе представлений об истинном и о возможном, определяя то, что будет нами принято, а что отвергнуто. Необходимо внимательно исследовать подлинный статус тех фундаментальных гносеологических процедур, которые мы привыкли эффективно применять в рутинной по-

вседневности, если захотим экстраполировать их на наше осмысление сферы единичного, уникального, неповторимого. Ведь их автоматическое перенесение в зону не-всеобщего в человеческой витальности может полностью исказить наше видение подлинной природы духовных и ментальных процессов и отношений.

Такой анализ может открыть довольно необычные и противоречащие устойчивым представлениям (*сложившимся в ходе приспособления человека к процессам и размерностям мезокосма*) вещи. Может оказаться, что то, что мы привыкли без раздумий воспринимать как само собой разумеющееся, далеко не бесспорно. Например, когда мы обращаемся к обычной гносеологической процедуре оценки на истинность, в качестве критерия истинности утверждаемого мы привычно ссылаемся на его соответствие или несоответствие тому положению вещей, которое имеет место в действительности. И при этом не особенно задумываемся над тем, что объективная реальность только потому в наших умозаключениях и в нашей практике может выступать в роли такого мерила, что *стихийно и неосознанно* предполагается нами одной и той же, общей для всех. А если вдруг выяснится, что это не так? Если окажется, что то огрубление, то абстрагирование от неких важных ее аспектов, которое мы привычно допускаем при взаимодействии с миром средних размерностей и рутинных процессов, начинает играть искажающую роль там, где речь заходит о тонких моментах спонтанного, неповторимого, не-всеобщего?

Или еще один важный момент оперирования массивами знаний при оценке утверждаемого на истинность: сплошь и рядом мы ссылаемся на то, что утверждаемое истинно, потому что именно так и обстояло дело. Например, утверждение «Наполеон Бонапарт родился в 1769 году» истинно, потому что тогда он и родился. Кто усомнится в правомерности такой процедуры? И она оправданна до тех пор, пока речь идет о явлениях мезокосма, о реальности повседневного. А когда мы попытаемся экстраполировать этот критерий оценки на область спонтанности и неповторимости, так ли всё будет ясно с ним самим? Не окажется ли неожиданно для нас, что прошлого в том понимании, к которому мы привыкли и которое, не задумыва-

ьясь, используем в ссылках на причину истинности, в определенном смысле не существует, а значит, подобный аргумент небезоговорочен?

Например, если мы скажем: «Вчера я пережил опыт прямого усмотрения конечной реальности», правильно ли будет для установления истинности подобного утверждения сослаться на то положение вещей, которое имело место вчера, и просто проверить, соответствует ли утверждаемое происшедшему накануне? Ответ уже далеко не так однозначен, как с рождением Наполеона. И дело здесь не в индивидуальности внутреннего опыта, о чем можно подумать при поверхностном рассмотрении, а в том, что, если человек фиксирует подобного рода опыт как имеющий место, он (этот опыт) на самом деле не имеет места — такова его природа<sup>1</sup>.

Или еще пример. Что мы можем сказать об истинности или ложности следующего утверждения: «Ты — негодяй и обманщик, обещал любить вечно, а сейчас бросил и женишься на другой». Ответ не ясен. Понятно лишь, что простым сопоставлением утверждаемого с «действительностью» вопрос здесь не решить. И дело не в субъективности восприятия *вроде бы* одного и того же положения вещей разными людьми, а в том, что в сфере отношений (причем не обязательно в узком смысле — между двумя людьми, но и между школами, между традициями, между учениями) в определенных ситуациях *правы могут быть одновременно обе стороны*, хотя их видение реальности может не просто различаться, но быть противоположным.

Эти вопросы я предполагаю проанализировать на базе чисто логической аргументации. При этом неожиданно может оказаться, что некоторые из основополагающих утверждений духовных традиций, которые для обыденного ума звучат непривычно, непонятно, мистически, на самом деле абсолютно рациональны: просто они имеют приложение в сфере другого типа реальности (не повседневной практике рутинного опыта, а в зоне спонтанности духовных и ментальных внутриличностных процессов, а также в сфере отношений).

Хочу усиленно подчеркнуть: даже если удастся показать, что устоявшиеся представления далеко не бесспорны, это ни в коей мере не дискредитирует средства и методы привычной гносео-

логии. Как физика микромира не отменяет ньютоновской механики, так и механизмы оперирования знанием в сфере спонтанного и не-всеобщего не обесценивают общеметодологические, гносеологические процедуры привычной сферы средних размерностей и повторяющихся процессов (*до тех пор, пока они применяются по отношению именно к этой сфере*).

Поэтому всё то, что будет сформулировано в этой статье, не направлено на релятивизацию имеющейся системы знания. Я хочу лишь обозначить подводные камни привычно и без раздумий применяемых процедур и механизмов. Кроме того, последующее рассмотрение позволит наметить то направление мысли, которое обеспечит осторожное и грамотное вхождение в зону анализа спонтанности и не-всеобщности в сфере человеческого духа и мысли, лежащую в основе многих самых значимых сфер человеческой жизнедеятельности.

Итак, начнем с вопроса о статусе прошлого применительно к проблеме истинности<sup>2</sup>. И в частности, задумаемся над тем, насколько оправданна наша привычка воспринимать прошлое как своего рода мерило истинности утверждаемого.

Известный исследователь проблематики сновидений, влиятельный психотерапевт и квантовый физик (по первому базовому образованию) Арнольд Минделл пишет о том, что до акта интерпретации сновидение нелокально, размыто по пространству-времени. Акт же его интерпретации, иными словами, приписывания значения, привязывает его к определенной точке пространственно-временного континуума. Я считаю, то же самое мы делаем с отбираемым для хранения в памяти материалом: сам акт его выхватывания из потока происходящего свидетельствует о том, что *мы придаем* ему некое значение, причем большее, чем всему остальному.

Обратим внимание: «мы придаем ему большее значение». В данном утверждении никто не усомнится и не будет с ним спорить, т.к. обычно мы произносим и воспринимаем эту фразу с акцентом на «большее». А я предлагаю обратить внимание на аспект «мы придаем». И тогда не важно, большее или меньшее, важно, что элементу, моменту происходящего *придано значение*, и сделали это *мы*, наблюдатели. Иными словами, в результате нашего вмешательства происходящее (а точнее, его

аспект) *получило значение*. Соответственно, это говорит о том, что до нашего вмешательства оно этого *значения не имело*. Не в том смысле, что было не важным, или менее важным, а в том, что у него этого *измерения*, этого *параметра* существования *вообще не было*. То есть его модус существования отличался от наличного в нашей памяти по крайней мере тем, что вообще не имел такого параметра как «наличие значения».

Что же такое это *приданное значение*? Что делает с процессом придание происходящему значения? Что вообще такое «значение»?

В логике это особая семантическая область, в которой находятся заранее оговоренные объекты, которые по заранее оговоренному соглашению/правилам, ставятся в соответствие выражениям языка. До процедуры интерпретации (приписывания значения, увязывания некоторого символического выражения с определенным семантическим объектом) у символического выражения нет значения. Мы можем оперировать им как значком по определенным правилам (синтаксическим), но что *означает* сам этот значок, мы — до процедуры его интерпретации — сказать не можем: никакие объекты из области значений не поставлены ему в соответствие.

Среди прочего это указывает на то, что его значение — до момента интерпретации — может быть каким угодно. И в этом смысле, наверное, можно согласиться, что до акта интерпретации его значение не локализовано, размыто в пространстве-времени.

Что происходит после того, как интерпретация состоялась? Интерпретированное выражение имеет фиксированное значение, и в этом смысле можно сказать, что оно привязано к определенному пространству-времени, локализовано в нем. Актом приписывания значения выражению/знаку все остальные значения, которые были до этого потенциально возможными, мы отбросили.

Что значит «были потенциально возможными»? Обычно мы понимаем это как то, что они могли быть одними, другими, пятыми, десятыми, разными. А давайте сделаем акцент на другом аспекте: они *не были никакими*. До акта интерпретации они вообще не были. Значения не существовали до акта интерпретации. То есть фокус не в том, что, будучи «потенциально воз-

можными», значения могли быть разными, а в том, до акта интерпретации их (значений) у выражения, у знака, вообще не существовало. Следовательно, акт интерпретации рождает то, что до него вообще не существовало, а именно значение. То есть значение — это та характеристика, то измерение реальности, которое *рождается* в акте интерпретации, и до акта интерпретации его вообще не существует, *его нет в природе, нет в реальности*. Иными словами, акт приписывания значения чему-то в потоке происходящего означает — одновременно с увязыванием чего-то с чем-то (т.е. появления особого модуса, особого качества существования происходящего, которого прежде не было) и нечто совершенно новое: появление объектов области значений.

Здесь, конечно, неверно было бы думать, что объект области значений «рождается» в том смысле, что он обязательно ранее нигде не присутствовал. Он мог существовать, но в статусе «быть приписанным чему-то или кому-то в качестве значения» он возникает только в момент интерпретации. Для него это такое же новое качество, как и для интерпретируемого (означиваемого) выражения (знака/символа/аспекта происходящего). И в этом смысле *объекты области значения так же рождаются актом интерпретации, как и интерпретированное (с их помощью) выражение*.

То есть в акте интерпретации происходит три новых вещи: из потока происходящего вырывается какой-то момент, аспект; с ним производится определенная процедура, еще более изменяющая его статус (ему ставится в соответствие некий объект); и наконец, вообще «появляется на свет», рождается (в вышеуказанном смысле) область значений. Таким образом, актом приписывания значения создаются объекты, которых в данном статусе *в реальности до этого не существовало*. А поскольку в памяти хранятся именно такие интерпретированные содержания, то с полным основанием можно утверждать, что того, что мы называем прошлым, что считаем прошлым, чему приписываем реальность как когда-то бывшему, на самом деле никогда не было.

Итак, не существовавшим делает прошлое не то, что оно реально не представлено как реализующееся в данный момент, и не то, что оно лично окрашено и потому для всех разное, а *сам акт придания ему статуса происходящего, фиксирование его приписыванием ему значения*.

Что же получается: происходящее не происходит? А как же настоящее, его тоже нет? Нет. Нет *происходящего* настоящего, нет настоящего, которое происходит, реализуется, потому что сам акт квалификации происходящего как происходящего делает его не происходящим, как об этом и говорит буддийская традиция. Вспомним у Судзуки: «Когда вы осознаёте, что нечто происходит, этого больше не происходит». Звучит странно, но это так и есть. Потому что *для констатации того, что нечто происходит, нужна позиция наблюдателя по отношению к происходящему*. А как только человек занимает позицию наблюдателя по отношению к происходящему, он уже выпал из происходящего, отделил себя от него. И для него оно уже имеет иной статус, тот, о котором мы и говорили: означенного, интерпретированного. Иными словами, того, которого до акта интерпретации, а на самом деле до занимания человеком по отношению к происходящему позиции наблюдателя, вообще не было.

Итак, как абсолютно правильно указывается в духовных традициях, именно позиция наблюдателя делает происходящее не происходящим, именно вынесение себя за скобки, за рамки потока полностью изменяет статус реализующегося.

Есть и еще одна тонкость. Когда я отмечаю, что зафиксированное в памяти имеет статус «никогда не происходившего», «не бывшего», я не имею в виду, что эти содержания — обман, ложь, как будто кто-то специально исказил картину мира. Я хочу только обратить внимание на то, что в строгом смысле мы не можем утверждать, что хранящееся в памяти истинно, *даже если в регистрацию происходившего не было привнесено никаких преднамеренно искажающих изменений*, поскольку сам акт *приписывания происходящему статуса происходящего* полностью меняет параметры потока, природу происходящего, реально совершающегося.

Наше представление о происходящем может поверхностно-верно передавать видимую, чисто внешнюю сторону событий, и мы, по формальным основаниям, склонны будем признать его истинным. Однако сам акт выделения происходящего в модуль «происходящего» делает его не-происходящим, и поэтому итоговое заключение об истинности нашего представления об имевшем место (даже если на поверхностном уровне оно *похоже на истину*) будет не истинным. Вот почему на

практике оказываются возможными все те коллизии истинности, которые передаются привычными выражениями: «у каждого своя правда», «истина может быть частичной, неполной, истинностью в определенном смысле или в определенном отношении».

