

Истина в науках и философии



& эпистемология
философия науки



ИСТИНА В НАУКАХ И ФИЛОСОФИИ



СЕРИЯ «БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА
«ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ»
ОСНОВАНА В 2010 Г.

Редакционная коллегия серии «Библиотека журнала «Эпистемология & философия науки»

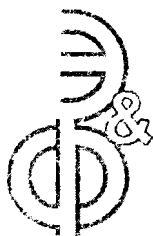
- ◆ Член-корреспондент РАН *И.Т. Касавин* (председатель),
Институт философии РАН
- ◆ доктор философских наук *И.А. Герасимова*, Институт
философии РАН
- ◆ доктор философских наук *Н.И. Кузнецова*, Российский
государственный гуманитарный университет
- ◆ доктор философских наук *Л.А. Микешина*, Московский
городской педагогический университет
- ◆ доктор философских наук *А.Л. Никифоров*, Институт
философии РАН
- ◆ доктор философских наук *В.Н. Порус*, Государственный
университет – Высшая школа экономики
- ◆ доктор философских наук *В.П. Филатов*, Российский
государственный гуманитарный университет
- ◆ член-корреспондент РАН *Б.Г. Юдин*, Институт филосо-
фии РАН

УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Истина в науках и философии

Под редакцией

И.Т. Касавина, Е.Н. Князевой,
В.А. Лекторского



МОСКВА • АЛЬФА-М • 2010

УДК 165.0

ББК 87.22

И89

Рекомендовано к печати

Ученым советом Института философии РАН

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), издательский проект № 10-03-16013д

Ряд работ, включенных в издание, выполнен при государственной поддержке ведущих научных школ, грант № НШ-5276.2010.6

Ответственные и научные редакторы:

И.Т. Касавин, член-корреспондент РАН

Е.Н. Князева, доктор философских наук

В.А. Лекторский, академик РАН

Ученые секретари:

П.С. Куслий, кандидат философских наук

Ю.С. Моркина, кандидат философских наук

И89 **Истина в науках и философии ; под ред. И.Т. Касавина, Е.Н. Князевой, В.А. Лекторского. — М. : Альфа-М, 2010. — 496 с. — (Библиотека журнала «Эпистемология и философия науки»).**

ISBN 978-5-98281-232-2

В настоящем издании собраны результаты исследований классической для эпистемологии проблемы истины. Понятие истины всегда служило философии источником острых дискуссий и знаменовало собой поляризацию философских учений. Здесь приведены четыре подхода к анализу этого понятия. Логико-методологический подход ориентирован на классическую эпистемологию. Неклассические для эпистемологии направления представлены социально-эпистемологическим и эволюционно-эпистемологическим пониманиями истины. Показывается, что классические, «стандартные» концепции истины получают нестандартную интерпретацию в изменяющихся условиях научного и философского познания. Необходимой предпосылкой всех перечисленных направлений является исторический подход, которому посвящена отдельная часть книги. Книга дает читателю представление о разнообразии современных философских концепций истины.

Для эпистемологов, методологов науки, а также широкого круга философов и ученых.

УДК 165.0

ББК 87.22

В оформлении использован фрагмент работы Дж. Поллока (1948)

ISBN 978-5-98281-232-2

© Институт философии РАН, 2010

© «Альфа-М». Оформление, 2010

Содержание

<i>Введение</i>	7
ЧАСТЬ I. ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ	15
<i>А.Л. Никифоров</i> • Проблемы классической теории истины.	17
<i>Е.А. Мамчур</i> • Современные представления о понятии истины.	41
<i>П.С. Куслий</i> • Являются ли истинностные значения абстрактными объектами?	76
<i>М.М. Новосёлов</i> • Метафизика интервальности в контексте научного знания	94
<i>Г.Д. Левин</i> • Проблема истинности восприятия	124
<i>А.М. Анисов</i> • О понятии реальной истины.	138
<i>С.А. Павлов</i> • Единственный денотат <i>истина</i> в модифицированной семантике Фреге	172
<i>И.А. Герасимова</i> • Проблема истины в теории и практике аргументации	184
ЧАСТЬ II. СОЦИАЛЬНО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ	203
<i>И.Т. Касавин</i> • Истина как проблема социальной эпистемологии.	205
<i>М.А. Розов</i> • Проблема истины в свете теории социальных эстафет	224
<i>Л.А. Маркова</i> • О совместимости понятия истины с социологическими интерпретациями науки	270
<i>Н.М. Смирнова</i> • Коммуникативно-смысловой подход к пониманию истины	295
<i>А.С. Майданов</i> • Проблема истины в мифологии	326
<i>Э.Ю. Калинин</i> • Постклассическая рациональность и проблема истины	354
ЧАСТЬ III. ЭВОЛЮЦИОННО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ	373
<i>Е.Н. Князева</i> • Понимание истины в эволюционной эпистемологии.	375

<i>И.А. Бескова</i> • Феномен истинности: подводные камни методологии.	402
ЧАСТЬ IV. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	429
<i>А.А. Ивин</i> • Понятие истины в научном познании	431
<i>А.А. Горелов</i> • Проблема целостной истины	451
<i>Е.Н. Шульга</i> • Истина и интерпретация	471
<i>Summary</i>	490
<i>Contents</i>	491

Введение

В настоящем издании представлены результаты исследований классической для эпистемологии проблемы истины. При этом авторами показывается, что классические, «стандартные» концепции истины получают нестандартную интерпретацию в изменяющихся условиях научного и философского познания. Современный взгляд позволяет выявить новые аспекты исследования и предложить неклассические определения истины. Истина и погружается авторами в широкий историко-философский контекст, и выкристаллизовывается в результате анализа современных достижений научного познания в естественных, гуманитарных и социальных науках.

Два имени из эпохи античности важнее других для исследования проблемы истины: Платон с его диалектикой и Аристотель с его логикой. Платон не столько дает нам однозначные определения истины, сколько наводит на мысль о ее 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 еще в сферах чистой метафизики, то у Аристотеля она возвращается с небес на землю, в сферу вполне реального отношения модель—абстракция. Таково данное им и общепризнанное теперь (правда, тогда еще 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 исключенного 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 ее дедуктивном смысле как доказуемость. Иными словами, античная теория доказательства неявно вводила в оборот два различных понятия — «истина как соответствие» и «истина как доказуемость» (в конечном счете — тоже как соответствие правилам вывода и концептуальной системе вообще). Но глубокой разницы этих понятий никто тогда усмотреть не мог.

Примеры научного и философского взгляда на истину, которые мы находим в античности, указывают на то, что истина здесь неизменно связана с вариантами ее 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 — имеем ее опосредованный вариант, когда истинное предложение постигается дискурсивно как результат цепочки (последовательности) применения логических шагов, сохраняющих первоначальную истину (заданную 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. 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 ее убеждающей необходимостью логического следования) вообще достаточно для науки. И хотя применительно к аксиомам без интуиции нельзя было обойтись, это, по сути, воспринималось только как повод, чтобы максимально сократить число аксиом до самых простых эмпирических положений.

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, репрезентация которого либо вовсе не возможна, 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 (синонимиию) понятий истины и доказуемости.

Это свое 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 путем создания непротиворечивой системы, которая охватила бы (помимо доказуемых теорем) и всю совокупность ее интуитивных истин, привела к результатам, разочаровавшим многих. Эти результаты представлены знаменитыми теоремами ограничения К. Гёделя (1931) и А. Тарского (1935). Содержание обеих теорем (в интересующем нас аспекте) сводится к доказательству того, что во всякой достаточно богатой и непротиворечивой формальной теории всегда найдется 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 «все Сущее», которое именуют божественным или просто отождествляют с Богом. При таком расширительном понимании

отмеченная выше антитеза теряет смысл, а вопрос «что есть истина?» теряет определенность, 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.

Теория двойственной истины 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 ее 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 придерживается 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 нее; или же, напротив, никакой такой единой сущности нет, а каждая точка зрения порождает свою, непохожую на других истину.

Учет «точки зрения» неизбежно порождает вопрос о доверии к познанному и к познанию вообще. А в положительном ответе на этот вопрос наука имеет безусловное преимущество перед теологией и философией, поскольку в ее 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 подчинен вопросу о «смысле и значении познавательных операций» (Х. Райхенбах), или, другими словами, вопросу о методе.

Научное мировоззрение характеризуется прежде всего принципиальной установкой на объективное исследование фактов (объективных состояний в природе и обществе). Поэтому в основе научного мировоззрения лежит не умозраительная метафизическая идея истины (сократовское «благо» или теологическое «все

сущее»), а идея истины, обусловленная методом научной работы, научной методологией ее 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 реальный 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 все, то в науке, как полемически заостренно 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 ее широком (экзотерическом) смысле, хотя никакой свод аргументов, утвержденный 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 π — 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 нем?»

Настоящая книга имеет четыре раздела, посвященные соответственно историко-философскому, логико-методологическо-

му, социально-эпистемологическому и эволюционному подходам к истине. Тем самым достигается максимально полный охват существующих точек зрения и обеспечивается необходимая проблемность, если и не проявляющая себя непосредственно во взаимной критике, то по крайней мере данная в форме полярных и даже несоизмеримых взглядов на предмет исследования. Так, для сторонников логико-методологического подхода в основном приемлемым оказывается классический взгляд на истину как соответствие. Эволюционный образ истины, напротив, представляет собой корреляцию истины с телесно-когнитивными способностями человека, с одной стороны, и с процессом его адаптации к среде — с другой. Наконец, приверженцы социально-эпистемологического подхода понимают истину как функцию социального признания некоторого познавательного результата и одновременно как продукт философской рефлексии, устанавливающей наиболее полную картину знания в некотором контексте (ситуационном, социальном, культурном).

В статье Е.Н. Княzewой с точки зрения эволюционной эпистемологии сама жизнь человека и других живых существ трактуется как познание. Жизнь поддерживается и развивается благодаря эволюционно выработанным способностям адаптации к окружающей среде. Картина мира, которую строит человек, то знание, которое он обретает, не являются ни чистой копией реальности, ни результатом ее произвольного конструирования. Когнитивные способности человека определены мезокосмически, миром средних измерений, который он познает с помощью своих естественных когнитивных способностей. Истина телесна, поскольку она определена возможностями познания человека как особого продукта эволюции, как мезокосмически определенного живого существа. Вместе с тем в самих когнитивных механизмах живых существ заложен вектор, направленный на максимально возможную очищенность результатов восприятия от привнесенных, в том числе и конкретно-телесных факторов, а сознания — от произвольных, субъективных его конструкторов. Эту особенность познания выявил К. Лоренц, назвав ее феноменом объективации. Процесс познания и активного освоения мира человеком есть его активное движение по коэволюционным ландшафтам, в процессе которого он трансформирует эти ландшафты, изменяя тем самым

и самого себя. В статье отстаивается позиция, что истину можно понимать как результат козволюции.