Надо отчетливо осознать: всё перечисленное — эпистемологические реалии нашей повседневности, с которыми человек вынужден считаться, соприкасаясь с различными «лика́ми», разными проявлениями истинности. Но сама возможность столкнуться с ними обусловлена глубинной, коренящейся в эпистемологическом феномене истины проблемой: *оценка на истинность привносит в происходящее акт означивания*, т.е. вынесения себя за рамки происходящего, *занимания позиции наблюдателя* по отношению к нему. А это, как мы видели, делает происходящее не происходящим. И значит, когда мы оцениваем нечто как истинное или ложное, *эпистемологические реалии механизма означивания* таковы, что мы *уже сделали* оцениваемое никогда не бывшим, никогда не существовавшим. И вот про такое *изначально, по самой логике вещей*, не бывшее, никогда не существовавшее мы говорим: «Да, оно истинно» (т.е. «Оно действительно имело место, и именно в том виде, как мы это зафиксировали»), или «Нет, оно ложно» (т.е. «В действительности все происходило иначе, чем утверждается»).

Если мы оценим на истинность уже сами эти суждения, то увидим, что одно из них<sup>3</sup>, если подходить к вопросу строго, с необходимостью (т.е. даже если не касаться реального содержания утверждаемого, просто по логике предлагаемого подхода) всегда ложно, а другое<sup>4</sup> истинно. Вот, в частности, почему верно то, что в буддийской и дзэнской традиции говорится о неадекватности вербальных характеристик сферы подлинной реальности: а именно, что для этих целей могут использоваться только отрицательные суждения, квалифицирующие *невозможность, нереальность, неверность* утверждаемого.

Иначе говоря, в условиях, когда в основе акта означивания (чем и является оценка на истинность) лежат все те моменты, о которых говорилось выше, в результате чего *изначально, до всех вопросов, связанных с определением правильности, правомерности данного конкретного утверждаемого*, происходящее оказывается не происходящим, единственно адекватными реальнос-

ти суждениями могут быть лишь отрицательные суждения, фиксирующие не наличие, а отсутствие оговариваемых в предикате свойств, качеств, характеристик. Остальные варианты обязательно будут нести в себе скрытое противоречие, ловушку, которая — при достаточно упорном ее разворачивании — приведет к парадоксу. И базовым основанием для такого положения вещей оказывается то, что *сам эпистемологический акт фиксации происходящего в статусе происходящего делает его не происходящим*. А значит, когда мы в дальнейшем его характеризуем, оцениваем, говорим о нем как об истинном, мы обязательно столкнемся с противоречием, которое, впрочем, может быть глубоко скрыто.

Данный вывод, конечно же, не означает моего стремления обесценить все истинностные суждения, используемые человеком в повседневной действительности. Речь идет о методологических аспектах рассмотрения проблемы истинности, становящихся значимыми тогда, когда мы подходим к границам человеческих познавательных потенций. Такими границами, на мой взгляд, являются вопросы, связанные с природой подлинной (альтернативной, конечной) реальности, с предельными возможностями человеческой психики, с границами познаваемого мира. То есть во всех случаях, когда огрубления, допускаемые в тонких эпистемологических процедурах, лежащих в основе означивания, оказываются принципиальными и ими становится невозможно пренебречь без ущерба для адекватности создаваемого массива знания. Если же мы игнорируем заложенную в самой основе процедуры оценки двусмысленность, скрытое в простых случаях (там, где дело касается повседневности, рутины, мира средних размерностей) выходит на передний план, превращаясь в угрожающую непротиворечивости научного здания проблему.

Еще один важный момент, связанный с пониманием природы истинности, это вопрос о том, что мы принимаем за мерилу истинности утверждаемого. В соответствии с одним из самых распространенных подходов, истина — это то, что соответствует действительному положению вещей. Иными словами, истинность или ложность устанавливается сопоставлением утверждаемого с тем, что имеет место в реальности. Но что

такое реальность, с положением вещей в которой мы привыкли сравнивать оцениваемое? Если реальность — одна, общая на всех, то понятно, что установленное в результате сопоставления с положением дел в ней действительно имеет характер всеобщего. Однако верно ли само это неявно подразумеваемое убеждение, что объективная реальность (именно объективная, а не субъективная) одна и та же, общая для всех?

Человек, отдыхающий тихим летним вечером в месте, где обитают летучие мыши, в какой-то момент может испытать странное чувство напряжения и тревоги, хотя, если он этих существ непосредственно не видит, то не будет даже иметь представления о том, почему оно возникло. Тем не менее чувство напряженности может быть настолько отчетливым, что заставит его начать оглядываться в поисках источника неприятных ощущений непонятной природы. Это значит, что на уровне сознания соответствующее воздействие не представлено (считается, что сигналы в ультразвуковом диапазоне человек не распознаёт), тем не менее бессознательно им зафиксированы некие компоненты причиняющего дискомфорт воздействия.

Или же классический эксперимент с засветкой ладони<sup>5</sup>. Проводились исследования, в которых испытуемым предлагалась ситуация, где на их ладонь сначала в течение 45 секунд воздействовали обычным светом (при этом сами они не видели этого), а затем следовал достаточно неприятный удар током. Они были информированы о том, что имеется некое слабое воздействие, и если его уловить, можно избежать удара. Так вот, оказалось, что испытуемые научались распознавать момент засветки. Иначе говоря, под угрозой удара током и при условии информированности о том, что его можно избежать, если проявить достаточное внимание, *самые обычные люди* оказались в состоянии ладонью воспринимать свет. На уровне сознания такое воздействие не было представлено (даже научившись избегать удара, люди не могли определить ни свои ощущения, ни свои мысли по поводу этих ощущений: они «просто» убирали ладонь после ее засветки и перед ударом током). На бессознательном же уровне они были способны зафиксировать это воздействие.

Таким образом, среди *в принципе доступных* восприятию человека воздействий есть такие, которые он способен на сознательном уровне отследить и зафиксировать, и такие, которые он в обычных условиях осознавать не способен. Тем не менее на бессознательном уровне многие из них распознаются и фиксируются, влияя и на его поведение, и на настроение, и на принимаемые им решения, и на общие оценки происходящего. Так вот, по моему убеждению, в основе общепринятого представления о наличии единой для всех объективной реальности лежит именно спектр воздействий, которые человек не просто воспринимает, но *способен осознать, что они имеют место*. Я же хочу расширить репертуар методологических средств анализа за счет введения понятия «**индивидуальной объективной реальности**», в которое предлагаю включить такие аспекты среды (внутренней и внешней), которые *вообще, в принципе*, воспринимаются человеком (*в том числе и на бессознательном уровне*). Тогда получается, что индивидуальные объективные реальности всех людей различны и существуют наряду с неким усредненным представлением о единой для всех, общей объективной реальности.

Почему же люди убеждены, что объективная реальность для всех одна и та же?

Параметры сознания у современных, в данный момент, в данной культуре живущих людей в значительной степени совпадают, поэтому *осознаваемая составляющая* индивидуальной объективной реальности каждого конкретного члена сообщества будет практически идентичной (или по крайней мере, весьма сходной). Так рождается стихийная убежденность в том, что объективная реальность на всех одна. На самом же деле лишь *осознаваемая ее составляющая* — да еще в той своей части, относительно которой человек может *сформулировать* свои впечатления, — практически одинакова для людей, принадлежащих к одной культуре. (В том числе и потому, что язык, задающий и категориальные возможности выражения впечатлений, и сами границы осознания таких впечатлений, является для них общим.)

Что же касается тех составляющих собственных восприятий, впечатлений, состояний человека, которые остаются за порогом его сознания (хотя, как в вышеприведенных приме-

рах, их источником послужили *не менее объективные аспекты реальности*, чем те, что лежали в основе осознаваемых впечатлений), то они, хотя и не войдут в осознаваемую им самим картину мира, но на подсознательном и бессознательном уровне будут зафиксированы его репрезентативными системами. А это значит, что *компоненты окружающего, лежавшие в основе соответствующих впечатлений*, хотя и не будут субъектом отслеживаться как реально существующие и воздействующие на него, тем не менее составят важную часть *его индивидуальной объективной реальности*. По объему даже большую, чем те, в собственном взаимодействии с которыми он отдает себе отчет. Выражена же для передачи другим (допустим, чтобы сопоставить свои впечатления с опытом других людей и убедиться, что они одни и те же, или, напротив, различаются) может быть еще меньшая часть *действительно воспринятого*. Потому что язык отстроен в соответствии с параметрами восприятия, *общими для всех* членов данной культуры, являющихся носителями сходного генетического материала.

Таким образом, нет оснований для того, чтобы говорить, что объективная реальность для всех одна и та же, не только потому, что мы не знаем, какова она для других, но и прежде всего потому, что мы *на уровне сознания не знаем*, какова она для *нас самих*. Мы знаем ее только в той части, восприятие аспектов которой зафиксировано нашим сознанием, но мы не знаем, какова она в той части, которая остается *вне* этого поля. (И уж тем более, *относительно этой ее части* не можем сообщить другим о том, что реальность, по нашему внутреннему ощущению, такова.)

Итак, индивидуальная объективная реальность — это действительно *объективная* реальность, которая существует вне и независимо от нас и дана нам в непосредственных ощущениях. Но она *индивидуальна*, т.к. ее параметры обусловлены параметрами восприятия данного конкретного индивида. В том числе генетическими, культурными, языковыми аспектами, а также всеми теми, которые задаются личностной историей его формирования и развития. И прежде всего телесностью. Потому что именно телесность самым существенным образом обуславливает параметры восприятия. По большому счету, телесность

живого существа *и есть* тот инструмент, за счет и посредством которого внешний мир обретает представленность во внутреннем, становится явленным. Реальность пчелы, реальность летучей мыши и реальность человека различаются, потому что разные инструменты восприятия и репрезентации (в форме различной телесности) обращены к ней. Как справедливо отмечает Тинберген, все животные — от низших на эволюционной лестнице до высших, — хотя и живут в одном мире, но «можно сказать, что они живут в разных мирах, т.к. каждое животное лучше воспринимает ту часть окружения, которая помогает ему процветать... Мир выглядит для нас таким, каким позволяют увидеть его наши органы чувств».<sup>6</sup> Так, летучая мышь, в отличие от человека, способна воспринимать в ультразвуковом диапазоне, а пчела видит в инфракрасном спектре. Реальности пчелы, человека и летучей мыши будут различаться. Но это отличие по родовидовым параметрам телесности.

Однако существуют отличия в телесности, присущие разным индивидам в рамках единого рода<sup>7</sup>. И они — наряду с другими факторами (личностная история формирования и развития человека, культурная среда, к которой он принадлежит, его генетическая специфичность) — обусловят особенности в функционировании органов чувств человека, его репрезентативных систем и когнитивного аппарата. Это, в свою очередь, определит, какие из воздействий среды а) могут быть им восприняты и б) что из воспринятого может быть им осознано.

Итак, характеристики каждой отдельно взятой индивидуальной объективной реальности будут задаваться следующими параметрами: 1) тем, что доступно восприятию человека как вида; 2) тем, что доступно восприятию конкретного индивида; 3) и теми индивидуальными особенностями, которые определяют, *что именно* из объективно воздействовавшего может быть данным субъектом *осознано, как воздействовавшее* на него.

Таким образом, среди специфических параметров индивидуальной объективной реальности конкретного человека будут составляющие, которые а) *в принципе* открыты к взаимодействию с ним: его *телесность*, специфика организации и функционирования органов восприятия *допускает* получение им впечатлений от взаимодействия с этими пластами реальности; и

б) те, получение впечатлений от взаимодействия с которыми может быть *осознано* им. Совершенно очевидно, что массивы а) и б) не совпадают. Относительно компоненты, условно говоря, <а) минус б) > человек *не будет иметь осознаваемого им самим впечатления*. Тем не менее такая составляющая в его внутренней картине мира будет представлена, и объективно она будет использоваться в процессе принятия решений, осуществления выводов, навешивания оценок (*в том числе, касающихся истинности или ложности утверждаемого*).

Иными словами, наше ощущение, даже внутреннее интуитивное убеждение, что дело обстоит так-то и так-то — не доказывает и *не может* доказывать, что именно так оно и обстоит. Потому что по самой логике процесса наше заблуждение относительно подлинной природы процесса *включено в сам механизм формирования представления о природе процесса*, что обусловлено наличием осознаваемой и не осознаваемой составляющей в восприятии и мышлении человека.

Итак, из имеющего свою логику, хотя и неверного, представления о наличии единой, общей для всех, объективной реальности, в которой все мы живем и действуем, будет вытекать убеждение, что истинное для одного (действительно имеющее место в его мире) *должно быть* истинным и для другого. Новая же постановка проблемы такова: если есть такая вещь, как индивидуальная объективная реальность, то истинное для одного (действительно имеющее место в мире данного конкретного субъекта) может быть не истинным для другого (*действительно* не иметь места в индивидуальной объективной реальности другого). И при этом без того, чтобы один из них был прав, а другой не прав (и тогда можно просто выяснить, кто прав, а другого переубедить или принудить изменить позицию).

Если мы допускаем существование индивидуальных объективных реальностей, в определенных ситуациях *правы могут быть оба*, хотя их утверждения могут не просто не совпадать, но противоречить друг другу. Это связано с тем, что совершенно справедливо и оправданно утверждаемое одним как истинное (вследствие очевидной для него представленности такого положения вещей в *его* мире) может быть ложным для другого

(вследствие того, что соответствующее положение вещей *действительно* не представлено или противоположным образом представлено в *его* реальности). И тогда получается, что в подобной ситуации нет однозначного решения: «просто проверить», каково положение вещей *на самом деле*, и по результату проверки вынести вердикт: «Это утверждение истинно, потому что так обстоит дело в действительности, а это ложно». Потому что никакого «на самом деле» (которым мы привыкли оперировать в мире повседневного) применительно к тонким моментам проблемы истины вообще не существует.

Попробую проиллюстрировать этот вывод.

Существует неопределенность в вопросе о том, нуждаются ли следующие по Пути в том, чтобы совершенствовать свои возможности и свое понимание, или, изначально обладая совершенной природой будды, они должны всего лишь не замутнять ее? В китайской традиции велись нешуточные споры по этому поводу, более того, можно упомянуть наиболее ярких представителей противоборствующих традиций, осыпавших друг друга упреками. Так, наставник Банкэй, идеолог пути «молчаливого озарения», считал, что человек изначально совершенен и ему нет нужды прилагать какие-то усилия для того, чтобы реализовалась его подлинная природа. Всё, что требуется для достижения состояния буддовости — просто ничего не предпринимать, поскольку по своей изначальной природе все мы уже Будды (это действительно одно из основных положений верования, которое противниками не оспаривается). Поэтому если ее не замутнять последующими наслоениями, то она и проявится во всей своей чистоте и первозданности. И его приверженцы действительно не прилагали никаких усилий, а просто сидели и медитировали с утра до вечера.

Противоположного воззрения придерживались многие учителя, но наиболее рельефно соответствующая позиция представлена в духовной автобиографии дзэнского наставника Хакуина, которого призыв к бездействию и пассивности ужасно возмущал. Он получил широкую известность как непримиримый борец с таким пониманием дзэн.

Приведу выдержки из его полемики с приверженцами пути «молчаливого озарения».

«О монахи! О наставники! Не можете же вы все, все до единого стать ворами! “Ворами”, то есть теми последователями дзэн “молчаливого озарения”, воровством которых ныне наводнена вся страна... Такие наставники приносят в миру огромное количество зла, чернота которого превосходит тьму пяти великих прегрешений... Вы должны знать, что существуют пятьдесят две ступени, которые проходит каждый бодхисаттва, прежде чем становится Буддой. Первая из них — это зарождение сознания и веры, а последняя — достижение высочайшего просветления. Одни достигают просветления постепенно, к другим оно приходит внезапно. Некоторые достигают полного просветления, а некоторые лишь частичного. Если вы не заблуждаетесь в том, что ваша таковость “простых чаш” может “быть как она есть”, тогда ошибочными были все эти древние рассуждения о ступенях бодхисаттвы. Если же знание о ступенях, пришедшее нам из прошлого, истинно, тогда вы, которые остаетесь такими, какие есть, подобно “простым чашам”, совершенно заблуждаетесь»<sup>8</sup>.

Как видим, наставник Хакуин в обоснование своей позиции приводит даже чисто логические аргументы. Это, казалось бы, должно убедить оппонентов в его правоте, однако же не убеждает. В той же мере не удается преуспеть в диспуте и сторонникам дзэн «молчаливого озарения».

Если исходить из предположения, что спорящие были людьми нормальными, это наводит на размышления. Ведь нормальный человек склонен признать свою неправоту, если получает убедительное доказательство противного утверждаемому. Значит, природа приводившихся аргументов такова, что они представляются бесспорными лишь для приверженцев собственной традиции, но не для оппонентов.

О чем это свидетельствует?

На мой взгляд, о том, что правы обе стороны. А именно, что реальность и такова, какой она видится представителям одной школы, и такова, какой она видится представителям другой. Просто индивидуальные объективные реальности приверженцев одного направления по определенным базовым параметрам кардинально отличаются от индивидуальных объективных реальностей приверженцев другого направления,

вследствие чего *непосредственный личностный опыт* этих людей принципиально различается. И тогда действительно самоочевидное, буквально данное в собственном непосредственном переживании, *и в силу того бесспорно истинное* как для тебя, так и для того, чья индивидуальная объективная реальность по данным параметрам сходна с твоей, *будет необудительным и ложным* для того, параметры индивидуальной объективной реальности которого в этих моментах иные.

Вообще я считаю, что когда, несмотря на профессионализм, вменяемость и искреннее желание оппонентов отыскать истину, противоборствующим сторонам долгое время не удастся ни в чем убедить друг друга, это говорит о том, что мы столкнулись с положением вещей, где особенно большую роль играет информация, фиксируемая людьми неосознаваемо. То есть принципиально значимыми при оценке такой ситуации оказываются сигналы и воздействия, которые хотя объективно имеют место и системами восприятия фиксируются, но возможности осознания фиксированной подобным образом информации у человека очень ограничены и кроме того, сильно варьируются от субъекта к субъекту.

В заключение еще раз хочу подчеркнуть: своим анализом «рифов» методологии истинности я не пытаюсь релятивизировать систему знания, обесценивая практику установления истинности утверждаемого путем его сопоставления с действительным (наличным) или имевшим место в прошлом положением вещей. Ведь если мы отбросим этот механизм как средство выявления истинности, то окажемся в сложной, даже безвыходной ситуации: что считать истинным, если истина у каждого своя, а сама апелляция к действительному положению вещей (прошлому или нынешнему) привносит в механизм оценки внутреннее противоречие? Я просто обращаю внимание на то, что к аргументу «так обстоит дело в действительности и потому утверждаемое истинно» надо подходить без фанатизма. В некоторых случаях он работает. В частности, если имеющееся положение вещей, с которым соотносится оцениваемое на истинность, принадлежит к сфере общечеловеческого в тех индивидуальных объективных реальностях, которые у каждого своя. Но в некоторых случаях это может быть и не так, если в

основе аргумента «То, что я говорю, истинно, потому что таково положение дел в действительности», оказываются те сферы индивидуальной реальности, которые в большей мере характеризуют уникальное в человеке и которые в значительной степени увязаны с неосознаваемо фиксируемой информацией.

Проведенным анализом я хотела показать, что в проблеме истинности есть вопросы, относящиеся к реконструкции и прояснению определенных базовых неявных установок, лежащих в самой основе процедур восприятия и репрезентации человеком мира. Они обычно не только в явной форме не формулируются и не обсуждаются, но даже и не осознаются людьми. Тем не менее их можно назвать системообразующими. И в тех случаях, когда объектом рассмотрения становятся не какие-то практические вопросы из мира средних размерностей и привычных, рутинных процедур, эти неявно лежащие в основе формируемой картины мира установки могут оказаться чрезвычайно значимыми. Так же их значение невозможно переоценить там, где речь заходит о логико-методологических или эпистемологических аспектах, связанных с прояснением границ, предельных возможностей исследования феноменов.

### Примечания

- <sup>1</sup> Как писал Д.Т.Судзуки, человек только тогда глубинно взаимодействует с миром, когда не осознаёт этого взаимодействия. До тех пор, пока остается хоть малейшее место для осознания того, что с тобой происходит, этого с тобой не происходит. См.: Судзуки Д. Т. Мистицизм христианский и буддистский. Киев, 1996. С. 43–44.
- <sup>2</sup> В данной статье тема прошлого интересует меня только в плане выявления валидности аргументов типа: «Данное утверждение истинно, потому что именно так и обстояло дело в действительности», если они применяются при оценке контекстов, в которых речь идет не о повседневности мира средних размерностей, а о той самой зоне спонтанности и не-всеобщности человеческого опыта, о которой говорилось выше. От остальных аспектов, связанных с темой прошлого (в частности) и проблемой времени (в целом) я буду абстрагироваться.
- <sup>3</sup> Говорящее об истинности утверждаемого.
- <sup>4</sup> Констатирующее ложность утверждаемого.
- <sup>5</sup> Гиппенрейтер Ю.Б. Введение в общую психологию. М., 1997. С. 173.

<sup>6</sup> *Тинберген Н.* Поведение животных. М., 1985. С. 40.

<sup>7</sup> На мой взгляд, вообще телесность можно рассматривать как ту интегральную характеристику не только родовидовой, но и индивидуальной специфичности человека, которая обуславливает единичное, уникальное, неповторимое а) в восприятии им воздействий среды (в том числе и неосознанных) и б) в возможностях осознания им диапазона таких воздействий.

<sup>8</sup> Дикий плющ. Духовная биография дзэнского наставника Хакуина. СПб., 2001. См. с. 81–83 и 171–172.

### **Применимо ли понятие истины в мифологии?\***

Можно ли ставить вопрос об истине по отношению к мифам? Казалось бы, нет. Ведь по широко распространенному мнению миф — это вымысел, он говорит о нереальном. И это отражается в таких высказываниях, как, например, «полученные сведения оказались мифом», «это чистейший миф», «мифическое богатство» и т.п. Но так ли в действительности обстоит дело с мифами? Действительно ли они информативно пусты, ни о чем не повествуют, и поэтому по отношению к ним нет смысла применять категорию «истина»? Ведь об истинности чего-либо мы говорим тогда, когда нечто содержит в себе информацию о чем-то другом. И если эта информация сообщает нам что-то об этом другом, то мы считаем, что она истинна. Вот именно с такой точки зрения на истину мы попробуем посмотреть на мифы и выяснить, есть ли в них подобная информация. Для этого нам нужно проанализировать, как формируется содержание мифов и мифических образов, из каких компонентов оно состоит и находятся ли эти компоненты в отношении информативности к чему-то внешнему для них. Другими словами, можно ли говорить о наличии у мифических образов каких-то референтов? Сообщают

---

\* Исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект «Эпистемологический анализ ведийской мифологии», № 07-03-00040а.

ли мифы что-либо о последних? Можно ли установить между ними, например, отношение соответствия, которым во многих случаях характеризуется истинность тех или иных концептуальных структур? Ответы на подобные вопросы позволят определить ценность и значимость мифов не только для их творцов, но и для современного социума. Мы постараемся показать, каким образом содержание мифов обрело когнитивную значимость как для архаичных людей, так и для нас, их далеких потомков.

Начнем наш анализ с исследования одного конкретного мифа, в котором воплотились все наиболее существенные черты этого вида продуктов мыслительной деятельности древних людей. Это миф из ведийской мифологии, посвященный богам-близнецам Ашвинам.

**Кто они, боги Ашвины?** В пантеоне богов древних ариев, красочно описанном в собрании культовых гимнов Ригведе, Ашвины занимают важное место. Это видно уже из того, что им посвящено 56 гимнов, т.е. в этом отношении они уступают только главным богам этого пантеона – Индре, Агни и Соме. Ашвины обитают на небе, являясь одними из его повелителей.

**Место и роль Ашвинов в жизни ариев.** На своей быстроходной колеснице, запряженной сверкающими конями, Ашвины каждый день проезжают по небу через воздушное пространство, везя людям счастье, питание, жертвенную усладу, самые яркие дары, истинные молитвы (V.62.2–5). Их главное достоинство – они по первому зову бросаются спасать людей, попавших в беду, являются «божественными целителями», излечивающими больных и немощных (VIII.18.8.) Они также выручают людей, пострадавших от несчастных случаев. Кроме того, Ашвины – дарители материальных благ и процветания. В гимнах 112, 116, 117 первой мандалы (книги) Ригведы перечисляется большое количество чудесных, героических деяний, которые совершили Ашвины, помогая людям, спасая их. Ашвины являются также божествами плодородия, способствующими рождению животных и растений. А если так, то арии именно к ним обращаются с просьбой о своем благополучии. Когда же арийские племена переселились в Индию и занялись земледелием, то Ашвины стали помощниками и в этом деле.