Рядом авторов проводится сравнительный анализ научной и вненаучных традиций познания. А.С. Майданов, в частности, задается вопросом, можно ли говорить об истине в мифологии. Для ответа на этот вопрос необходимо выяснить, как формируется содержание мифов, из каких компонентов оно состоит, находятся ли эти компоненты в отношении информативности к чему-либо внешнему для них, можно ли говорить о наличии у мифов действительных референтов. В мифах имеются элементы реалистического содержания, отражающие определенным образом их реальные референты. Следовательно, мифам свойственна корреспондентная истина. Это понятие истины можно применить и к фантастическим элементам мифов. Поскольку эти элементы в значительной степени формируются методом переноса понятий и представлений из какой-либо другой предметной области, то они, ложно репрезентируя референты соответствующих мифов, более или менее адекватно отображают явления этой области. Мифам присущ и такой вид истины, как санкционирование. Это утверждения, социально наделенные статусом истины. Мифам свойственна и когерентная истина, поскольку в пределах концептуального каркаса той или иной мифологии наблюдается соответствие, согласованность между ее компонентами. Эта истина оказывается ложью с точки зрения ее соответствия действительным референтам мифов. Таким образом, мифы являются противоречивым единством истины и лжи. Мифотворцы наделяли свойством истины и явления самой действительности, если те носили характер непререкаемых, непреходящих, регулярных.

Значительное место в книге занимают такие темы, как истина и творчество, истина и интерпретация, истина и практика аргументации. В статье И.А. Герасимовой «Проблема истины в теории и практике аргументации» проблема истины обсуждается применительно к двум смежным областям знания — логике и теории аргументации. Логическая и аргументативная (диалектическая) традиции складывались в античности при противопоставлении и дополнении двух дискурсов — научного и общественно-гуманитарного и соответственно доказательных, всеобщих истин и правдоподобных мнений. Существует мнение о бесполезности понятия истины в аргументации. Можно отметить взаимопроникновение двух tradi-

ций, когда логически-нормативное использовалось в аргументативных целях убеждения, а приемы аргументации релятивистского характера приносились в логическую технику. Стоит различать уровни и цели использования логического и аргументативного инструментария. Особый статус вопрос об истине принимает при обсуждении проблемы ценностей.

Наконец, И.Т. Касавин обосновывает мысль, которую разделяют большинство авторов книги: истина, как и другие категории философской эпистемологии, не утрачивает смысла в культурном универсуме наших дней, и это только доказывают самые ожесточенные попытки доказать ее ненужность. Вместе с тем сохранение понятия истины в рамках современной философии требует переосмысливания таких понятий, как знание и заблуждение, объективность и релятивизм, социальные и когнитивные факторы развития знания. Важную роль здесь играет различие собственно научного и философского представлений об истине. В сущности, истина не служит установлению фактов, и в этом смысле в качестве особого понятия мало нужна субъекту, ограничивающемуся эмпирическим уровнем познания. Потребность в истине есть признак потребности в теоретическом мышлении высокой степени абстракции, потребности в философии. Истина призывает человека к критической рефлексии, творческому воображению, побуждает его к восхождению на верхние этажи сознания, в конечном счете к мудрости.

И.Т. Касавин, Е.Н. Князева, В.А. Лекторский

Часть I

Логико-методологические проблемы

Проблемы классической теории истины

1. Современный отказ от понятия истины

Мы будем иметь в виду понятие истины в его классическом смысле, или в смысле теории корреспонденции: *истинна та мысль, которая соответствует своему предмету*. По-видимому, именно такое истолкование понятия истины характерно для обычного здравого смысла, хотя впервые в явном виде оно было сформулировано лишь Платоном: «Тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, — лжет»¹. Эта формулировка была одним из величайших философских открытий: теперь из конгломерата мифологических, мистических идей, сплетенных с предрассудками, фантазиями и крупными повседневного опыта, можно было выделить мысли и представления, которые давали адекватную картину окружающего мира. Это было одно из тех достижений, благодаря которым человек постепенно возвышался над животным миром и закладывал основы мира культуры. Истолкование истины Платоном было принято наукой Нового времени и до сих пор прочно в ней сохраняется. Истина и ложь — гносеологические характеристики знания в его отношении к познаваемой реальности. Прагматизм, теория когеренции или эмотивизм пытались придать понятию истины иной смысл, однако все эти попытки, на мой взгляд, оказались неудачными и сегодня едва ли заслуживают серьезного внимания. Поэтому в дальнейшем, говоря об истине, мы используем это понятие в его классическом смысле.

Удивительно, что в течение XX в. — века грандиозных успехов человеческого познания — понятие истины постепенно вытеснялось из философии науки. Логический позитивизм заменил понятие истины понятием верифицируемости, т.е., грубо говоря, понятием соответствия чувственно данному. Г. Рейхенбах на место

¹ Платон. Кратил // Собр. соч. 2-е изд. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 615.

понятия истины пытался поставить понятие вероятности, рассматривая истину и ложь как предельные случаи высокой и низкой вероятности¹. У К. Поппера истина либо рассматривается как недостижимый идеал, либо заменяется понятием степени правдоподобности. Т. Кун, И. Лакатос, их коллеги и современники вообще не пользуются понятием истины в своих методологических построениях, а П. Фейерабенд прямо призывает выбросить понятие истины на свалку исторических заблуждений человечества.

По-видимому, во второй половине XX в. философия науки начинает заражаться тем критическим отношением к идеалам Просвещения, которое еще в начале этого века проявилось в литературе и искусстве. Наиболее ярко это движение против идеалов красоты, нравственности и разума выразилось в изобразительном искусстве. Движение дадаистов зародилось в разгар Первой мировой войны, в 1915 г. и быстро охватило всю Европу, включив в свои ряды кубистов, абстракционистов, фовистов и т.п. В 1918 г. появился «Манифест Дада», в котором прямо отвергались логика, нравственность и традиционное искусство. Яркое представление об идеологии дадаизма дает выставка 1921 г., устроенная в Париже. Эта выставка включала в себя живописные произведения, графику, коллажи и предметы ширпотреба. Освещения не было, поэтому посетители просто не могли рассмотреть, что именно висело на стенах или стояло на постаментах. Специально посаженный за ширму человек непрерывно осыпал присутствующих ругательствами. Один из организаторов выставки, Андре Бретон, впоследствии известный теоретик сюрреализма, якобы желая помочь посетителям разглядеть выставленные произведения, зажигал спички в разных концах выставочного зала. Луи Арагон мяукал, другой участник выставки непрерывно повторял: «Дождь капает на голову!», еще два участника играли в зале в пятнашки. Все это иллюстрировало хаос, абсурд, насмешку над здравым смыслом и искусством.

В 1924 г. эстафету у дадаистов подхватывают сюрреалисты, наиболее известным представителем которых был талантливый бесстыдник Сальвадор Дали. Наконец, молодой психиатр и философ Жак Лакан после многочисленных встреч и бесед с Дали пере-

¹ См. его рецензию на «Logik der Forschung» К. Поппера: *Reichenbach H. Ueber Induktion und Wahrscheinlichkeit. Erkenntnis. Bd 5. 1935. S. 267–284.*

носит эти идеи хаоса и абсурда в философию и становится одним из основателей французского постмодернизма¹. П. Фейерабенд вовсе не с целью эпатажа публики часто ссылается на дадаистов и порой себя именует дадаистом: именно выступление дадаизма против разума, нравственности и красоты он перенес в философию науки под лозунгом борьбы против жестких методологических правил, стандартов, норм, в конечном счете — против истины. Сначала борьба с традиционным искусством и традиционным пониманием искусства, затем — борьба с традиционной наукой и традиционной философией науки.

Постмодернизм рассматривает науку как некий дискурс, как языковую игру наряду с другими языковыми играми, как производство каких-то текстов. Научная игра ничем не отличается от других игр и оценивается только с точки зрения удобства ее использования. Нет никаких границ между наукой и иными играми или текстами, поэтому наиболее перспективными оказываются междисциплинарные исследования, т.е. изготовление текстов, соединяющих в себе термины и утверждения из самых разных областей и, таким образом, лишенных какого бы то ни было смысла. Соответственно постмодернизм отказывается и от различения традиционных областей философского исследования — онтологии, гносеологии, антропологии и т.д. И, конечно, научные тексты могут оцениваться как удобные, полезные, привлекательные с эстетической точки зрения, но не как истинные или ложные. Об этом речь в принципе не может идти². Важно просто говорить, болтать, а имеет ли смысл твоя болтовня — об этом никто не спрашивает. Вот так нас пытаются отбросить в доплатоновские времена и вновь погрузить в хаос пустопорожних разговоров, иллюзий, сновидений, мифов и предрассудков.

Монопольное господство марксизма в отечественной философии советского периода ограждало нас от волн безумия и абсурда, прокатывавшихся по Европе. Однако в последние два десятилетия многие отечественные философы, поддавшись модному поветрию, отправились в поход против разума и истины. Рассуждения о равноправии разнообразных когнитивных практик, о культурной

¹ См.: Дали С. Дневник одного гения. М.: Искусство. 1997.

² См.: Хлебникова О.В. Образ науки в постмодернизме // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. VII, № 1. С. 97–109.

обусловленности всех результатов познавательной деятельности, о влиянии познавательных средств, в частности используемого языка, на эти результаты, об онтологической относительности и т.п. — все это явно или неявно предполагает отказ от понятия истины. Хорошее представление о модных ныне тенденциях в философии дает дискуссия о релятивизме, поводом для которой послужила статья нашего известного философа Л.А. Микешинной «Релятивизм как эпистемологическая проблема»¹. Завершая свою статью, она пишет: «...необходимо переосмыслить основные понятия классической теории познания — рациональности, субъекта, объекта и особенно истины, наивно-реалистического понимания ее объективности, “абсолютности” и “единственности”, выявить их неклассические смыслы, реализуемые в современной науке»². Позицию Л.А. Микешинной горячо поддерживает и усиливает М.А. Розов: «Факты убедительно показывают, что мы познаем не мир как таковой, а нашу деятельность в этом мире»³. Противоположную точку зрения и общую оценку всего постмодернистского движения с присущей ему ясностью выразил Д.И. Дубровский: «Модный ныне крайний релятивизм (с его “плюрализмом”, “многомерным образом реальности”, “нелинейностью” и т.п.), несмотря на метафорический и снобистский антураж, производит в “сухом остатке” красиво упакованные банальности, повторяет общие места, а главное, не замечает того, что впадает в самоотрицание»⁴.