Начав войну за завоевание индийских земель, арии и в этом случае обращались за помощью к Ашвинам. Поскольку эти боги отличались своей способностью быстро перемещаться в пространстве, мчась по воздуху на своей стремительной, как мысль, колеснице, то они как раз лучше всего подходили для того, чтобы в любую минуту оказаться рядом и помочь во время сражений.

Если характеризовать в целом роль Ашвинов в жизни ариев, то она сводится к совокупности деяний, помогающих ариям решать свои многочисленные житейские проблемы, т.е. касается повседневного бытия, ежедневных трудностей и забот. Поэтому Ашвинов можно назвать божествами каждодневной жизни, начиная от рождения человека и кончая его смертью. В любую минуту жизни, сталкиваясь со всевозможными нуждами, арии обращались к Ашвинам, уверенные в быстрой поддержке и помощи с их стороны. Это были боги-целители, спасители, защитники, помощники в создании благополучной жизни. Все охватываемые этими функциями Ашвинов стороны жизни ариев были довольно важными, поэтому данные боги занимали видное место в сонме всех богов. Автор стиха VII.73.1 даже называет их первыми среди них.

**История богов Ашвинов.** Согласно Ригведе, это древние боги, «испокон веку рожденные» (VII.73.1). Еще в прежние времена, говорится в другом гимне, риши призывали их на помощь, и по заботам об ариях те были впереди других богов (VIII.8.5,6).

В ведах Ашвины связаны с периодом развитого скотоводства и коневодства у ариев. В это время арии уже интенсивно использовали колесницы. Все это отразилось в имени этих богов. Слово «Ашвины» буквально означает «рожденные от коня», «обладающие конями», «конники»<sup>1</sup>.

Но у этих богов есть и другое имя — Насатьи. Одни исследователи считают, что это имя буквально означает «носатые», что указывает на их лошадиный облик<sup>2</sup>. Такая точка зрения восходит к народной этимологической традиции, которая выделяет в этом эпитете элемент «nasa» (нос), что отражает мотив рождения этих персонажей из носа кобылицы. Но этот мотив указывает на божественное происхождение Ашвинов. Дело в том, что кобылицей была не кто иная, как дочь одного из главных богов Тваштара, принявшая этот облик в момент бегства от своего супруга бога Вивасвата.

Согласно другому мнению, это имя означает «исцеляющий», «освобождающий»<sup>3</sup>. Такая точка зрения больше соответствует основным функциям этих богов — быть целителями, спасителями. И это имя более древнее, чем имя «Ашвины». Первоначально даже только один из них назывался Насатьей, а другого называли Дасрой. В одном из древних документов, найденном на Ближнем Востоке на территории древнего государства Митанни, относящемся к XIV в. до н.э., засвидетельствовано именно это имя — Насатья. Притом оно упоминается наряду с такими главными богами индоиранцев, как Индра, Варуна, Митра. Это говорит о большом весе Насатьи в ранневедийском пантеоне божеств<sup>4</sup>. Позднее за этими богами закрепляется имя «Ашвины». Оно становится основным и уже полностью преобладает в ведах. Постепенно эти божества наделяются и другими функциями.

Из анализа этимологии данных богов уже можно выявить некоторые черты их прототипа, реального референта, т.е. начать отвечать на вопрос: какое же явление природы они персонафицируют? Эти черты такие:

*связь с конями говорит о том, что это явление способно быстро перемещаться в пространстве (1);*

*оно обладает исцеляющими свойствами, освобождает от недугов (2).*

Имя одного из Ашвинов — Дасра — на ведийском языке также означает «сверкающий, яркий»<sup>5</sup>. Следовательно, можно предположить, что этот признак имеется как у самих Насатьев, так и у олицетворяемого ими какого-то природного явления, т.е. можно говорить еще об одном свойстве:

*оно является сверкающим (3).*

Важно обратить внимание на то, что и мать и отец — это утренние явления. Мать отождествляется с богиней утренней зари Ушас или с солярной девой Сурьей. Отец же олицетворяет восходящее солнце. Это позволяет предположить, что и

*Насатьи также представляют собой какое-то утреннее явление (4).*

Читатель уже, вероятно, заметил, что я исхожу из определенной закономерности, характерной для соотношения божеств и их реальных референтов. Божества, как правило, имеют в своем внешнем облике некоторые черты, которые сходны с черта-

ми олицетворяемых ими природных явлений. Это сходство и позволяет с достаточной степенью определенности установить в самом начале процесса истолкования образа богов их действительные прототипы.

Продолжая исследовать происхождение Ашвинов, мы обнаруживаем, что они, согласно Ригведе, имели помимо Вивасвата и Саранью еще и других родителей. Это обстоятельство не усложняет нам работу, а, напротив, дает возможность определить еще некоторые черты прототипа Ашвинов. Авторы мифов об этих богах именно потому и наделили их множеством родителей, что это давало возможность объяснить наличие у прототипа большого количества разных свойств, которые нельзя было вывести из внешнего вида какого-либо одного божества и соответствующего ему какого-то природного явления. Здесь мы сталкиваемся с одним из широко используемых мифотворцами приемов — многовариантным решением одной и той же проблемы. И это делалось несмотря на то, что разные решения противоречили друг другу. Но этим противоречием пренебрегали ради получения возможности объяснить наличие множества разных свойств у прототипов богов. Каждая мифема считалась истинной, если она объясняла хотя бы что-то в прототипе, и от нее не требовалось согласие с другими мифемами, относящимися к тому же мифическому образу как целому. Частичное соответствие отдельных элементов этого образа ставилось выше их полной когерентности внутри этого образа.

Возвращаясь к вопросу о происхождении Ашвинов, мы находим, что сначала один из них считался сыном Неба (I.181.4), а затем таковыми («отпрысками Неба») называются оба (I.184.1). В стихе I.117.11 их называют внуками Неба. Связь Ашвинов с Небом подсказывает еще одну черту этих богов:

*они возникли в небесной вышине (5).*

В одном из гимнов говорится совершенно иное о том, кто является матерью Ашвинов. Это небесная река Синдху. В этом случае вполне определенно идет речь о связи Ашвинов с водой. Поэтому можно констатировать еще одну черту референта этих богов:

*этот референт имеет отношение к воде (6).*

О связи Ашвинов с водой говорится и в других стихах, причем речь уже идет не только о небесных водах, но и о морской воде:

... У вас двоих колесница, о удивительные,  
С общей упряжью, бессмертная,  
Едет по морю, о Ашвины! (I. 30.18)

**Внешний облик Ашвинов и их путь по небу.** Как сами эти боги, так и все связанные с ними предметы и явления описываются яркими, жизнерадостными красками. Ашвины — прекрасные юноши в венках из лотоса (X.184.3), «быстрорукие повелители красоты, многорадостные», «богатые чудесами», следующие «сверкающим путем» (I.3.1–3). Из этого описания можно вывести такие признаки олицетворяемого этими богами явления:

*оно красиво, вызывает радостное чувство, возникает быстро, похоже на чудо, сверкает (7).*

Не менее красочно описана колесница Ашвинов:

(Та) ваша колесница с тремя сиденьями,  
С золотыми поводьями, о Ашвины,  
Которая объезжает вокруг неба и земли, знаменитая,  
На ней приезжайте, о Насатьи! (VIII.22.5)

Золотые у вас поручни,  
Оглобли, ось золотая,  
Оба колеса золотые. (VIII.5.29)

Колес у нее, как и сидений, три. Они предназначены для Ашвинов и их жены Сурьи. В других вариантах мифа говорится, что на третьем сиденье сидит богиня утренней зари Ушас. Щедро наделили ведийские поэты колесницу тягловой силой. Это то кони, то орлы, то осел, то дельфины. Это свидетельствует о восторженной любви, которую испытывали арии к Ашвинам. Все эти признаки еще раз говорят о какой-то необычайной красочности прототипа этих богов, причем этот прототип всем хорошо известен и чем-то прославился. А то, что колесница объезжает вокруг Неба и Земли, намекает на способность этого прототипа появляться повсюду. Так что можно дополнить ранее выявленные черты этого прототипа следующей:

*он повседневен, встречается везде, чем-то полезен (8).*

Еще несколько признаков референта можно выявить, если проанализировать путь, по которому Ашвины движутся в течение дня. Они начинают его на небе рано утром.

На основе приведенных строк можно воссоздать такой признак референта Ашвинов:

*он появляется с рассветом, притом раньше зари (9).*

Путь, по которому Ашвины продолжают начатое движение, не прямой. Во-первых, он «отлог» (I.118.3), проходит по небу от берега до берега (I.46.11) и идет под уклон (I.119.3). При этом Ашвины объезжают Солнце (I.112.13). Во-вторых, их путь идет по кругу. Они совершают «круговой объезд» (VI.63.2), легко катится их «ездящая кругами» колесница (X.39.1).

Из этих описаний видно, что траектория движения Ашвинов похожа на траекторию движения солнца. На восходе они поднимаются на небо, плавно объезжают по кругу солнце и на закате спускаются по небосводу вниз, пройдя, таким образом, от одного края (берега) неба до противоположного, т.е. от утренней зари до вечерней. Такая особенность пути Ашвинов позволяет приписать их референту следующий признак:

*это явление раннего утра и позднего вечера, перемещается от восхода до заката по небу, т.е. характеризуется парностью (10).*

Ашвинам присуще еще одно важное свойство. Они были «знающими урочный час» (VIII.5. 9), регулярно появлялись утром до зари и вечером (I.34.3,10). Регулярность — одна из тех существенных закономерностей природы, которую издавна подметили древние люди и которую они особенно ценили, поскольку она помогала им упорядочивать свою деятельность. Они видели ее прежде всего в движении солнца, звезд и планет и воспринимали как закон. Если они обнаруживали ее в других явлениях, то оценивали таким же образом и считали, что эти явления добавляют закономерности главному для них закону движения небесных тел. Из-за этого ведийские мудрецы называли Ашвинов «двумя воплощениями закона» (I.180.3), «умножающими закон» (I.47.1). Эта характеристика Ашвинов позволяет нам дополнить набор признаков их референта такой чертой:

*данное явление появляется с определенной регулярностью (11).*

**Дар Ашвинов.** Главной чертой этих богов, которую особенно выделяют авторы РВ, является то, что они приносят людям весьма полезный для них дар. Что представляет собой этот дар? В этом суть загадки образа данных богов. В ней скрывается действительный референт этих мифических персонажей. Загадочным он является потому, что прямо в гимнах он, можно сказать, не называется и представлен в них в основном иносказательно — метафорами, аналогиями, сравнениями, ассоциативными обра-

зами и т.д. В раскрытии подлинного предметного значения этого по существу поэтического образа и заключается действительная цель разгадки реального денотата этих богов.

Этот денотат характеризуется прежде всего самыми высокими ценностными понятиями материального плана. Он называется благом (I.46.13), добром, богатством (I.47.3,9; VII.71.2), сокровищем (I.46.2), чудесными силами (V.73.2), поразительной пищей (VII.74.2). В других гимнах дар Ашвинов наделяется более конкретным обликом. Это или мед, каким сочатся ободья колесницы Ашвинов (I.139.3), брызжут им (I.180.1), или напитки из меда (I.181.6), или сладкие напитки (I.117.6). Слово «мед» используется авторами Ригведы в качестве метафоры воды. Следовательно, тот дар, который везут с собой Ашвины, это вода.

Сделанный анализ позволяет определить еще один важный признак референта Ашвинов:

*он представляет собой воду, падающую на землю сверху* (12).

И, наконец, назовем самый очевидный признак прототипа, вытекающий из близнечного характера этих богов:

*референт представляет собой парное явление* (13).

**Референт, или прототип Ашвинов.** Итак, мы выявили большое количество признаков этого референта, которые позволяют определить его вполне однозначно. К выявленному референту «вода» прибавим другие, обнаруженные нами признаки и, прежде всего, регулярность, повседневность, парность, появление ранним утром и поздним вечером. Но такие свойства есть у росы. Следовательно, она — утренняя и вечерняя — референт богов-Ашвинов. А если к этим признакам прибавить еще и красочное описание этого референта (оно красиво, ярко, сверкает на утренней заре, похоже на чудо, вызывает восхищение), то сомнения относительно правильности такого предположения исчезают.