Л.А. Микешина совершенно права, указывая на хорошо известные трудности, связанные с использованием классического понятия истины: неясность понятия «соответствие», посредством которого определяется понятие истины; отсутствие достаточно четких критериев, позволяющих отделить истину от заблуждения; проблема гносеологической оценки истории познания и т.д. К тому же до сих пор нет четкого и общепринятого представления о том, что такое знание и чем оно отличается от мнения и веры. Поэтому важно и нужно исследовать разнообразные факторы, релятивизирующие результаты познавательной деятельности, уточ-

¹ Эпистемология и философия науки. 2004. Т. I, № 1. С. 53–63.

² Там же. С. 63.

³ Там же. С. 64.

⁴ Там же. С. 81.

нять понятия субъекта, объекта и предмета познания, но, как мне представляется, все такого рода исследования сохраняют смысл лишь до тех пор, пока мы — явно или неявно — сохраняем классическую идею истины. Это становится совершенно очевидно, если попытаться представить себе, что однажды мы всерьез и полностью отказались от понятий истины и лжи.

2. Истина и логика

По-видимому, это сразу же приведет к разрушению центрального ядра нашего мышления — логики. Логика есть наука о том, как нужно рассуждать, делать выводы. Она устанавливает принципы и правила корректных рассуждений, поэтому можно сказать, что логика есть наука о правильных рассуждениях. Но чем отличается правильное рассуждение от неправильного? Почему логика говорит нам, что из посылок «Все люди имеют две ноги» и «Ни одна собака не имеет двух ног» можно сделать вывод: «Ни одна собака не является человеком», а вот из посылок «Все люди имеют две ноги» и «Все страусы имеют две ноги» нельзя сделать вывод: «Все люди — страусы»? Почему логика разрешает нам из посылок «Если сейчас лето, то я живу на даче» и «Сейчас лето» делать вывод: «Следовательно, я живу на даче», а вот такой вывод: «Если сейчас лето, то я живу на даче» и «Я сейчас живу на даче», следовательно, «Сейчас лето» она считает ошибочным? Потому что между посылками и заключением первых двух выводов имеется отношение *логического следования*, а вот между посылками и заключениями вторых выводов такого отношения нет. Но что же такое отношение логического следования? Оно определяется посредством понятия истины: высказывание В логически следует из высказывания А только тогда, когда при истинности высказывания А высказывание В всегда необходимо будет истинным. Понятие логического следования уточняется самыми разными способами, однако наиболее общее понимание следования задается истинностной связью между высказываниями.

Если мы отказываемся от понятия истины, то теряем способность отличать правильные выводы и рассуждения от неправильных. Правила вывода, не опирающиеся на понятие логического следования, становятся тогда правилами игры с символами или со словами, которые можно принимать по соглашению, можно про-

извольно изменять, и ничто не ограничивает наш произвол. Тогда наши рассуждения действительно становятся не более чем языковой игрой, подобной любой другой игре. В этой игре можно допускать противоречия и произвольно изменять значения терминов. Логика запрещает противоречия, наличие противоречия в рассуждении или в теории рассматривается как признак неблагополучия. Почему? Потому что противоречие всегда ложно, говорит логика, следовательно, появление противоречия сигнализирует о том, что в наши посылки вкралось ложное высказывание. Но если нет ни истины, ни лжи, противоречие становится столь же допустимой комбинацией высказываний, как и любая другая их комбинация.

Разрушение логики лишает смысла нашу аргументацию, наши дискуссии и споры. Логической основой аргументации являются доказательство, обоснование и опровержение. Что такое доказательство? Демонстрация того, что отстаиваемое нами высказывание вытекает, логически следует из общепризнанных истинных посылок, постулатов, аксиом. Но если нет разделения правил вывода на допустимые и недопустимые, если посылки нельзя оценивать как истинные или ложные, то доказательство превращается в игру словами и лишается убеждающей силы. Доказать можно что угодно, но никто не обязан принимать этого доказательства. Обоснование какого-либо высказывания есть либо его доказательство, либо его подтверждение с помощью общепризнанных истинных высказываний. Обоснование исчезает вместе с доказательством, остается только взаимная согласованность различных высказываний, да и она оказывается излишней: согласованность нескольких высказываний выражается в том, что они все одновременно могут быть истинными, но если нет истинностной оценки, то и о согласованности говорить нельзя.

Таким образом, отказ от понятия истины хотя и не лишает нас способности рассуждать, однако уничтожает разницу между рассуждением и шизофреническим бредом, между предсказанием и оракульским пророчеством. Лишается смысла судопроизводство: речи обвинителей и защитников становятся пустой болтовней, а вердикт присяжных «Виновен» или «Невиновен» уже не опирается на их убеждение в том, что подсудимый *действительно* совершил или не совершал инкриминируемое ему преступление, а обусловлено только тем сиюминутным впечатлением, которое производит на них обвиняемый. Но даже это еще не все.

3. Истина и знание

Вопрос о том, что такое знание, чем оно отличается от мнения, веры, предрассудков и фантазий, достаточно сложен и, по-видимому, до сих пор еще не имеет общепризнанного решения¹. Различают множество видов знания, в частности «знание что» и «знание как». Нас в данном случае интересует только первое.

В.П. Филатов определяет знание как «соответствующее реальному положению дел, оправданное фактами и рациональными аргументами убеждение субъекта»². И.Т. Касавин рассматривает знание как «форму социальной и индивидуальной памяти», как «результат обозначения, структурирования и осмысления объекта в процессе познания»³. Несмотря на различие подходов к рассмотрению понятия знания, к анализу функций, форм существования и обоснования знания, эти авторы важнейшую черту знания видят в его отнесенности к внешнему объекту, более того, — в его *соответствии* познаваемому объекту. Мысль, соответствующая своему объекту, истинна, но именно такая мысль и выражает знание. Порой не вполне четко различают два разных вопроса: о природе знания и о том, как выделить знание из всей суммы наших убеждений. По своей природе знание есть истинная мысль. Но как узнать, истинна та или иная мысль или нет? При решении этого вопроса мы прибегаем к доказательству, обоснованию, подтверждению и прочим средствам, позволяющим нам с некоторой долей уверенности называть некоторую мысль истинной, считать ее знанием. Верно, конечно, что эта уверенность никогда не может быть абсолютной, всегда есть риск принять ложную мысль за истину, но это никак не касается *природы* знания — знание есть истинная мысль, т.е. мысль, соответствующая своему предмету.

Здесь, как мне кажется, мы уже должны обратиться к чрезвычайно интересному и важному вопросу — вопросу о том, что же это такое — *соответствие* мысли объекту? Его истолковывали и как согласование или совместимость с чувственно данным, и как согласование или совместимость с протокольными или фактуаль-

¹ См. статьи В.П. Филатова, И.Т. Касавина, А.Л. Никифорова в рубрике «Обсуждаем статью “Знание”» (Эпистемология и философия науки. 2004. Т. I, № 1. С. 131–140).

² Там же. С. 135.

³ Там же. С. 138.

ными предложениями, и как согласование или совместимость с фактами, и т.п. Но, быть может, наиболее близким нашей интуиции является истолкование соответствия как *отражения*.

Возможно, наиболее полно это истолкование было представлено в известной книге В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»: «Мы спрашиваем: дана ли человеку, когда он видит красное, ощущает твердое и т.п., объективная реальность или нет?.. Если дана, то нужно философское понятие для этой реальности, и это понятие давно, очень давно выработано, это понятие и есть *материя*. Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»¹. В советской философской литературе множество работ было посвящено разработке так называемой ленинской теории отражения. В последние два десятилетия нашей истории мы с легкомысленной поспешностью отбросили марксизм и вместе с ним «принцип отражения». Конечно, и в работе В.И. Ленина, и во многих философских работах советского периода этот принцип формулировался излишне прямолинейно и упрощенно, что вызывало критическое к нему отношение². Однако сегодня, перетряхивая наш старый философский багаж, мы можем сказать, что в идее отражения содержалось важное рациональное зерно: истина, знание соответствуют изучаемому объекту в том смысле, что дают нам представление о том, каков он есть сам по себе, т.е. как-то отражают его.

По-видимому, между классическим понятием истины и понятием отражения существует тесная связь и трудно отказаться от одного из них, сохранив другое. Достаточно очевидно, что если мы отбрасываем понятие истины, то устраняется и принцип отражения: если нельзя говорить о соответствии мысли объекту, то тем более нельзя говорить об отражении объекта мыслью. Обратное показать сложнее: кажется, что можно отбросить

¹ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. ПСС. Т. 18. М., 1961. С. 131.

² В совершенно карикатурном виде идею отражения представил Л. Витгенштейн в своем «Логико-философском трактате»: «Мы создаем для себя картины фактов» (2.1); «Картина — модель действительности» (2.12); «Целокупность истинных мыслей — картина мира» (3.01); «Предложение — картина действительности» (4.01) и т.п. (Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994).

принцип отражения и все-таки продолжать говорить о соответствии мысли объекту в каком-то ином смысле. Действительно, многие мыслители принимали классическое понятие истины, не принимая принципа отражения. В частности, А. Тарский в своей семантической концепции истины отталкивается от классического понимания, но ни о каком отражении у него нет речи.

Понятие соответствия мысли объекту является, конечно, чрезвычайно неопределенным, расплывчатым, его можно уточнять и конкретизировать по-разному. И все-таки, как мне представляется, и в своей повседневной жизни, и в научной деятельности мы истолковываем это понятие именно как отражение. Мы верим, что истинное знание дает нам верную или адекватную картину окружающего мира. Знание говорит мне, что если я посажу в землю картофелину, то вырастет куст картофеля, а не свеклы или моркови. Так и происходит в повседневной жизни. Знание говорит мне, что по воде нельзя ходить, как по земле. Так оно и есть, нетрудно в этом убедиться. Знание говорит мне, что если в баке нет бензина, машина не поедет, и она действительно не едет. Знание рисует мне картину окружающих вещей, их свойств и отношений между ними. Эта картина в значительной мере верна, потому что я достаточно хорошо ориентируюсь в мире, т.е. знание — это именно картина или карта реальности.

Ученые также убеждены в том, что их законы и теории отображают черты и особенности изучаемой реальности. Когда они утверждают, что тела состоят из молекул и атомов, что атом имеет сложную структуру и состоит из элементарных частиц, они убеждены, что так есть на самом деле. Когда они утверждают невозможность существования вечного двигателя, они убеждены, что такого двигателя нет во всей Вселенной. Когда они расшифровывают сигналы с Марса и представляют эти сигналы в виде фотографий, они убеждены, что фотографии дают нам подлинную картину поверхности Марса.

Здесь, по-видимому, следует сказать несколько слов о понятии «отражение». Оно многим нашим философам ныне не нравится, оно кажется расплывчатым и неясным вследствие многочисленных оговорок, сопровождающих его употребление (см.: Ленинская теория отражения и современная наука. Кн. 1. Отражение, познание, логика. София, 1973). Но если отвлечься от этих

оговорок и выделить содержательное ядро данного понятия, то можно сказать, что отражение следует понимать как *сходство* — сходство отображения с отображаемым.

В конце концов, познание служит не только для удовлетворения нашей любознательности, его главная функция — помогать нам ориентироваться и действовать в окружающем мире. И оно может выполнять эту функцию, только создавая образ мира, сходный с самим этим миром. Знание можно сравнить с географической картой местности: она поможет вам ориентироваться на местности только в том случае, если в каком-то отношении будет похожа на саму эту местность. Конечно, карта создается нами — нашими красками, на изготовленной нами бумаге, в заданном нами масштабе и в этом смысле она субъективна. Однако она воспроизводит нужные нам черты, особенности местности и в этом отношении похожа на саму местность. Летучая мышь, ставшая знаменитой после статьи Томаса Нагеля¹, также с помощью одного лишь ультразвука создает свой образ окружающего мира. Он не похож на наш образ мира, но он похож на сам мир, поскольку позволяет летучей мыши ориентироваться в пространстве, не наткнуться в полете на предметы и успешно охотиться.

В упомянутом «Трактате» Витгенштейна есть такой пассаж: «Граммофонная пластинка, музыкальная тема, нотная запись, звуковые волны — все они находятся между собой в таком же внутреннем отношении отображения, какое существует между языком и миром. Все они имеют общий логический строй» (4.014). Чрезвычайно трудно сказать, что сходного между значками на бумаге и звучащей мелодией, между картой и местностью, между образом мира летучей мыши и ее окружением, но это сходство есть. И это сходство доказывается успешным выживанием и развитием человеческого и мышиного рода. В картине мира, создаваемой нашим повседневным опытом и здравым смыслом, присутствуют столы и стулья, деревья и цветы. В картине мира квантовой механики всего этого нет — лишь облака элементарных частиц и взаимодействия между ними. Но все эти картины мира похожи на какие-то стороны, аспекты реальности — похожи, ибо позволяют нам ориентироваться, жить и действовать, ставить эксперименты и изобретать новые технические устройства. Вот современный худож-

¹ Nagel T. What Is it Like to Be a Bat // Philosophical Review. 1974. P. 435–450.

ник рисует портрет человека масляными красками на холсте; другой художник мог рисовать этого человека водными красками на штукатурке; третий — кисточкой на папирусе; четвертый — охрой на стене пещеры или даже выбивать изображение в камне. Но если все они были хорошими художниками, то вы узнаете изображенного человека, встретив его в толпе людей. А это и означает, что портреты, несмотря на все различия между ними, похожи на свой оригинал.

Классическое понимание истины как раз и выражает эту особенность нашего знания: истинное знание соответствует действительности именно в том смысле, что создает для нас ее реалистический портрет. Устранение понятия истины лишает смысла наше стремление к познанию окружающего мира, лишает смысла научную деятельность. Если наука не дает нам знания о мире, то чем тогда она отличается от литературно-художественных фантазий? Не интереснее ли тогда читать сочинения Александра Дюма или Жюль Верна, а не сочинения Майкла Фарадея или Генриха Герца? Стоит ли тогда преподавать в школе основы наук? Если научное знание не является отображением реальности, то оно не может исполнять даже инструментальной функции: никто не будет строить мост или самолет, опираясь на произвольные, фантастические представления о вещах и их взаимодействиях.

4. Новые проблемы

Рассуждения Ленина в 1908 г. о том, что ощущения «копируют, фотографируют» и т.п. существующую вне нас реальность, во второй половине XX в. стали казаться несколько наивными. За это время совершилась революция в физике, значительно изменившая наши представления о пространстве, времени, материи, произошел пресловутый «лингвистический поворот» в философии, сформировалась новая математическая логика, значительное развитие получила философия науки, содействовавшая расширению и углублению историко-научных исследований. Все это потребовало уточнения и корректировки прежних гносеологических представлений о соотношении знания с реальностью, о прогрессе познания и т.д., либо полного отказа от них. Я остановлюсь лишь на двух результатах философско-методологического анализа научного знания, которые, как мне представляется, являются на-

столько убедительными, что их нельзя не учитывать в эпистемологических рассуждениях.

Начиная с 1930-х гг. в процессе критики учения логических позитивистов о «чистых» чувственных данных, об абсолютно и несомненно истинных протокольных предложениях многочисленными исследованиями психологов, лингвистов, философов и историков науки был обоснован тезис о *«теоретической нагруженности»* чувственного восприятия и фактов. Гипотеза лингвистической относительности Сепира—Уорфа, эксперименты психологов, учение об онтологической относительности У. Куайна, работы Т. Куна и П. Фейерабенда¹ достаточно убедительно показали, что нет «чистых» чувственных восприятий, нет фактов, независимых от наших теоретических допущений. На наши чувственные восприятия накладывается используемый нами язык, и он в значительной мере определяет чувственные образы окружающих вещей. В устанавливаемые нами факты входят наши теории, и изменение теорий приводит к изменению фактов. В работе Куна «Структура научных революций» и в книге Фейерабенда «Против метода» приведено множество примеров того, как смена парадигм или фундаментальных теорий изменяет наше восприятие мира и получаемые наукой факты. Язык, теоретические представления, существующие приборы и инструменты исследования в значительной мере предопределяют его результаты. Очень наглядно это иллюстрирует излюбленный пример Куна: сторонники одной парадигмы видят в переплетении линий кролика, сторонники другой парадигмы видят на том же рисунке утку. Или другой его пример: в камне, раскачивающемся на цепочке, аристотелианцы видели сдерживаемое цепочкой падение, а Галилей увидел здесь маятник. Каждая парадигма создает свою собственную онтологию, свой собственный мир, и неясно, как установить, какая из онтологических моделей в большей мере похожа на реальность. Вопрос об этом даже не обсуждается.

Тезис о теоретической нагруженности фактов вызвал в свое время многочисленные дискуссии и в конечном счете привел некоторых философов к мысли о том, что в современной науке размывается грань между субъектом и объектом, что классическое

¹ Подробнее см.: Куслий П. С. Язык и онтологическая относительность // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. IV, № 2.

противопоставление субъекта и объекта устарело. Эту мысль в своих работах развивает Л.А. Маркова: «Идеализации субъекта и предмета познания, — считает она, — созданные в классической науке, перестают играть свою роль. Предмет не существует независимо от субъекта, он человекоразмерен (Л.А. Микешина), он создан человеком (М.А. Розов)... Предельное логическое развитие характеристик субъекта приводит к “размыванию” понятия субъект, как оно сформировалось в классической науке, и соответственно к разрушению субъект-предметного отношения»¹. Если кратко выразить суть всех рассуждений о преодолении современной эпистемологией классического противопоставления субъекта и объекта познания, то можно сказать следующее: классическая наука считала, что объект познания существует вне и независимо от субъекта; поэтому она стремилась к тому, чтобы результат познания определялся только свойствами объекта, все субъективные «привнесения» должны быть устранены из этого результата; однако сейчас выяснилось (или, лучше сказать, было осознано), что предмет познания создается познающим субъектом или, по крайней мере, включает в себя какие-то особенности субъекта — язык, принимаемую теорию, инструментарий, культуру и эпоху, воплощенные в субъекте; поэтому субъект познания как бы сливается со своим предметом.

Ну и что, какие выводы отсюда следуют? Наиболее радикальным выводом будет такой: предмет познания целиком зависит от субъекта, поэтому, познавая, как ему кажется, внешний мир, субъект фактически познает самого себя — свою культуру, свою эпоху. Такая точка зрения выглядит чрезвычайно интересной, но, по-видимому, она потребует весьма существенной перестройки традиционной теории познания. Кажется, никто всерьез не пытался отстаивать и развивать эту позицию. А жаль, как сказал бы Фейерабенд.

По-видимому, наиболее распространенным ныне является мнение о том, что предмет познания частично воплощает в себе какие-то черты познаваемого объекта, а частично — обусловлен особенностями познающего субъекта. Как выражается Л.А. Маркова, трансцендентальный субъект классической науки сменяет-

¹ Маркова Л.А. Эмпирические исследования как путь к выработке нового понятия субъекта // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1, № 1. С. 75.

ся культурно-историческим субъектом неклассической науки. Следует признать теоретическую нагруженность фактов и влияние субъекта на предмет познания. Субъекты познания принадлежат к разным культурам и эпохам. Но тогда применимость классического понятия истины действительно вызывает сомнения. Кажется, истина теряет свою объективность, абсолютность и общезначимость. Каждая культура, каждая эпоха вырабатывают свои истины, и истины одной культуры могут казаться лишенными смысла представителям другой культуры.

Таким образом, мы оказываемся перед проблемой: можно ли совместить классическое понятие истины с признанием теоретической нагруженности фактов и культурно-исторического характера субъекта познания?

5. Предмет и объект познания

Когда мы говорим о человеческом познании вообще или о картинах мира, создаваемых наукой или здравым смыслом, истолкование соответствия как сходства не встречает особых трудностей и может быть обосновано ссылкой на успешное развитие человеческого рода. Проблемы появляются, когда мы переходим к оценке отдельных элементов нашей картины мира, скажем, отдельных предложений.

Предложения «Снег бел», «Монблан выше Казбека», «Луна находится от Земли на расстоянии 380 000 км» истинны в том смысле, что они соответствуют реальности. Но можно ли сказать, что они «похожи» на эту реальность? В каком смысле мое ощущение белого «похоже» на поток фотонов, бомбардирующих сетчатку моего глаза? В каком смысле пространство, разделяющее Луну и Землю, «похоже» на 380 000 км?

И вот здесь, как мне представляется, сохраняя понимание истины как соответствия мысли действительности, мы вынуждены отказаться от истолкования соответствия как сходства. Географическая карта в целом может быть похожа на реальную местность, но элементы, с помощью которых создается эта карта, — краски, бумага, масштабы, обозначения — не обязаны и не могут обладать сходством с реальными объектами — это те субъективные элементы, которые мы вносим в свое отображение реальности. При

оценке отдельных элементов знания мы вынуждены истолковывать понятие соответствия иначе.