Здесь уместно привести описание утренней зари с выпадением росы из греческой мифологии: «Все ближе утро. Богиня Луна уже давно спустилась с небосклона. Чуть посветлел восток. Ярко загорелся на востоке предвестник зари Эос — Форос — утренняя звезда. Подул легкий ветерок. Все ярче разгорается восток. Вот открыла розоперстая богиня Заря-Эос ворота, из которых скоро выедет лучезарный бог Солнце-Гелиос. В ярко-шафранной одежде, на розовых крыльях взлетает богиня Заря

на просветлевшее небо, залитое розовым светом. Льет богиня из золотого сосуда на землю росу, и роса осыпает траву и цветы сверкающими, как алмазы, каплями. Благоухает все на земле, всюду курятся ароматы. Проснувшаяся земля радостно приветствует бога Солнца-Гелиоса»<sup>6</sup>.

Это картина полностью совпадает с картиной росного утра, неоднократно описанной в Ригведе. Отличие в том, что арийские поэты называют росу метафорически, а эллины — ее собственным именем. Но это как раз и помогает нам идентифицировать объект, представленный в РВ метафорами.

После нахождения действительного референта Ашвинов мы можем легко истолковать следующую фразу из РВ:

...о легко призываемые, следующие сверкающим путем Ашвины... (VIII.22.1)

и другое, аналогичное выражение:

К нам со всеми поддержками  
Приезжайте вы, о Ашвины,  
Чудесные, оставляющие золотой след! (VIII.8.1)

Относительно первой фразы Т.Я.Елизаренкова пишет: «Не вполне ясный эпитет Ашвинов, вызвавший много толкований»<sup>7</sup>. Но если референтом Ашвинов считать росу, то можно вполне отчетливо представить себе картину утренней росы, сверкающей, золотящейся под лучами восходящего солнца. И тогда становится ясным предметное значение этих метафорических выражений.

**Значение росы для ариев.** Но почему вдруг роса, такое, казалось бы, незначительное природное явление, стало прототипом для одних из самых главных богов ведийского пантеона? Видимо, в глазах ариев она была чем-то более значимым по сравнению с нашими представлениями о ней. Ведь неслучайно в ведийской лексике она обозначалась одним словом «*gasa*» наряду с такими феноменами, как сок и эликсир бессмертия, которые, согласно представлениям ариев, обладают большой питательной силой. А в имени Насатья, которое, по мнению Баттарджи, означает «безобманый», отразилась вера ариев в надежность обещаний этого бога о помощи. И что же в конце концов лежало в основе почитания Ашвинов наравне с такими главными богами, как Индра, Тваштар, Митра, Варуна, Агни?

Это будет понятно из некоторых просьб, обращенных арийскими жрецами к Ашвинам.

По трем далям, о Насатъи-колесничие,  
Приезжайте, как дыхание-ветер – на пастбище! (I.34.7)

Трижды, о Ашвины, с реками – семью матерями (приезжайте)! (I.34.8)  
Жиром окропите (нам) пастбище! (VII.5.6)

Становится ясно, что референт Ашвинов – роса – имела большое значение для ариев-скотоводов как ороситель трав, которыми питались домашние животные. Благодаря Ашвинам травы росли буйными, так что скоту, и прежде всего коровам, хватало корма, и те давали много молока.

Вы вложили молоко в корову,  
Вареное – в сырую, древнее (богатство) коровы,  
Которое вам, о два воплощения закона (?), в деревянном сосуде,  
Подносит жертвователь, (и оно –) словно сверкающая птица (солнца) (I.180.3).

Сделайте наших коров набухшими (от молока), скакунов – резвыми! (I.118.2)

Хорошая трава является щедрым медоносом. И это ее достоинство жрецы ставят в заслугу Ашвинам. Это они приносят мед, «приятный пчелам». Приписывая Ашвинам большую роль в обеспечении питанием, арии вследствие этого считали их божеествами изобилия, плодородия и восторженно воспевали их за это:

Сея зерно, о Ашвины, вспахивая на волке,  
Доя для человека подкрепляющий напиток, о удивительные,  
Сдувая дасью с помощью бакуры,  
Вы создали широкий свет для ария (I.117.21).

Связывание Ашвинов с росой делает также понятным, почему их считали божеествами-целителями. Дело в том, что роса является целебным средством. Хождение по ней утром повышает общий тонус, улучшает кровообращение и даже излечивает от такого тяжелого заболевания, как варикоз. Ею удается заживлять небольшие язвы на коже.

Известная болгарская целительница Ванга советовала своим посетителям использовать росу в качестве лечебного средства при некоторых болезнях.

Древние арии, видимо, знали эти свойства росы, пользовались ими и называли ночную, утреннюю и вечернюю росу «небесными лекарствами» (I.34.9), обращались к Ашвинам с просьбой:

Продлите срок жизни! Сотрите (телесные) повреждения! (I.34.11)

**Истинное и ложное в мифических образах.** На примере анализа образа Ашвинов мы видим, насколько гетерогенным является содержание таких образов. В нем слиты воедино реалистические элементы и вымышленные, элементы, относящиеся к одной области действительности и к другой, отнюдь не родственной области. В целом содержание всякого мифа или мифического образа можно разделить на два вида, или слоя: на содержание, адекватное реальным референтам данного мифа или образа, и на содержание, неадекватное им.

Адекватное реальности содержание мифа — это те его элементы, которые более или менее достоверно отображают референт. В этих элементах заключаются реалистические представления мифотворцев о соответствующем явлении действительности. Это их знание о нем. Подобных фрагментов знания немало в ведийских мифах. Благодаря таким фрагментам мифам присущ реализм в описании референтов божественных персонажей, и мы получаем представление о характере знаний индоариев. Эти знания основываются на чувственных восприятиях и их эмпирических обобщениях и ими они, как правило, ограничиваются, поэтому они неглубоки, отображают лишь поверхностные свойства явлений, не проникают в их суть, механизмы, причины. Мы видели это при вычленении из мифа об Ашвинах признаков росы. Покажем это еще раз на другом примере — на описании признаков ветра, приводимых в гимне богу этого явления Вате.

(Я хочу провозгласить) сейчас величие Ваты, (его) колесницы:  
Он движется, сокрушая, гремит его грохот.  
Он едет, касаясь неба, создавая алые (тона).  
А также движется он по земле, поднимая пыль.

Вслед за Ватой устремляются (все) виды ветров.  
Они мчатся к нему, как женщины на праздничное собрание.  
Вместе с ними на одной колеснице едет бог, Царь всего мироздания.

Он едит взад-вперед по путям воздушного пространства,  
Не успокаивается ни в какой день.  
Друг вод, перворожденный, преданный закону.  
Где он родился, откуда возник?

Дыхание богов, зародыш мироздания,  
По (своей) воле странствует этот бог.  
Слышат только его грохот, (а) облика не (видят).  
Этого Вату мы хотим почтить жертвенным возлиянием (X.168).

В гимне вполне реалистично, осязаемо описаны свойства ветра, которые мы обычно воспринимаем слухом, зрением, телом. Но этим и ограничиваются представления ариев о ветре. Они не смогли постичь более существенные его признаки и не нашли ответа на вопросы о его природе: «Где он родился, откуда возник?»

Такой же характер носят знания ариев об огне. Это явление довольно красочно и разнообразно описано в гимнах, посвященных богу Агни. Но и в этом случае эти знания касаются лишь внешних, чувственно воспринимаемых признаков огня. Когда же речь заходит о более глубоких его признаках, то представления ариев оказываются ошибочными. Таковы, например, ответы на вопрос о том, какова природа огня:

... Ты – из вод (т.е. из грозовой тучи. – *А.М.*), ты – из камня,  
Ты – из деревьев, ты – из растений (II.1.1).

Из этих слов видно, что, по мнению ариев, огонь в скрытом виде таится в перечисленных объектах, а не есть следствие взаимодействия таких факторов, как горючий материал, температура и кислород.

После только что сказанного можно сделать вывод, что источником первоначальных знаний, которые клались поэтами в основу мифов, было чувственное наблюдение окружающего мира. А оно способно дать лишь сведения о внешних характеристиках явлений. И это понимали сами поэты. Они, например, наделяли познание и знание видимыми свойствами Солнца, т.е. чертами его внешнего облика:

В мысли Патанга (Солнце. – *А.М.*) несет речь.  
Ее провозгласил Гандхарва в утробе,  
Это сверкающее небесное познание... (X.177.2)

Хотя, правда, можно привести некоторые редко встречающиеся примеры проникновения арийских мудрецов в более глубокие слои природных явлений. Так, они достаточно близко подошли к правильному пониманию круговорота воды в природе. Дождь, по их мнению, возникает вследствие того, что влага поднимается с земли на небо с дымом жертвенного костра и возвращается обратно в виде дождя:

Эта одна и та же вода  
Двигается вверх и вниз с течением дней (I.164.51).

Также они догадывались, что Солнце является одним из важнейших факторов жизни:

Скрываясь (в водах), текущих вместе и в разные стороны,  
Он (Солнце. – *А.М.*) шевелится во всех существах (X.177.3).

Чувственный характер представлений, имеющих место в адекватном реальности содержании мифов, позволяет более или менее легко определять их реальные референты, устанавливая соответствие между этими представлениями и самими явлениями. Из этого следует, что этот компонент мифов обладает корреспондентной истиной. А раз так, то на основании этого компонента мы вполне можем судить об уровне и характере знаний древнеарийского социума об окружающем мире как о знании феноменологическом, ограниченном возможностями непосредственного чувственного опыта.

**Содержание мифов, неадекватное реальности.** Помимо элементов реалистического содержания в мифах имеются образы, для которых нет адекватных прототипов в действительности. В случае мифа об Ашвинах такими образами являются сами эти боги в облике прекрасных юношей, кони, влекущие колесницу или снабженная парусом ладья, кнут в руках Ашвинов, мешок с медом. Все эти предметы в реальности не имеют никакого отношения к росе как к основному референту данного мифа и поэтому не могут отображать что-либо из числа характеристик росы. Они относятся к совершенно иному классу явлений и, соответственно, к иной системе понятий, к иной парадигме. Но для чего они включены в этот миф?

Предназначением подобных образов или понятий является репрезентация тех характеристик референта, которые не отображены адекватными представлениями. В данном мифе этими характеристиками оказываются такие черты явления росы, как быстрое, по мнению ариев, перемещение ее с одного края неба на противоположный, средства, с помощью которых осуществляется это перемещение, емкость, в которой находится роса. Мы видим, что, во-первых, сами представления ариев о механизме появления утренней и вечерней росы ошибочны, а во-вторых, они репрезентированы неадекватными образами, а поэтому являются условными, не содержащими какой-либо информации о действительном референте мифа. Поэтому та-

кие элементы мифов и являются неадекватным по отношению к референту содержанием. Это позволяет нам считать такое содержание неистинным, ложным.

Но таковым оно является по отношению к референту мифа. Однако если эти образы рассматривать как отображения предметов той области, из которой они позаимствованы, то в этом случае они оказываются информативными, сообщающими нам в значительной степени достоверную информацию о предметах своей области (в случае данного мифа об облике арийских юношей, о реальных конях этого народа, об их колеснице и т.д.). При таком взгляде на эти образы вполне можно говорить об их истинности. Они формируются путем переноса представлений или понятий из одной концептуальной системы в другую. Но поскольку эти области принципиально отличны друг от друга, то репрезентация предметов и их свойств одной области действительности посредством концептуальных средств другой, инородной области оказывается неадекватной, фантастической. Эта мыслительная операция превращает формируемую мыслительную картину в миф, в неправдоподобную структуру. Последняя становится ментальным гибридом, поскольку в ней соединяются элементы реалистического и фантастического содержания. Одновременно в ней имеет место истина и ложь. Вопрос об истине вполне правомерно ставить относительно репрезентирующего содержания.

Условные образы в мифах используются для того, чтобы представлять непознанные стороны и свойства референтов этих мифов. Этими сторонами и свойствами были такие важные характеристики, как причины явлений, их механизмы, сущность, генезис и т.п. Не владея необходимыми для познания этих характеристик средствами эмпирического и мыслительного познания, архаичные люди прибегали к методам, ведущим познавательный процесс не к его движению в глубину явлений, а, напротив, уводящим его в сторону — к явлениям иных областей и притом к их поверхностным, внешним свойствам.