Возможно, некоторые из трудностей, встающих перед классической концепцией истины, можно преодолеть, если обратиться к широко известному и уже почти тривиальному разграничению *объекта и предмета* познания. Объектом познания в самом общем виде является внешний мир, а предметом познания — какие-то стороны, свойства, аспекты этого мира, которые мы выделяем для изучения. Кажется, ни один внешний объект не изучается весь целиком, со всеми его свойствами и сторонами. Каждая наука выделяет в нем свой собственный аспект изучения, формирует свой собственный предмет. Возьмем, скажем, висящую над нами Луну. Математика может заинтересовать ее геометрическая форма; геохимика — состав ее поверхности; астроном исследует особенности ее движения вокруг Земли и т.п. Человек в экономической науке предстает как покупатель или продавец, как потребитель или бизнесмен, как кредитор или должник; для биолога человек — живой организм, осуществляющий обмен веществ с окружающей средой и находящийся в той или иной степени родства с другими живыми организмами; для физика это — материальное тело с определенной массой и т.д. Каждая наука сама формирует предмет своего изучения. Как говорит об этом Кун, «едва ли любое эффективное исследование может быть начато прежде, чем научное сообщество решит, что располагает обоснованными ответами на вопросы, подобные следующим: каковы фундаментальные сущности, из которых состоит универсум? Как они взаимодействуют друг с другом и с органами чувств? Какие вопросы ученый имеет право ставить в отношении таких сущностей и какие методы могут быть использованы для их решения?»¹

Опять-таки хорошо известно, что понятия и утверждения развитой научной теории говорят не о реальных, а об идеализированных объектах, представляющих собой выделенные стороны и свойства реального мира, подвергшиеся абстрагированию и идеализации и превращенные в некоторые самостоятельные сущности — инерциальные системы, материальные точки, идеальные газы, покупатели, биологические виды, совершенные зеркала и т.п. Из этих идеальных объектов складывается онтология, формируе-

¹ Кун Т. Структура научных революций. М. : АСТ, 2001. С. 27.

мая теорией. Собственно говоря, именно *эта онтология и является предметом исследования данной теории*. «Теоретические законы непосредственно формулируются относительно абстрактных объектов теоретической модели, — пишет В.С. Степин. — ...Можно высказать достаточно универсальный методологический тезис: формулировки теоретических законов непосредственно относятся к системе теоретических конструкторов (абстрактных объектов). И лишь в той мере, в какой построенные из них теоретические схемы репрезентируют сущностные связи исследуемой реальности, соответствующие законы могут быть применены к ее описанию»¹.

Верно, конечно, что эта онтология формируется субъектом познания. Однако, будучи стороной, аспектом, свойством реальности, она обладает определенной независимостью по отношению к субъекту познания и нуждается в исследовании. Родоначальник научной химии Роберт Бойль вводит представление о химическом элементе как о некоем идеализированном объекте, само реальное существование которого было для него сомнительно. Но это был элемент новой онтологической картины, сменившей прежнюю онтологию четырех стихий. «Бойль не знает, — пишет в этой связи И.Т. Касавин, — сколько и какие именно элементы существуют в природе. Однако он убежден, что те, кто вслед за Аристотелем верит в четверицу античных стихий (землю, воздух, огонь и воду), или, придерживаясь более современных ему алхимических учений, в триаду ртути, серы и соли, не имеют для этого достаточных оснований... В сущности, Бойль подвергает скептической критике сам фундамент натурфилософии XVII в. Это был первый шаг на пути формирования теоретически корректного и аналитически-операционального понятия химического элемента и тем самым утверждения химии как науки»².

¹ Степин В.С. *Философия науки. Общие проблемы*. М.: Гардарики, 2006. С. 181, 182. В своей работе В.С. Степин подробно рассматривает онтологические модели разных уровней, показывая, что теоретическим законам разной общности соответствуют разные идеализированные объекты и что, таким образом, онтология развитой научной теории носит многослойный характер. К сожалению, онтологические структуры, состоящие из идеализированных объектов, он называет «теоретическими схемами» — термин, который, как мне представляется, способен порождать некоторые недоразумения.

² Касавин И.Т. *Наука и культура в трудах Роберта Бойля // Эпистемология и философия науки*. 2007. Т. XI, № 1. С. 220.

Здесь же можно вспомнить рассуждения Поппера о «третьем мире» объективного знания: несмотря на то что этот мир создан нами, он содержит в себе свойства и связи, которые могут быть нам неизвестны, он порождает проблемы, о которых мы и не думали: «Не обижая Кронекера, я соглашаюсь с Брауэром, что последовательность натуральных чисел есть человеческая конструкция. Хотя эту последовательность создаем мы, она в свою очередь создает свои собственные автономные проблемы. Различие между нечетными и четными числами не порождается нами: оно есть непреднамеренное и неизбежное следствие нашего творчества. Конечно, простые числа являются аналогичным образом непреднамеренно автономными и объективными фактами; очевидно, что и в данной области существует много фактов, которые мы можем обнаружить: так возникают предположения, подобно догадке Гольдбаха. И эти предположения, хотя и связаны косвенным образом с результатами нашего творчества, непосредственно касаются проблем и фактов, которые отчасти возникают из нашего творчества; мы не можем управлять этими проблемами и фактами или влиять на них: они суть достоверные факты и истину о них очень часто трудно обнаружить»¹. Теория, парадигма создает собственную онтологию, мир объектов, который она изучает.

Вообще говоря, здесь нет ничего удивительного. Мир нашего здравого смысла, мир повседневного опыта весь состоит из такого рода идеализированных объектов. Когда мы говорим об окружающих вещах или даже действуем с ними, мы имеем в виду их абстрактные идеальные представления, а вовсе не то, как они существуют «сами по себе». Деревья, облака, дома или река даны нам только какими-то отдельными своими сторонами, которые мы превращаем в предметы, обозначаемые словами. Даже люди, с которыми мы имеем дело в повседневной жизни, в мире нашего опыта превращаются в бледные плоские тени, в носителей определенных социальных функций. Какое мне дело до того, что в реальности представляет собой продавец, у которого я покупаю колбасу! Меня он интересует и в мире моего опыта присутствует лишь как продавец и не более того, хотя в реальности он может быть отцом и супругом, трезвенником и коллекционером почтовых ма-

¹ Эпистемология без познающего субъекта // К. Поппер. Логика и рост научного знания. М. : Прогресс, 1983. С. 454.

рок, меланхоликом и т.д., и т.п. Каждый из нас создает свой собственный мир, в котором он живет и действует, свою «субъективную реальность», как выражается Д.И. Дубровский.

Утверждения теории относятся к ее онтологии, к ее идеализированному объекту. И когда мы говорим, что истинное утверждение соответствует своему предмету, мы можем истолковать это как соответствие утверждения объектам онтологической модели. На языке теории можно формулировать различные утверждения относительно ее онтологической модели. Одни из них будут истинными, другие — ложными. Скажем, утверждение «Сила тока в цепи прямо пропорциональна напряжению и обратно пропорциональна сопротивлению проводника» будет истинно, ибо соответствует реальным отношениям между идеальными объектами «сила тока», «напряжение» и «сопротивление». А вот утверждение «Молекула воды состоит из двух атомов кислорода и одного атома водорода» будет ложно в той онтологической модели, которую задает химия.

Как мне представляется, это принципиально важный момент. Когда мы истолковывали истину как соответствие мысли объекту, то обычно подразумевали при этом реальный, существующий «сам по себе» объект, внешний мир. Но осознание роли субъекта, теоретических и технических средств в формировании изучаемых объектов показывает упрощенность, даже наивность такого истолкования. Теперь же, говоря о соответствии, мы подразумеваем не внешний объект, а предмет познания. Этот предмет действительно задается субъектом: именно субъект выделяет в реальности какие-то стороны, которые он превращает в предмет своего познания. Но, как и прежде, истинность сохраняет свою объективность, ибо соответствие мысли предмету никак не зависит от субъекта: оно зависит от свойств предмета, которые в свою очередь определяются не только субъектом, но и внешним миром. Таким образом, классическое понятие истины сохраняется даже при учете результатов философии науки, полученных за последние 50 лет. Оно становится лишь более точным.

Как мне представляется, кардинальная ошибка защитников теории корреспонденции всегда состояла в том, что они пытались говорить о соответствии не только теорий, но и отдельных предложений самой реальности. Но с реальностью можно сравнивать только онтологическую модель, создаваемую теорией, но не те

средства, с помощью которых эта модель создается. Наши слова и термины, союзы речи и логические связки, наша математика и наши предложения — все это инструменты, с помощью которых мы создаем модель изучаемого аспекта реального мира. Инструмент может быть подходящим для этой цели или негодным. Но инструмент нельзя сравнивать с реальностью. Реальности может соответствовать только онтологическая модель в целом. Холст, краски, кисти нельзя сравнивать с живым человеческим лицом. На сходство с ним может претендовать только портрет в целом. И самая главная задача философской теории познания состоит в том, чтобы понять: в каком отношении онтологическая модель концептуальной системы похожа на изучаемый аспект реального мира?

6. Истина и развитие знания

Различные науки и теории, существующие в них, будут задавать разные онтологические модели, в которых будут истинны специфические утверждения. Истины физики не будут истинами социологии или биологии. Однако они совместимы, ибо относятся к разным идеальным объектам, т.е. эти истины находятся в отношении дополнительности. Здесь нет никакой проблемы. Проблема возникает в том случае, когда мы рассматриваем одну дисциплину и в ней сменяющие друг друга теории. Как быть с соотношением истин физики Аристотеля и физики Ньютона, астрономии Птолемея и астрономии Коперника, химии Штала и химии Лавуазье?

С точки зрения Куна, каждая парадигма решает свои «головоломки» и проблемы одной из них не являются проблемами другой. Фейерабенд в добавление к этому подчеркивает несоизмеримость разных парадигм: их невозможно сравнивать и нет оснований считать, что одна в чем-то превосходит другую. Если согласиться с этим, то утверждение Аристотеля о том, что более тяжелое тело устремляется к земле с большей скоростью, следует признать просто истинным в онтологической модели его физики. Утверждение Галилея о том, что все тела независимо от их веса падают на землю с одинаковым ускорением, было бы в свою очередь истинно в онтологической модели Галилея. И мы вместе с Куном, Фейерабендом и Поппером должны были бы считать, что переход от аристотелевской физики к физике Ньютона не означал никакого

прогресса в развитии познания и ничего не добавил к истинному описанию мира: просто от одного набора истин, от одной онтологической модели мы перешли к другому набору истин. Сегодня о мире мы знаем не больше, чем знали о нем Аристотель или Ньютон, просто мы знаем о нем *другое*.

В логической семантике принято разделять объектный язык, или язык-объект, и метаязык, в котором мы обсуждаем синтаксические и семантические свойства выражений объектного языка. А. Тарский подчеркивает, что метаязык всегда *существенно богаче* объектного языка: он не только включает в себя все выражения объектного языка или их переводы, но в дополнение к ним содержит еще имена этих выражений и семантические понятия, отсутствующие в объектном языке. Может быть, отношение между старой и новой парадигмами можно уподобить отношению между объектным языком и метаязыком и рассматривать новую парадигму по отношению к старой как некую метатеорию: она в некотором смысле включает в себя онтологию старой парадигмы, очерчивает ее границы и объясняет, почему утверждения старой парадигмы были истинны относительно этой онтологии. Вместе с тем новая парадигма показывает, что выход за пределы этой онтологии делает утверждения прежней парадигмы ложными или бессмысленными. Иначе говоря, новая парадигма очерчивает сферу применимости старой парадигмы.

Хорошую иллюстрацию этого положения дает Фейерабенд своим анализом деятельности Галилея, в частности рассмотрением того, как Галилей устранил так называемый «аргумент башни» против учения Коперника¹. Все могут наблюдать, что камень, брошенный с вершины башни, падает вертикально к ее подножию. Это как будто бы свидетельствует о том, что Земля покоится, ибо если бы Земля вращалась, как утверждает Коперник, то за время падения камня башня вместе с Землей сдвинулась бы на значительное расстояние и камень упал бы далеко от подножия башни. Однако камень падает к подножию башни, следовательно, движется вертикально по прямой линии. Галилей же утверждает, что камень совершает криволинейное движение: он движется вместе с Землей и башней и одновременно движется к Земле. Но Галилей

¹ Фейерабенд П. К. Против методологического принуждения // Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. Гл. 6, 7.

не хочет сказать, что утверждение о вертикальном падении камня просто ошибочно. Он показывает, что в рамках старой онтологической модели с неподвижной Землей и признанием оперативного характера всякого движения это утверждение истинно. Оно становится ложным в новой онтологической модели, содержащей принцип инерции и признающей неоперативный характер совместного движения. Переход к новой онтологии обнаруживает сферу применимости этого утверждения.

Онтология новой теории богаче, полнее, точнее онтологии старой теории, однако она включает в себя старую онтологию. Поэтому некоторые истинные утверждения старой теории остаются истинами и в новой теории. Но какие-то утверждения, считавшиеся истинными в старой теории, становятся ложными в новой теории. Однако новая теория способна объяснить, почему эти утверждения считались истинными: они действительно истинны в пределах онтологической картины, задаваемой старой теорией. Например, аристотелевская физика утверждала, что всякое движение обусловлено приложением силы. В физике Ньютона это утверждение неверно, ибо в онтологию этой физики включается движение по инерции, не требующее приложения силы. Однако ньютоновская физика объясняет, что в применении к определенному классу тел и движений это утверждение аристотелевской физики является истинным. Представьте, что вы двигаете тяжелый шкаф или везете тачку с песком по глинистой дорожке. Стоит вам перестать прикладывать усилие, они тут же остановятся. Аристотель считал, что чем тяжелее тело, тем с большей скоростью оно падает на Землю. И это истинно, когда речь идет об описании движения таких объектов, как камень и кленовый лист, перо птицы и яблоко. Но в более широкой и богатой онтологической модели, учитывающей сопротивление воздуха и удельный вес, утверждение Аристотеля становится ложным, хотя и сохраняет свою истинность в пределах старой онтологии. Запуская ракеты на Марс или Венеру, мы пользуемся коперниканской картиной мира. Но когда мы бродим по земле и ориентируемся на местности по движению Солнца и звезд, то нам достаточно птолемеевской картины мира: в этой области ее утверждения остаются истинными.

Таким образом, если некоторое утверждение истинно, т.е. соответствует своему предмету — тем чертам и особенностям внешнего мира, которые выделяет соответствующая теория, — то оно

остается истинным в своей онтологической модели, несмотря на приход новой теории. Новая теория вводит новую онтологию, в которой некоторые прежние истины могут оказаться ложными или бессмысленными. Однако новая онтология является расширением, обогащением или изменением старой онтологии, т.е. новая теория либо расширяет аспект рассмотрения, углубляет его, либо изменяет. Поэтому новая теория способна объяснить и показать, почему истинные утверждения старой теории были и остаются истинными. Например, в числах натурального ряда мы открываем свойство быть четным или нечетным. Мы можем сформулировать истинное утверждение: каждое число является либо четным, либо нечетным. Но вот мы расширили свою онтологию — добавили дробные числа. В новой онтологии наше утверждение становится неверным, однако оно сохраняет истинность в рамках старой онтологии — в пределах целых чисел.

Это можно сравнить с картинами мира, создаваемыми ребенком и взрослым. Картины значительно различаются, однако взрослый способен понять, почему те или иные вещи ребенок воспринимает именно так, почему он населяет мир сказочными героями, почему испытывает страх или радость от тех или иных вещей и событий. Взрослый воспринимает мир в значительной мере не так, как ребенок, его картина мира существенно полнее, глубже, в ней отсутствуют какие-то объекты, входящие в картину мира ребенка, однако взрослый человек вполне способен понять, почему ребенок рисует себе мир так, а не иначе.

Возможно, эта аналогия поможет нам представить развитие науки как смену онтологических картин или, если угодно, смену идеализированных объектов: с течением времени онтологические модели наших теорий становятся все более точными, богатыми и детализированными. Старые истины сохраняются, мы лишь лучше представляем себе границы их применимости: та истина, что для горения нужен воздух, сохраняется и в новой химии, она лишь уточняет, что для этого нужен не весь воздух, а лишь одна его составная часть — кислород.

Но в конце концов, определив истину как соответствие мысли предмету теории, мы осуществили лишь «сдвиг проблемы», как выразился бы И. Лакатос. Остается главный вопрос: каково соотношение онтологической модели или идеализированного объекта теории и самой реальности.

Ответ на этот вопрос дают эмпирические методы науки — наблюдение и эксперимент. Например, в разных системах геометрии мы можем доказывать в качестве теорем разные утверждения и считать их истинными в рамках соответствующей идеализированной онтологии. Но какая из систем геометрии описывает структуру реального физического мира — это уже, как сказал бы Р. Карнап, «внешний вопрос», он решается с помощью выхода за пределы теоретической системы и обращения к реальным вещам. Эксперимент показывает, в какой мере наши идеальные объекты отображают выделенную для изучения сторону реальности. Какие-то сущности, включенные в нашу онтологическую картину, могут оказаться несуществующими, как это было с флогистоном или эфиром; какие-то сущности, которые мы считали простыми, могут оказаться сложными, как это было с античным атомом или воздухом. Но в целом картина мира, рисуемая наукой, с течением времени становится все более точной, все более адекватной исследуемому аспекту реального мира. Приблизительно так же обстоит дело с субъективной картиной мира человека по мере его взросления: из его «субъективной реальности» постепенно исчезают Снегурочка и Дед Мороз, тролли и гоблины; представления об окружающих вещах и людях становятся все более точными и глубокими под влиянием повседневной практики, наблюдений и размышлений. Здесь, конечно, еще много неясностей и трудных проблем, но, как мне представляется, при некоторой изобретательности с ними можно справиться и защитить именно такое представление о развитии научного познания. В конце концов, о его верности свидетельствует самый надежный критерий — прогрессивное развитие вида *homo sapiens*.

В отношении естествознания представленную картину можно защищать. Действительно, в естественно-научных дисциплинах бывают периоды, когда одна теория, парадигма сменяет другую, когда одновременно конкурируют две или три теории, претендующие на исследование одних и тех же сторон реальности. Но эти периоды обычно завершаются победой одной теории, парадигмы. Даже в те моменты, когда ученые не могут решить, какая же из выдвинутых теорий верна, они не мирятся с плюрализмом теорий, они стремятся найти единую общую точку зрения, одну теорию.

Рассуждения о плюрализме, о релятивизме научных истин опираются главным образом на общественные или гуманитарные

науки, в которых как раз часто сосуществуют разные концепции, претендующие на описание одних и тех же сторон общественной жизни, социальных групп и институтов. Можно ли сохранить классическое понимание истины также и для этой области? Или здесь нужно какое-то другое понятие? Иначе говоря, можно ли в области общественных наук оценивать теории в их отношении к своему предмету и посредством этого — к реальности или же эта оценка должна быть заменена какой-то другой оценкой? Именно этот вопрос, как мне представляется, сегодня приобретает особую актуальность.

Современные представления о понятии истины

Понятие истины и исследование феномена науки

По поводу понятия истины сложилась парадоксальная ситуация. Никто не сомневается в том, что если иметь в виду нашу повседневную жизнь или политику, то истина существует и она необходима. Но многие сомневаются в этом, когда речь заходит о научном познании. Парадоксальность ситуации заключается в том, что наука создавалась как раз для того, чтобы добывать объективно истинное знание о мире. В этом, полагали, состоит ее единственное предназначение. С самого возникновения науки вопросы истины были центральными и в процессе самого научного исследования, и при первых попытках осмысления целей и задач науки, и в дискуссиях между учеными. Вспомним, что Галилей на заре возникновения науки Нового времени, пытаясь противостоять церкви в ее попытках отрицать справедливость коперниканской системы мира на том основании, что она противоречит Библии, говорил, что существует два рода истины: истина Священного писания и истина науки, и отстаивал независимость научной истины.

В современной эпистемологии вопрос об истине является вопросом номер один. Отношение к нему разделило философов науки на два лагеря. Часть из них, отрицая существование истины в научном познании, настаивают на иррелевантности вопроса об истине исследованиям феномена науки; другие полагают, что истина в науке существует, и вопрос о ее достижении должен быть центральным в этих исследованиях. Насколько он значим для анализа феномена науки вообще, можно понять, если пройти немного дальше и упомянуть, что представители этих двух «лагерей» по-разному трактуют предмет философии науки. Первые считают, что философия науки должна «развестись» с эпистемологией

и заниматься социальными и культурологическими аспектами науки, такими, как проблема коммуникации в сообществе ученых, лингвистические аспекты научной деятельности, распределение финансовых ресурсов в научных учреждениях, жизнь лабораторий, использование материального оборудования в научных исследованиях и т.д. При этом предполагается, что все эти разработки должны отвлекаться от вопроса о том, связаны или нет рассматриваемые виды деятельности с поиском истинного знания. Вторые считают, что предметом философии науки должна быть эпистемология научного знания, которая как раз занимается анализом процесса добывания наукой объективно истинного знания о мире. Таким образом, вопрос об истине жизненно важен для философии науки.

Между тем все еще остаются спорными вопросы о том, что такое истина, существует ли она и нужна ли она нам. В отечественной философии науки вокруг проблемы истины идут бурные дискуссии. Стало чуть ли не хорошим тоном без какого-либо предварительного анализа проблемы утверждать, что истины в научном познании не существует, что от самого понятия истины (по крайней мере, в классическом ее понимании) нужно отказаться.

В связи с этим я с большим интересом прочла недавно опубликованную статью А.Л. Никифорова¹. В появлении такой статьи давно назрела необходимость. В ней автор серьезно и обстоятельно рассматривает этот вопрос. Особенно интересны и оригинальны те положения статьи, в которых обосновывается, что отказ от понятия истины приведет к разрушению всей системы логических доказательств и рассуждений. Насколько мне известно, такие аргументы в пользу существования истины выдвигаются впервые. Да и вообще, с основными положениями статьи, с ее пафосом, я согласна. Так же как и ее автор, я считаю, что, отказавшись от поиска истины, наука перестала бы быть наукой и что в современной науке, так же как и в классической, «понятие истины сохраняется даже при учете результатов философии науки, полученных за последние 50 лет. Оно становится лишь более точным»².