Вследствие гибридности содержания мифов их план выражения оказывается гетерогенным. С одной стороны, он включает в себя более или менее адекватные образы тех или иных

черт референтов, а с другой — неадекватные, условные, а главное, инородные. Первые репрезентируют доступные чувственному восприятию признаки референтов, вторые — недоступные такому восприятию, совершенно непознанные сущностные, глубинные характеристики. Если в первом случае мы имеем более или менее достоверное знание о реально наблюдаемых характеристиках и поэтому можем решать вопрос о наличии или отсутствии соответствия между ними, то во втором случае мы имеем дело с критической ситуацией — здесь нет и знания о репрезентируемых характеристиках, и само репрезентирующее содержание фиктивно. Но тем не менее архаичные люди не считали такую ситуацию неприемлемой. Напротив, они воспринимали ее как вполне удовлетворительную, а фиктивное содержание истинным. О какой истине здесь может идти речь?

Для архаического человека существовал такой критерий истины, который допускал признание истиной того, что с нашей точки зрения является ложью. Этим критерием была не обоснованность и доказанность того или иного понятия или утверждения, что характерно для научного понимания истины, а принятые социумом и обязательные для его членов установки, притом как в практической, как и в мыслительной деятельности. Это установки на непогрешимость социальных и поведенческих норм, высказываний авторитетов, в том числе и идеологов социума — жрецов, мудрецов-поэтов. Эти факторы получали статус священных. Так мифы наделялись особым видом истины — сакральной, которая, однако, по своей природе была декларативной. С точки зрения корреспондентной теории истины такая истина является ложью. Но в архаическом сознании ложь мифа устранилась верой в его истинность, основанной на вышеупомянутых установках. Таким образом, миф соединяет в себе два противоположных компонента сознания — веру и знание. Но в вере мышление присутствует «недостаточным образом, — пишет В.А.Лекторский, — что мешает ей стать знанием, подлинным постижением того, что есть на самом деле»<sup>8</sup>. В результате соединения знания и веры в миф внедряется острый конфликт объективного и субъективного, который в конечном счете всегда приводит мифологическое мышление к поражению.

Неадекватное реальности содержание мифов нельзя считать однотипным. В нем можно выделить два существенно различных вида. Черты одного из этих видов мы только что описали. Для этого вида характерно использование вполне реалистических образов, но взятых из инородной концептуальной системы. Такие образы оказываются достаточно информативными, хотя они в той или иной степени модифицируются мифологическим мышлением. Этот вид репрезентации референтов можно назвать парареалистической частью неадекватного содержания мифов. К нему можно отнести и ряд элементов из истории происхождения Ашвинов и их родословной. Здесь мы видим использование черт, характерных для родственных отношений в среде людей. Налицо перенос признаков из одной области (антропной) в другую (теогоническую).

Другой вид представляет собой вымышленное содержание. Примером этого из образа Ашвинов могут быть такие признаки, как разбрызгивание ими с небесной высоты меда, сочащийся из колес колесницы мед и т.п. Другим ярким примером вымышленного содержания является величественная картина рождения из океанских вод священного коня:

Когда ты заржал впервые, рождаясь,  
Вздымаясь из океана или из первородного источника, —  
Крылья сокола, передние ноги антилопы —  
Достойное хвалы было твое великое рождение, о скакун.

Его, подаренного Ямой, запряг Трита.  
Индра впервые сел на него верхом.  
Гандхарва схватил его поводья.  
Из солнца вытесали вы коня, о боги (I.163.1–2).

Три у тебя, говорят, на небе привязи,  
Три в водах, три в океане.  
А еще кажешься ты мне подобным Варуне, о скакун,  
(Там,) где, говорят, твое высшее место рожденья.

О скакун, это твои места для купанья,  
Это сокровища копыт победителя.  
Здесь я увидел твои несущие счастье поводья,  
Которые охраняют пастырей закона.

Мыслью издали познал я твою суть,  
Птицу, летающую в поднебесье.

Я видел (твою) голову, храпящую  
В полете по легким путям, лишенную пыли.

Здесь увидел я твой высший образ,  
Стремящийся к подкреплениям в следе коровы.  
Как только смертный достиг наслаждения тобой,  
Тот, кто больше всех пожирает растения, пробудил (их).

Следом за тобой — колесница, следом — юный муж, о скакун,  
Следом — коровы, следом — благосклонность девиц,  
Следом за твоей дружбой идут войска.  
Боги наделили тебя героической силой.

Он с золотыми рогами, его ноги из железа,  
Он стремителен, как мысль, — Индра остался позади него.  
Сами боги пришли вкусить жертву у того,  
Кто первым сел на коня (I.163.4–9).

Тело твое в полете, о скакун.  
Твоя мысль скользит, словно ветер.  
Твои рога, находящиеся во многих местах,  
Двигутся, извиваясь, по лесам (I.163.11).

Можно ли ставить вопрос об истине по отношению к подобным нереалистическим образам? Для этого нужно иметь в виду то, как относились к таким картинам древние люди. А они считали их истинными. Почему? Каким образом такие фантастические построения принимались за истину?

В этом случае нам нужно посмотреть на подобные построения с точки зрения такой концепции истины, которая называется когерентной. По отношению к знанию такой истиной является внутреннее соответствие его элементов друг другу в пределах некоторой концептуальной системы. Здесь истина проявляет себя в качестве внутренней гармонии знания. И в этом случае не ставится вопрос о соответствии знания внешней реальности. Но такое понимание истины может быть применено и к мифологическим концептуальным системам. Если в таких системах имеет место соответствие одних элементов другим и в целом всей системе, то можно также говорить, что компоненты этой системы (мифические образы, сюжеты) также истинны. Необходимо прежде всего, чтобы они соответствовали исходным, базисным концептам и методологическим принципам этих систем. Еще Платон говорил о важности соответствия утверждений избранным исходным понятиям. «...Имен-

но этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным, и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное, идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином...»<sup>9</sup>.

Мы видим, что у Платона истинность исходного понятия определялась его собственным представлением о надежности этого понятия. Таким же образом поступали и мифотворцы, считая избранные ими базисные понятия и образы истинными. Так что если принять данную концепцию истины, то мифы и их компоненты, рассматриваемые в абстракции от их отношения к предметной реальности, также истинны, что, по-видимому, было для архаичных людей вполне убедительным аргументом. У Платона тоже ведь истина была определяющей характеристикой созданного им верховного мира идей. Но когда мы посмотрим на мифы с позиции корреспондентной теории истины, то они окажутся истинными лишь в некоторой степени, о которой речь шла выше.

Древним людям, которые как и весь человеческий род, стремились прежде всего к получению пользы, выгоды от окружающего мира и от своей деятельности, нетрудно было подойти к прагматическому пониманию истины. Когда молитва или просьба, обращенные к богам, давали, как казалось, желаемый результат, это рассматривалось как подтверждение их истинности. Истинными считались и боги, благодаря которым, по мнению просителей, достигался такой результат.

(Ты,) который выжимающему (сок сомы. — *А.М.*)

(и) варящему (жертвенную пищу. — *А.М.*) неистово,

Захватываешь добычу, конечно — ты истинен! (II.12.15), —

воскликает жрец, восхваляя Индру, а через него и соответствующие действия людей.

Но более глубоким было то понимание ариями истины, которое связывало это понятие с объективной реальностью. Согласно ему истина свойственна определенным явлениям действительности. Это прежде всего масштабные природные явления, могучие силы природы, непререкаемые, действующие неумолимо и неотступно. К числу таких явлений относились, например, грозовые тучи с их молниями и громами, бушующие ветры, олицетворяемые богами Марутами.

О вы, чья сила истинна,  
Проявите ее (своим) величием!  
Пронзите молнией ракшаса (демона. — *А.М.*) (I.86.9), —  
призывает этих богов риши.

Истиной считались еще более фундаментальные черты действительности, те, в которых отражается постоянство, регулярность явлений природы, их непреходящий характер. Они вносят в безбрежный, необъятный и непостижимый мир определенный порядок, устойчивость, организованность. И это принималось за высшую истину, поскольку становилось достаточно надежной опорой еще не оформившемуся архаическому сознанию. Эта истина пока что усматривалась лишь во внешней реальности, но приписывалась продуктам мысли. Она управляла не ею, а самой реальностью, была его законом, обеспечивала нерушимый способ его бытия. Таким был прежде всего космический закон *pita*, вносящий регулярность и постоянство в наблюдаемые небесные явления. Говоря от имени этого закона, поэт описывает его роль следующим образом:

Оба мира (небо и земля. — *А.М.*) я очищаю законом.  
Я сжигаю великие силы лжи, лишённые Индры... (I.133.1)

Мы видим, что к пониманию истины в гносеологическом смысле архаический человек шел через ее понимание в онтологическом смысле. К феноменам сознания истина переносилась через образы богов, которые, будучи олицетворениями истин природы, также считались истинными. Древним мудрецам оставалось осуществить эту операцию перенесения с реальности на ее адекватный образ, и они бы подошли к гносеологическому пониманию истины. Но такая операция означала бы конец мифологического мировоззрения, а тем самым и важнейшего идейного регулятива их жизни в ситуации, когда еще не сформировались методы и приемы рационального мышления. Но люди архаики глубоко понимали большую психологическую и моральную функцию истины, в чем образцом для них были боги:

Истиной, о Митра-Варуна,  
Умножающие истину, лелеющие истину,  
Вы достигли высокой силы духа. (I.2.8)

Ведийская мифология содержит богатый материал о мировоззрении, образе жизни и социальной активности древних ариев. Но этот материал во многом остается недоступным восприятию современного человека из-за иносказательного характера языка мифов. Именно поэтому в значительной степени оказываются загадочными образы арийских богов. Прототипы некоторых из них до сих пор однозначно не определены, а это значит, что не выявлена важная с когнитивной точки зрения информация о реальных явлениях и событиях, содержащаяся в тех или иных мифических образах. К числу неразгаданных образов ведийских мифов относятся боги-близнецы Ашвины. В литературе по мифологии предлагается немало трактовок прототипов этих богов, однако с их помощью не удается понять содержание сюжетов, связанных с этими богами. В данной статье предлагается новая трактовка прототипа Ашвинов, которым оказывается обыденное природное явление — роса. Эта трактовка позволяет выявить особую роль данного явления в жизни пастушеских племен ариев, тесную связь этой жизни с определенными природными условиями. Результат получен благодаря методу поступенчатого выявления в мифе элементов реалистического содержания, их последующего синтеза и идентификации.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Иванов В.В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva-«конь» // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 95.
- <sup>2</sup> См.: *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 56; *Васильков Я.В.* и *Невелева С.Л.* Комментарий // Махабхарата, книга 14. СПб., 2003. С. 219.
- <sup>3</sup> *Топоров В.Н.* Насатъя // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1998. С. 202.
- <sup>4</sup> *Дьяконов И.М.* Арийцы на Ближнем Востоке: конец мифа // Вестник древней истории. 1970. № 4. С. 39–63.
- <sup>5</sup> *Bhattacharji S.* The indian teogony. Cambridge, 1970. P. 236.
- <sup>6</sup> *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. М., 2000. С. 53.
- <sup>7</sup> Ригведа. Мандалы V–VIII / Примечания к VIII.8.1. М.: Наука, 1999. С. 684.
- <sup>8</sup> *Лекторский В.А.* Вера и знание в современной культуре // Вопр. философии. 2007. № 2. С. 14.
- <sup>9</sup> *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 70.

### **Соотношение истины и языка**

Вопрос о существовании и познании истины волновал еще мыслителей Древней Греции. На протяжении всей истории философии этот вопрос нередко связывали с языком. Можно выделить разные взгляды на типы связи истины и языка: либо система истинного бытия выстраивалась на основе репрезентируемых в языке понятий, либо истина признавалась исключительно свойством языковых выражений, либо язык становился способом нахождения и фиксации истинного знания. Интуитивно улавливаемая связь языка и реальности давала философам повод искать способы правильного рассуждения об этой реальности. Здесь высказывались различные мнения: либо это индуктивное рассуждение на основе данных нашего опыта, либо же дедуктивное рассуждение из общих достоверных положений — аксиом. Я считаю интересным проследить вопрос о соотношении языка и истины в философских взглядах разных эпох и сравнить их с современными взглядами на эту проблему.