¹ *Никифоров А.Л.* Понятие истины в теории познания // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. XVI, № 2.

² Там же.

Правда, некоторые положения статьи Никифорова, как мне представляется, нуждаются в уточнении. И прежде всего его ответ на вопрос, что такое истина.

Истина и отражение

В недалеком прошлом в отечественной философии истина трактовалась как знание, которое отражает действительность. Такая концепция называется корреспондентной теорией истины. Но что такое отражение? В советские времена существовала обязательная для всех ученых и философов ленинская теория отражения. В настоящее время она кроме критики и насмешек ничего не вызывает. Уже в те времена наиболее думающие советские ученые и методологи, касаясь вопроса об отношении знания к реальности и часто вынужденно употребляя термин «отражение» по идеологическим соображениям, толковали его значительно более широко и неопределенно, чем в ленинской теории. Отражение трактовалось ими в метафорическом смысле. В.И. Ленин писал, например, о том, что наши ощущения — это копии, слепки с действительности. Но о каких копиях может идти речь, если иметь в виду, скажем, наши ощущения цвета? В природе цветов нет, есть только электромагнитные волны различной длины. Здесь скорее подходит критикуемая Лениным теория иероглифов Гельмгольца, согласно которой наши ощущения не копии, а лишь условные обозначения свойств реального мира. Многие ученые понимали эти трудности теории отражения и предпочитали не входить в ее детали и подробности. И были правы: любые попытки найти сколько-нибудь строгую экспликацию термина «отражение» сразу же делают саму эту теорию не соответствующей тому, что происходит в науке.

Чаше всего, пытаясь уточнить понятие отражения, его трактуют как *похожесть* картины мира на саму действительность, как *сходство* с нею. Но, например, в современной науке, где мы, как правило, имеем дело с ненаблюдаемыми объектами, мы не знаем, что представляет собой действительность сама по себе. На вопрос о том, что такое атом или электрон, единственный правильный ответ — изучай современные физические теории или читай последний учебник физики! Все, что мы знаем о природе, например, микромира — эта та онтология, которая предлагается современ-

ными теориями микромира. (Онтология — это теоретические объекты, которые признаются в качестве существующих той теорией, в которой они функционируют.) Когда говорят об отражении как о сходстве, похожести, возникает естественный вопрос: сходство с чем? Не онтологии же с онтологией. Но тогда, может быть, сходство с вещами самими по себе? Но мы не знаем, что эти вещи собой представляют. Известный физик Дж.А. Уилер, характеризуя ситуацию в микромире с присущим тому корпускулярно-волновым дуализмом, утверждал, что до того как микрообъект будет зафиксирован прибором, он представляет собой *нечто неопределенное*, и только после фиксации это нечто становится либо частицей, либо волной в зависимости от того, какую аппаратуру мы используем для его регистрации¹.

Да и вообще дело даже не в наблюдаемости или ненаблюдаемости объектов. Исследуемый объект может быть наблюдаем и тем не менее мы знаем о нем только то, что говорит соответствующая теория. ДНК и гены можно как-то увидеть с помощью электронного микроскопа. Тем не менее на вопрос о том, что такое ген, каковы его функции в развитии живого, единственным грамотным ответом будет совет обратиться к современным биологическим теориям.

Может возникнуть вопрос: где же проходит граница между теми уровнями реальности, которые могут быть предметом теории отражения, и теми, которые уже не могут ими быть. Мне представляется, что такой границы нет. Все зависит от задач исследования. Даже по отношению к таким макроскопическим объектам, как, скажем, стол или стул, мы можем говорить об отражении, только если рассматриваем их безотносительно к их внутренней молекулярной или атомной структуре, и берем их на самом общем, обычном уровне.

Для того чтобы охарактеризовать отношение между онтологией и реальным миром, слова *похожесть*, *сходство* не являются удачными, по крайней мере в современной физике. Более подходящими будут *адекватность* знания действительности, *согласованность* с нею: они более неопределенны и метафоричны. Предлагаемые современной физикой онтологические модели весьма далеки от какого-либо сходства с окружающим миром. Среди них

¹ Miller W.A., Wheeler J.A. Delayed-Choice Experiments and Bohr's Elementary Quantum Phenomenon // Proceeding of the International Symposium on Foundation of Quantum Mechanics. Tokio, 1983.

такие экзотические построения, как замена точечных частиц протяженными объектами (струнами); предположение о существовании дополнительных (к непосредственно наблюдаемым) размерностей пространства-времени (в первых вариантах теории струн их было 26, введение суперсимметрии сократило это количество до 11, в то время как привычное нам пространство-время содержит только 4 измерения); введение картины мира, где на уровне самых малых масштабов царствует дискретность (вместо непрерывности) или ткань самого пространства состоит из узлов и петель; и даже попытки вообще отказаться от понятия пространства-времени.

Роджер Пенроуз в своей недавно переведенной на русский язык новой книге как раз в связи с этим задается вопросом: «Что заставляет столь многих физиков описывать “реальность”, слабо напоминающую то, что мы непосредственно наблюдаем в обычных человеческих масштабах?»¹ Пытаясь ответить на этот вопрос, думаю, что для выдвижения экзотических моделей существует несколько причин.

1. Стремление *во что бы то ни стало* устранить противоречия в теории. На современном этапе развития физики это стремление ученых ликвидировать противоречие между квантовой механикой и общей теорией относительности, которое выявилось, когда возникла необходимость применить эти теории к режиму планковских величин. Это противоречие не дает возможности построить единую, целостную картину мира. В условиях, когда выдвинутые ранее модели, возможно и более близкие к тем, которые строились классической физикой, оказываются не работающими, приходится изобретать нечто новое, и часто радикально новое.
2. Стремление добиться устранения несоответствия (если таковое имеется) между теорией и экспериментальными результатами.
3. Попытки устранить параметры, «введенные руками», т.е. взятые просто из эксперимента. Наличие таких параметров в теории (в стандартной модели элементарных частиц их 17) считается признаком «плохой» науки. Физики всегда стремятся к тому, чтобы все параметры теоретических моделей были имманентными самой модели, т.е. следовали из основных принципов теории.

¹ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. М. ; Ижевск, 2007. С. 724.

4. Психологический фактор, поддерживающий физиков в их деятельности по изобретению столь непохожих на окружающий нас мир представлений. В качестве такового выступает тот опыт, которым обогатилась физика за последние 100 лет своего существования. Пенроуз пишет об этом так: «Достижения физики XX в. — квантовой механики, теории относительности — показали, до какой степени могут вводить в заблуждение непосредственные интуитивные соображения, а также то, что “реальность” может коренным образом отличаться от тех картин, которые были созданы физикой предшествующих поколений»¹.

Таким образом, концепция истины как отражения не соответствует реальному состоянию дел в науке. Но для демонстрации неадекватности этой концепции есть аргументы гносеологического порядка.

Гносеологические аргументы против понимания истины как отражения

Знание не может быть отражением в силу некоторых особенностей объектов современной науки. Если рассматривать синхронный аспект научного познания (т.е. его вертикальный разрез), эти особенности проявились в современной физике после появления таких теорий, как квантовая механика и теория относительности. В современной науке возникла совершенно новая ситуация. В классической науке полагали, что возможно получить знание об объекте «самом по себе», безотносительно к измерительному прибору или экспериментальной установке. Но уже в квантовой механике это оказывается невозможным. По мнению многих, это происходит потому, что объекты микромира не наблюдаемы. Но дело не в ненаблюдаемости микрообъектов. Классический объект часто также оказывался непосредственно ненаблюдаемым. Для его наблюдения требовался прибор. Но прибор в данном случае выступал либо просто как посредник, как продолжение органов чувств человека (микроскоп, телескоп), либо, если он воздействовал на изучаемый объект, его воздействием можно было пренебречь. Например, звезду, невидимую невооруженным глазом, можно было обнаружить с помощью телескопа. При этом

¹ Пенроуз Р. Указ. соч. С. 724.

телескоп, конечно же, не влиял на звезду. Поэтому полагали, что мы познаем звезду, так как она существует «сама по себе».

Или возьмем такой классический объект, как летящая пуля. Чтобы фиксировать ее положение в пространстве в каждый момент времени, она, естественно, должна быть освещена пучком света (пучком фотонов): в темноте ее не увидишь. Воздействие этого пучка на пулю, какой бы маленькой она ни была, будет несоизмеримым с массой и энергией пули. От этого воздействия можно полностью отвлечься, не принимать его во внимание. Другое дело микрообъект. Для того чтобы определить его координату, его также нужно осветить пучком фотонов. Но ввиду своей чрезвычайной малости он под воздействием пучка фотонов приобретет добавочный импульс и мгновенно изменит свое местоположение в пространстве. Так что в данном случае это воздействие приходится учитывать.

В неклассической науке объект «сам по себе» недоступен для познающего субъекта. Знания об объекте не отделимы от экспериментальной установки, с помощью которой мы их получаем. В. Фок называл рассматриваемую особенность квантово-механического описания реальности «относительностью к средствам наблюдения». Конечно, здесь не все так просто и однозначно, поскольку многие свойства микрообъекта, такие, как спин, масса, заряд, не зависят от макроприборов и, следовательно, характеризуют объект сам по себе. Зависят же от прибора такие свойства микрообъекта, как его положение в пространстве и импульс¹. Удачную форму для описания ситуации с объектностью в квантовой теории нашел известный философ науки Д'Эспанья, который охарактеризовал описание реальности, даваемое квантовой теорией, как «завуалированное» (veiled)². Это как раз и подразумевает, что квантовая теория дает только частично объектное описание микромира.

Исследуемую особенность познания микромира можно сформулировать в таких терминах: описание микрообъектов в квантовой теории в отличие от классической физики не носит *объектного* характера.

¹ Марков М.А. О природе материи. М., 1976. С. 47.

² D'Espagnat B. Veiled Reality. An Analysis of Present-Day Quantum Mechanical Concepts. Reading (Mass): Addison-Wesley, 1995.

То же самое характерно и для релятивистской физики. В этой теории полагается, что пространственные и временные промежутки, масса тел и некоторые другие параметры объектов не являются абсолютными, как это было в классической физике: их значение зависит от того, в какой инерциальной системе отсчета они определяются. Рассматриваемые величины здесь также не являются объектными. Их определение требует ссылки на ту систему отсчета, в которой они измеряются. С точки зрения специальной теории относительности (СТО) мы не можем спросить, какова, скажем, длина того или иного стержня, не указав, какую систему отсчета мы имеем в виду. Это все равно что спросить, с какой стороны стоит дом: справа или слева, не уточнив, относительно чего.

Аналогично обстоят дела и в еще одной ныне бурно развивающейся дисциплине постнеклассической науки — синергетике. Она изучает человекоразмерные системы, включающие в себя человека¹. Для таких систем также невозможно построить объектное описание: ведь сам субъект познания включен в них. В синергетике идея внешнего наблюдателя не реализуема.