Противопоставление истины и мнения мы находим у Платона. Знание истины по Платону означает знание о том, что есть прекрасное и безобразное, что есть благо, а что — зло, т.е. знание об идеях. У Платона мы встречаемся с некоторого рода попыткой провести параллель между языком и реальным миром, построения онтологии на базе репрезентируемых в языке общих (абстрактных) понятий. Если существует просто слово «стол», безотносительно к какому-то конкретному столу или

виду столов, то необходимо предположить, что существует некая идея стола, через причастность к которой вещь приобретает вид стола, а поскольку она не дана нам непосредственно в чувствах, значит, есть некая реальность, в которой содержатся эти идеи. Из языка рождается целая картина умопостигаемого мира, который становится истинным постольку, поскольку не виден обывательскому взору.

Оппонент Платона – Аристотель – противник удвоения мира за счет идей, объясняет «стольность» стола более материалистичным способом – соединением материи и формы. Согласно Аристотелю, истинные умозаключения можно получить путем дедуктивных рассуждений, четко следуя всем правилам построения силлогизма. При этом истинными можно считать те умозаключения, которые основываются на истинных посылках и соответствуют действительности. (Это положение впоследствии стало именоваться классической концепцией истины.)

Плотин, сторонник платоновской теории идей, развивает это учение в своих «Эннеадах». Соответственно, для него истинные суждения – это суждения на основе соотнесения данных чувственного опыта с созерцаемыми разумной душой идеями.

В целом, можно говорить о том, что античные философы отождествляли явления физического мира, мышление и язык. Именно такая тесная параллель между языком и окружающим миром позволила возникнуть всей системе идеального мира, построенного Платоном, и силлогизму, выведенному Аристотелем.

Схоластика унаследовала от античной философии убеждение в том, что мир в своей основе рационален, и потому рациональное знание о мире возможно и достижимо. Здесь предполагается как нечто само собой разумеющееся, что человек в момент восприятия раскладывает воспринимаемое на «части», соответствующие тем или иным понятиям, так что в процессе этого разложения выявляется реальная структура вещи: основа – носитель признаков, обозначенная субъектом предложения, и признаки, приписываемые основе, соответствующие предикатам предложения. Познание вещей означает, прежде всего, познание их сущности, их существенных характеристик. Эти характеристики определяют «вид», «форму» каждой вещи, и они же позволяют подвести вещь под общее понятие, назвать

ее «человеком», «камнем» и т.п.<sup>1</sup>. Вещь в схоластике является онтологической проекцией суждения «S есть P». В суждении можно выделить три составляющие: S (субъект), P (предикат) и глагол-связку «есть». Каждой составляющей соответствует определенный аспект в онтологии бытия<sup>2</sup>. Благодаря глаголу-связке «быть» мы можем непосредственно заключить о таком свойстве каждой сотворенной вещи, как существование. Исходя из этого положения, Фома Аквинский строит свое доказательство бытия Бога. Отдельно взятый глагол «быть» указывает не на бытие некоторой сущности, а на чистое бытие, которому нет необходимости для того, чтобы быть, быть приписанным какой-либо сущности. Это чистое бытие и есть Бог<sup>3</sup>.

В философии Нового времени происходит пересмотр античной философии и схоластики с точки зрения нового понимания науки и ее основной задачи — приращения и обоснования знания. Один из родоначальников новоевропейской философской традиции Ф.Бэкон видел недостатки предшествующей схоластической науки в выведении системы положений из собственных понятий либо в собирании неосмысленных фактов. Несовершенство и неточность языка Бэкон называет одним из «идолов», мешающих достижению достоверного знания. Той же точки зрения придерживается и Гоббс. Для Гоббса использование языка, речь «состоит в применении имен и их связи и служит для запоминания последовательности причин и следствий»<sup>4</sup>. Приращение знания основано на индуктивном обобщении полученных однажды выводов: «Последовательность, найденная в одном частном случае, регистрируется и запоминается как всеобщее правило, а также превращает то, что мы нашли истинным здесь и теперь, в вечную и всеобщую истину»<sup>5</sup>. Истина, таким образом, состоит в правильной расстановке имен в наших утверждениях, поэтому человек, который ищет точной истины, должен помнить, что обозначает каждое употребляемое им имя, и соответственно этому его употреблять<sup>6</sup>. Для того чтобы не запутаться в рассуждениях, Бэкон настаивает на необходимости проверять имена и определения предыдущих авторов «и или исправлять их, если они небрежно сформулированы, или формулировать их самому заново»<sup>7</sup>. Истина — это не бытие, как утверждал Парменид,

и не платоновский мир идей. «Истина и ложь, — говорит он, — суть атрибуты речи, а не вещей. Там, где нет речи, нет ни истины, ни лжи»<sup>8</sup>.

По мнению родоначальника классического рационализма — Декарта незыблемым основанием для системы научного знания должно стать наиболее очевидное и достоверное утверждение. Декарт считал абсолютно несомненным и единственным соответствующим истине суждение «мыслю, следовательно, существую» (*cogito ergo sum*). Есть врожденные знания, которые не приобретены в опыте, а изначально вложены в нас Творцом. Прежде всего, к ним относится идея Бога как существа всесовершенного, затем идеи чисел и фигур, а также некоторые общие понятия, как например, известные аксиомы: «Если к равным величинам прибавить равную величину, то получаемые при этом итоги будут равны между собой», «Из ничего ничего не происходит» — это вечные истины, «пребывающие в нашей душе и называемые общим понятием, или аксиомой. Подобным же образом говорят, что невозможно, чтобы одно и то же одновременно, и было и не было, что сделанное не может быть не сделанным, что тот, кто мыслит, не может не быть или не существовать, пока мыслит, и бесчисленное множество подобных положений»<sup>9</sup>. Познание есть конструирование определенного варианта машины мира из простейших начал, которые мы находим в человеческом разуме. Инструментом этого конструирования является метод, основными правилами которого Декарт считает движение от простого и очевидного путем дедукции к более сложным высказываниям, при этом сохраняя непрерывность цепи умозаключений. Критерием истины при этом следует считать интуицию, с помощью которой усматриваются первые начала, и правильную дедукцию, позволяющую получать следствия из них<sup>10</sup>. Подобные взгляды были свойственны и Лейбницу, который считал несомненным изначально содержащиеся в душе понятия и положения, которые пробуждаются внешними объектами. Однако он не разделял мнение Декарта относительно ясности и отчетливости идей как критерия истинности знания. С его точки зрения, такой критерий слишком субъективен, только логическое доказательство гарантирует, по Лейбницу, объективность и истинность знания.

Дэвид Юм противопоставлял познание, полученное логическим путем, и познание, имеющее своим основанием эмпирический опыт. Только знание, полученное с помощью опыта, относится к фактическому состоянию дел в окружающем мире. Но на основании исключительно опыта мы можем строить суждения лишь индуктивным методом. Теоретически можно предположить, что однажды наш опыт преподнесет нам нечто, опровергающее весь наш предыдущий опыт. Такие суждения не обеспечивают постижения того, что является необходимым и общезначимым. Единственный предмет достоверного знания — это объекты математики, остальные предметы исследования — это факты, которые не могут быть доказаны логически<sup>11</sup>. Все термины языка для Юма суть названия (отражения) идей, появляющихся в нашем сознании под воздействием впечатлений (ощущений). Поскольку ощущения и принципы их ассоциации у всех людей одинаковы, то и языки содержат одни и те же термины для обозначения одних и тех же идей<sup>12</sup>. Отвлеченные идеи Юм предлагает проверять на соответствие впечатлениям, т.к. все ощущения, как внешние, так и внутренние, являются сильными и живыми, они гораздо точнее разграничены, и впасть относительно них в ошибку или заблуждение трудно<sup>13</sup>. Особенно это касается философских утверждений и терминов: «Как только мы подозреваем, что какой-либо философский термин употребляется без определенного значения или не имеет соответствующей идеи (что случается весьма часто), нам следует только спросить: *от какого впечатления происходит эта предполагаемая идея?*»<sup>14</sup>. Юм говорит о несостоятельности разума в обосновании и логическом доказательстве идей пространства и времени, общей идеи существования, материальной и духовной субстанции, понятий энергии, силы, причинности. Соответственно огромная сфера истин фактов становится вероятностным знанием и переходит под юрисдикцию веры<sup>15</sup>. Философ разделяет суждения факта и суждения долга (дескриптивные и прескриптивные суждения) по их логическому статусу: первые рассматриваются как референтные высказывания, вторые трактуются как нереферентные, внеистинностные. Из этой трактовки следует, что построить логи-

чески правильное умозаключение, все посылки которого дескриптивны, а вывод прескриптивен, невозможно, т.е. моральные императивы невыводимы из знаний о сущем<sup>16</sup>.

То же самое о суждениях практического разума (о суждениях вкуса) говорит и Кант: «Суждению вкуса, вынося которое мы сознаем, что оно свободно от всякого интереса, должно быть присуще притязание на значимость для каждого, но не на всеобщность, направленную на объекты, другими словами, с суждением вкуса должно быть связано притязание на субъективную всеобщность»<sup>17</sup>. Однако в том, что касается отражения ощущений в понятиях, Кант с Юмом не согласен. Он вводит дополнительную ступень в ряд между ощущением и образованием понятий – схемы. «Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой образ треугольника. <...> [Он] никогда не достиг бы общности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам – прямоугольным, остроугольным и т.п. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве»<sup>18</sup>. Таким образом, те же самые общие понятия, которым Платон ставил в соответствие идеи, у Канта становятся продуктом деятельности воображения на основании полученного опыта – схемами.

В неклассической философии происходит своего рода де-онтологизация истины: к примеру, у Тарского она становится феноменом метаязыка формализованных систем. Попытки определить понятие «истинное высказывание» в обычном (разговорном) языке неизбежно приводят к антиномиям типа «лжец». Формально точное определение понятия истинности высказывания некоторого языка L может быть дано лишь в некотором метаязыке ML, причем необходимо, чтобы ML был логически более богатым, чем L (содержал L в качестве своей части и имел в себе выражения более высоких логических типов)<sup>19</sup>. Здесь речь идет о соответствии суждения метаязыка суждению языка-объекта, поскольку реальность попадает в сферу теории истины только тогда, когда дана нам в некоторых знаково-языковых формах<sup>20</sup>.

По мнению М.Хайдеггера, только поэзия раскрывает глубочайшую сущность языка. Творческий характер поэтических слов определяет отношение языка к истине глубже, чем это

делает прагматический «орудийный» характер языковых знаков, предполагающий истину в смысле истины человеческих потребностей.

В современной философии постмодерна проблема истины является фактически не артикулируемой, поскольку в качестве единственной и предельной предметности в постмодернизме выступает текст, рассматриваемый в качестве самодостаточной реальности вне соотнесения с внеязыковой реальностью «означаемого»<sup>21</sup>.

Проблеме языка и языкознания вообще уделил много внимания современник Канта — В. фон Гумбольдт. Ему принадлежит идея о доминирующей роли языка в формировании представлений о мире. «Языки являются не только средством выражения уже познанной истины, но и, более того, средством открытия ранее неизвестной. Их различие состоит не только в отличиях звуков и знаков, но в различиях самих мировидений»<sup>22</sup>.

Своими идеями Гумбольдт оказал огромное влияние на развитие языкознания в XIX—XX вв. В 20—30-е гг. XX в. сформировалась и стала важнейшим направлением европейской философской мысли философия языка. Несмотря на разницу в подходах, многие представители «кембридж-оксфордской философии» были едины во мнении, что основной задачей философии является аналитическое прояснение языка. Анализ языка стал рассматриваться в качестве центральной задачи философских исследований. С его помощью предполагалось решить многие фундаментальные вопросы, касающиеся мышления и познания. «Кембриджский анализ», и аналитическая философия в целом, берут свое начало, в частности, с работ Б. Рассела.

Будучи в большой степени эмпириком (его даже называли Юмом XX в.<sup>23</sup>), Рассел стремился устранить такие абстракции, которые составляют основу метафизики платоновского типа<sup>24</sup>. Рассел стал рассматривать язык как «картину», отражающую атомарные факты, и стремился установить соответствие элементов языка и мира. Он разработал целую концепцию соответствия атомарных фактов атомарным предложениям языка и соединения атомарных предложений в молекулярные. Истинность молекулярных предложений, по его мнению, зависела от истинности входящих в них атомарных предложений. Язык,

таким образом, становился прямым отражением реальности. Эта концепция была разработана Расселом под влиянием идей его ученика Л. Витгенштейна и была призвана дать максимально полное, экономное и точное описание реальности. Рассел предполагал, что в логически совершенном языке науки каждый знак будет соответствовать компонентам определенного факта, что позволит избежать двусмысленностей и парадоксов.

Л. Витгенштейн в своих ранних работах развивал похожие идеи. В его «Логико-философском трактате» устанавливается полное соответствие между онтологическими и семантическими понятиями: «объекты» реальности обозначаются «именами», сочетания «объектов» (факты) – сочетаниями «имен», т.е. предложениями, обладающими смыслом. Элементарные предложения, как и элементарные факты, абсолютно независимы по отношению друг к другу. Все сложные предложения трактуются как функции истинности элементарных предложений<sup>25</sup>. Одно из самых характерных утверждений раннего Витгенштейна: «Границы речи, единственной речи, которую из всех я понимаю, указывают на границы моего мира»<sup>26</sup>. Другими словами, я могу знать мир настолько, насколько позволяет мне мой язык. Мой мир – это мир, данный мне в языке и посредством языка. То, что не названо, для меня не существует<sup>27</sup>. Все, что оказывается за пределами «мира фактов», называется в книге «мистическим» и невыразимым<sup>28</sup>. В кон. 20-х гг. он осуществил пересмотр своей ранней позиции, отказался от выявления априорной структуры языка. В связи с этим им подчеркивалось многообразие способов употребления слов и выражений естественного языка. Значение не есть объект, обозначаемый словом; оно также не может быть ментальным «образом» в нашем сознании. Только использование слов в определенном контексте (языковой игре) и в соответствии с принятыми в «лингвистическом сообществе» правилами придает им значение<sup>29</sup>.

Своими воззрениями Рассел и Витгенштейн заложили основы целого течения философии языка, названного верификационизмом. Принцип верификации был разработан участниками Венского кружка и предполагал сопоставление каждого научно осмысленного предложения с фактами чувственного опыта. Предложения, не допускающие такого сопоставления,

автоматически выводились за рамки научной рациональности как не имеющие научного смысла (такowymi признавались, например, предложения метафизики). Предложения, подтверждаемые (хотя бы потенциально) опытными данными, считались истинными<sup>30</sup>.

Помимо философии языка в этот период также активно развивались антропология и лингвистика, появилась возможность изучать языки первобытных племен, отличавшиеся по строению от европейских языков. Выявленные антропологами различия в культуре и менталитете между цивилизованными популяциями и современными первобытными популяциями были весьма существенными и требовали объяснения. Любопытный анализ сложившейся ситуации в антропологии и лингвистике первой половины XX в. дает Г.Фоллмер. Он, в частности, отмечает, что старшее поколение антропологов исходило из предположения, что следствием принадлежности всех людей к одному виду должна стать общность, которая проявляется в форме сходных обычаев у разных народов. Согласно взглядам Клода Леви-Стросса, эту общность следовало искать не на уровне фактов, а на уровне структур<sup>31</sup>. <...> В языковом плане этими структурами были категории, общие понятия, имеющиеся во всех языках. Такие понятия Леви-Стросс рассматривал как врожденные, заставляющие людей, говорящих на совершенно разных языках, воспринимать все окружающее примерно одинаково. «Языковые категории представляют собой механизм, который позволяет превращать универсальные структурные свойства человеческого мозга в универсальные структурные свойства человеческой культуры. И если имеются эти общие понятия, они должны на более глубоком уровне рассматриваться как врожденные»<sup>32</sup>. Отсюда следует, что «наша способность познавать сущность природы ограничена сущностью того аппарата, с помощью которого мы ее постигаем»<sup>33</sup>. В этом же ключе мыслили и создатели гипотезы лингвистической относительности Э.Сепир и Б.Л.Уорф. Изучая языки различных народов, в том числе и языки индейцев Северной Америки, ученые пришли к выводу о неодинаковом отражении действительности в разных языках, что, по их мнению, говорило о неодинаковом восприятии окружающего мира народами, на

этих языках говорящими. «Сходные физические явления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или, по крайней мере, при соотносительности языковых систем»<sup>34</sup>. При этом Уорф отмечает, что в самой природе нет разделения на субъект, объект, предикат и действие. Это деление дает нам только наш язык. А поскольку в разных языках это деление грамматически построено по-разному, то и картина мира у каждого народа своя. «Определить явление, вещь, предмет, отношение и т.п., исходя из природы, невозможно; их определение всегда подразумевает обращение к грамматическим категориям того или иного конкретного языка»<sup>35</sup>. Тот факт, что ученые из разных стран говорят о мире примерно одинаково, объясняется тем, что научным языком для всех долгое время была латынь, а китайские и турецкие мыслители просто переняли способ европейского мышления<sup>36</sup>.

Гипотеза лингвистической относительности уже не раз подвергалась критике и в настоящее время считается научно несостоятельной. Исследования вопроса о соотношении языка и реальности не прекращаются и по сей день. Однако в наше время на этот вопрос в большей мере отвечает когнитивная наука или эпистемология. Современные исследования функционирования когнитивной системы человека показывают, что человеческое мышление базируется на кооперации двух взаимосвязанных систем переработки информации правого и левого полушарий. Наши слова — это «вторичный» код мысли, они обозначают смыслы перцептивных образов, представлений и прототипов, а также понятия и сложные концептуальные системы, которые по своей природе идеальны и могут вообще не иметь перцептивных репрезентаций или имеют таковые только в воображаемом идеальном математическом пространстве. Вербальный язык неотделим от духовной и материальной культуры, но это не означает, что языковым структурам мы обязательно должны приписывать референты в виде реально существующих «общих» объектов<sup>37</sup>. Таким образом, проблема истинности вымышленных объектов, таких как «Гамлет», «Пегас» или «круглый квадрат», снимается представлением современной эволюционной эпистемологии о когнитивной функции естественного языка. Постепенное формирование естественно-

го языка раскрыло для эволюции мышления и познания спектр принципиально новых возможностей — возможностей моделировать события, объекты и т.д. при помощи сначала речевых, а потом специально созданных языковых средств. Речь может моделировать структуру любых объектов и событий универсума (в том числе и отсутствующих в момент акта коммуникации или существующих в виде образов), используя в этих целях только лингвистические средства представления когнитивной информации. За счет наличия синтаксиса, грамматики, сугубо лингвистических правил генерации слов развитый естественный язык способен порождать новые мыслительные структуры, в том числе идеальные абстрактные понятия, их комплексы — концептуальные системы, не обладающие конкретными перцептивными репрезентациями. Такая схема продуцирования новой реальности на основе изобретаемых понятий особенно хорошо видна на примере математической науки, где благодаря введению символов, обозначающих смысл понятий, а также символизация правил математического вывода открылись принципиально новые перспективы развития математического познания. Историю математики можно разделить на периоды, связанные, например, с изобретением нуля, с открытием отрицательных, иррациональных, мнимых, комплексных чисел, модулей, матриц и т.д. Каждое новое математическое понятие сопровождалось введением соответствующей системы символьных обозначений. В каждом случае новая нотация позволяла исследовать все более широкие области математических явлений.

Таким образом, вопросы, возникавшие на протяжении всей истории философии, касающиеся языка и отображения в нем истинной реальности, оказываются решенными совсем иным способом в современной когнитивной науке. Существование абстрактных понятий, объясняемое Платоном через наличие идеальной реальности, в которой они обретают реальное бытие, объясняется здесь одной из функций развитого естественного языка — когнитивной функцией, как и существование «круглого квадрата» и «вечного двигателя». Отрицается также прямое соответствие элементов языка атомарным фактам и объектам вообще. Между языком и реальностью ставится судь-

ект познания, воспринимающий окружающий мир. В его когнитивной системе происходит «первичное» кодирование перцептивного образа, смысл которого затем подвергается «вторичному» кодированию с помощью словесного выражения.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Гайденко В.П.* Об исходных понятиях доктрины Фомы Аквинского // *Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений.* М., 2001. С. 3.
- <sup>2</sup> Там же. С. 16.
- <sup>3</sup> Там же. С. 17.
- <sup>4</sup> *Гоббс Т.* Левиафан // *Гоббс Т. Соч.:* В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 23–24.
- <sup>5</sup> Там же. С. 24.
- <sup>6</sup> Там же. С. 26.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Там же. С. 25.
- <sup>9</sup> *Декарт.* Избранные произведения. М., 1950. С. 447.
- <sup>10</sup> *Гайденко П.П.* Декарт // *Новая философская энциклопедия.* Т. I. М., 2000. С. 614.
- <sup>11</sup> *Киссель М.А.* Юм // *Философский словарь /* Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001. С. 706.
- <sup>12</sup> *Юм Д.* Исследования о человеческом разумении. СПб., 1902. С. 23.
- <sup>13</sup> Там же. С. 21.
- <sup>14</sup> Там же.
- <sup>15</sup> *Абрамов М.А.* Юм // *Новая философская энциклопедия.* Т. IV. М., 2000. С. 491.
- <sup>16</sup> *Максимов Л.В.* Юма принцип // Там же. С. 492.
- <sup>17</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. М., 1994. С. 79.
- <sup>18</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И. Соч.:* В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 222.
- <sup>19</sup> *Финн В.К.* Истина в формализованных языках // *Философский словарь /* Под ред. И.Т.Фролова. М., 2001. С. 223.
- <sup>20</sup> *Касавин И.Т.* Истина // *Новая философская энциклопедия.* Т. II. М., 2000. С. 170.
- <sup>21</sup> *Можейко М.А.* Истина // *Новейший философский словарь /* Сост. А.А.Грицанов. Мн., 1998. С. 287.
- <sup>22</sup> *Гумбольдт В.Ф.* О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития // *Гумбольдт В.Ф. Избр. тр. по языкознанию.* М., 1984. С. 319.
- <sup>23</sup> *Козлова М.С.* Рассел // *Гумбольдт В.Ф.* М.: Мысль, 2000. Т. III. С. 417.
- <sup>24</sup> Там же. С. 418.

- <sup>25</sup> *Грязнов А.Ф.* Витгенштейн // Новая философская энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 407.
- <sup>26</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат /Пер. и коммент. В.Руднева // *Витгенштейн Л.* Избр. работы. М., 2005. С. 182.
- <sup>27</sup> Там же. С. 181.
- <sup>28</sup> *Грязнов А.Ф.* Витгенштейн. С. 407.
- <sup>29</sup> Там же.
- <sup>30</sup> *Порус В.Н.* Верификационизм // Новая философская энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 382.
- <sup>31</sup> *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. Антропология и языкознание /Пер. с нем. М., 1998. С. 33..
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> Там же.
- <sup>34</sup> *Уорф БЛ.* Наука и языкознание // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960. С. 92–106.
- <sup>35</sup> Там же.
- <sup>36</sup> Там же.
- <sup>37</sup> *Меркулов И.П.* Когнитивные способности. М., 2005.

## Содержание

Предисловие .....	4
<i>И.П. Меркулов</i>	
О научном и обыденном знании .....	12
<i>А.А. Горелов</i>	
Истины и споры (Историко-философское введение в проблему истины) .....	26
<i>Е.Н. Шульга</i>	
Истина и интерпретация .....	52
<i>И.А. Герасимова</i>	
Истина в лабораториях разума .....	72
<i>А.А. Ивин</i>	
Три концепции истины .....	90
<i>И.П. Меркулов</i>	
Существует ли истина с точки зрения философии эволюционизма? .....	111
<i>Е.Н. Князева</i>	
Истина как результат коэволюции .....	123
<i>Г.И. Рузавин</i>	
Проблема истинности, правдоподобности и вероятности в развитии научного знания .....	143
<i>И.А. Бескова</i>	
Рифы логико-методологического анализа истинности .....	162
<i>А.С. Майданов</i>	
Применимо ли понятие истины в мифологии? .....	182
<i>М.В. Рубец</i>	
Соотношение истины и языка .....	202

Научное издание

## **Многомерность истины**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 10.07.08.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 10,49. Тираж 500 экз. Заказ № 033.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:  
[iph.ras.ru](http://iph.ras.ru)