Похожая картина характерна и для диахронного аспекта научного познания, т.е. для познания, взятого в его историческом развитии. Но только дело здесь не в особенностях познаваемого объекта, а в особенностях *субъекта* познания. Как известно, подлинным субъектом познания выступает не отдельный индивид, а человеческое общество в целом, взятое на том или ином этапе его развития. Познает, конечно же, отдельно взятый конкретный ученый. Но выступает он при этом как представитель всего человеческого общества. Он не мог бы совершать свои исследования, если бы не был вооружен необходимыми знаниями и материальным оборудованием, которое было выработано его современниками или предшествующими поколениями ученых. Он должен овладеть языком, а язык — это общественное явление; получить образование и вместе с ним те научные знания, которые необходимы ему для разработки конкретной научной теории, а эти знания опять-таки добыты не им, а предшествующими поколениями исследователей. Короче, чтобы заниматься наукой, он должен овладеть определенными продуктами духовной и материальной культуры.

¹ См.: *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000. С. 679–680.

Указанные особенности субъекта познания являются источником культурной релятивности научного знания, его зависимости от культуры. В связи с этим и при анализе диахронного аспекта познания можно наблюдать то же явление, на которое мы указывали, рассматривая синхронный аспект. Я имею в виду *не-объектный* характер описания природных процессов. Только, повторяю, в данном случае не-объектность имеет свою причину не в природе познаваемого объекта, а в природе познающего субъекта. Субъект воспринимает познаваемый объект *не непосредственно*, а через призму культуры. Эта призма прозрачна, ее присутствия обычно не замечают, но она неустранима и влияет на результаты исследования.

Итак, наука не отвечает идеалу всецело объектного описания, что для нее весьма нежелательно. Ведь наука, как верно отмечает В.С. Степин, стремится превратить в объект все, что изучает. Она пытается преодолеть эту особенность теоретического знания, добившись объектности в описании природы. Тем не менее желаемая объектность всегда оказывается лишь частичной. Вопреки известному определению В.И. Ленина не существует знания, совсем не зависимо от человека и человечества. Когда рушится старая парадигма мышления, ученые осознают существование мировоззренческих предпосылок, начиная понимать, что причина краха парадигмы в том, что эти предпосылки или неверны, или нуждаются в уточнении. В процессе построения новой теоретической парадигмы ученые покидают старую «рабочую раму», отказываются от привычных стереотипов мышления и формулируют новые. Новая теория, разрешившая противоречия и трудности старой, долгое время может восприниматься как знание об объектах природы самой по себе, без всяких субъективных привнесений. Но почти всегда это оказывается иллюзией: новая парадигма в свою очередь сталкивается с трудностями, и от ее мировоззренческих предпосылок приходится отказываться, заменяя их новыми или уточненными.

Отмеченная особенность познавательного процесса фиксировалась уже в гносеологии Канта, когда он утверждал, что мы познаем не ноумен (вещь саму по себе), а феномен, являющийся синтезом априорных форм рассудка и материала ощущений, которые мы получаем от вещи в себе. Удивительно, как стало возможным, что в кантовской философии была сформулирована черта познаватель-

ного процесса, которая стала отчетливо заметной только в современной физике! Ведь у Канта не было естественно-научного материала для таких обобщений. По крайней мере, для естествознания такая постановка вопроса была философским предвосхищением. Впервые необходимый материал появился только с возникновением квантовой механики. Эпистемология квантовой теории подтверждает справедливость кантовской гносеологии.

Многие исследователи феномена науки на основании не-объектности теоретического описания природных процессов сделали вывод, что мы познаем только феномен, предмет и критерием истины является соответствие знания предмету. Истина как соответствие знания вещи самой по себе нам недоступна. Для реконструкции диахронного аспекта знания это обернулось формулировкой концепции внутренней истины. Но прежде чем перейти к ее анализу, рассмотрим еще один вопрос.

Истина и релятивизм

Не-объектный характер описания природных явлений служит одним из источников релятивизма. Как известно, релятивизм — это отрицание истины в науке. Современные релятивисты сталкиваются с не-объектностью описания познаваемых объектов в современном научном познании, и на этом основании отрицают возможность получения объективно истинного знания. На самом деле знание может быть не-объектным, но это совсем не значит, что оно не может быть (относительно) истинным и объективным.

Не-объектный характер описания микромира — следствие специфики исследуемых квантовой механикой объектов и процессов. Как мы уже писали, эта специфика в том, что в отличие от классических объектов при описании микрообъектов мы не можем пренебречь их взаимодействием с прибором. Такова природа микрообъектов. С природой не поспоришь, с этим приходится смириться. Но это не значит, что квантовая теория не объективна в том смысле, что она не адекватна действительности. Напротив, эта теория подтверждается всеми имеющимися в наличии эмпирическими данными. Нет ни одного экспериментального результата, который бы ей противоречил.

То же и для СТО. Нередко среди неспециалистов высказывается мнение, что теория относительности Эйнштейна — свиде-

тельство торжества релятивизма. Поводом опять-таки служит не-объектный характер этой теории. Иногда, отождествляя систему отсчета с наблюдателем, делают даже вывод о том, что рассматриваемые величины являются субъективными. На самом деле о наблюдателе в данном случае можно вообще не упоминать: достаточно сослаться на вполне материальную систему отсчета. Так что субъективизм здесь ни при чем. Не-объектный характер описания не мешает объективности: используя преобразования Лоренца, мы всегда можем рассчитать величину пространственного или временного промежутка в любой инерциальной системе отсчета.

И не-объектность синергетики не мешает ее относительной истинности. В этой науке ее добиваются точно так же, как и в классической. Пафос книги двух наших отечественных методологов синергетики¹ состоит в том, что, споря с И. Пригожиным, подвергая критике многие моменты его концепции, они стремятся дать более адекватное по сравнению с пригожинским описание синергетических систем и процессов. Во имя этого они используют новые научные данные, результаты новых экспериментов, математические выкладки, теоретические рассуждения. Какие бы экзотические свойства ни выявляла синергетика в исследуемых ею сложных самоорганизующихся системах, связанных, в частности, с их принципиальной открытостью, нелинейным характером совершающихся в них процессов, непредсказуемостью (в классическом смысле слова) их развития и т.п., идеал объективности работает и здесь.

Не нужно путать *объектность* и *объективность* теорий. Это разные свойства теоретического знания. В методологическом сознании оба эти понятия «склеились» в одно целое. 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 недостижима истина.

Так, в известном утверждении о том, что в квантовой механике в отличие от классической мы оказываемся не только зрителями, но и актерами, фиксируется не-объектный характер квантово-механического описания реальности. Однако очень многие философы науки на этом основании утверждают, что объективная истин-

¹ Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. М., 2002.

ность в этой теории невозможна. Даже некоторые создатели квантовой физики попадали здесь в словесную ловушку и делали некорректные или неаккуратные утверждения. Например, один из творцов квантовой теории В. Гейзенберг, основываясь именно на том, что в квантовой механике субъект познания (или прибор) оказывается включенным в описание микромира, утверждал, что в физике микромира мы должны отказаться от классического понимания истины¹.

На самом деле объектность и объективная истинность — различные понятия, характеризующие два разных аспекта знания. И если не «расклеить» их, не отделить друг от друга, мы не сможем ни разобраться в сути современных дискуссий по проблеме истины, ни понять ее действительную роль в науке. Релятивисты путают эти понятия, употребляют одно вместо другого. И, сталкиваясь с не-объектным характером теорий современной физики, они на этом основании ошибочно отрицают их объективность и утверждают, что в современном естествознании господствует релятивизм.

Может возникнуть вопрос, как соотносятся между собой понятия объективности теории и ее истинность? Совпадают ли они по объему? Полагаю, что нет. Истинность — это нечто большее, чем просто согласие теории со всеми имеющимися эмпирическими данными. Очень часто в научном познании формулируется не одна, а две или более теоретические концепции, которые в равной мере хорошо согласуются со всеми экспериментальными результатами. Они являются эмпирически эквивалентными и конкурируют между собой, поскольку имеют различное теоретическое содержание. Можно сказать, что эти теории адекватны действительности, если под действительностью понимать эмпирию, но какая из них истинна, т.е. соответствует вещи самой по себе, нужно еще установить. Некоторым подспорьем выступают здесь методологические соображения, так называемые внеэмпирические критерии типа сравнительной простоты, красоты теорий, принципа соответствия (способности теорий не отбрасывать старое, уже апробированное знание) и т.д. Но это, конечно,

¹ Характеризуя эпистемологические установки квантовой механики, В. Гейзенберг писал: «...Новая форма описания природы не отвечает прежнему идеалу научной истины...» (*Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 301*). В другом месте он пишет: «Пришлось вообще отказаться от объективного — в ньютоновском смысле — описания природы...» (Там же. С. 192).

лишь вспомогательные соображения. Даже ориентируясь до поры до времени на них, ученые ждут новых экспериментальных результатов, которые были бы способны убедить их в преимуществах одной из теорий.

Внутренняя истина

Из того факта, что в процессе познания непосредственно нам доступен только предмет, в современных дискурсах по поводу науки сложилась концепция «внутренней» истины. Внутренняя истина — это соответствие теоретических построений предмету, т.е. тому, что мы из нашего взаимодействия с объектом сумели вовлечь в сферу человеческой деятельности. Эта концепция в настоящее время стала весьма популярной. Известный физик и методолог Карло Ровелли пишет об этом так: «Как европейские, так и частично американские исследования науки подчеркнули тот факт, что истина всегда носит внутренний характер. Мы никогда не покидаем языка теории, никогда не можем выйти из дискурса, в рамках которого мы рассуждаем»¹. Следует напомнить, что это кантовское понятие истины, осознают это или нет те, кто о ней говорит и так ее характеризует. Цитирую Канта: «Старый и знаменитый вопрос, каким мнили загнать в угол логиков: ...что есть истина? В объяснении именовании истины, а именно, что она есть согласованность познания с его предметом, здесь нет надобности, оно предполагается»².

Представляется, однако, что понимание истины как внутренней, как соответствия теоретических построений предмету (онтологии) не соответствует тому идеалу, который движет учеными в реальной познавательной деятельности. Работающим здесь является понимание истины как *соответствия теоретических построений вещи самой по себе*. Именно она является целью познавательной деятельности³ не только в естественных, но и (как было

¹ Rovelli C. Quantum Gravity. Cambridge, 2008. P. 422.

² Цит. по: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 214—215.

³ Такое утверждение является безусловно верным только в плане критики понимания истины как соответствия теории предмету (онтологии). Сам вопрос о том, что такое истина, является значительно более сложным. В современном физическом познании, например, ученые ставят перед собой более амбициозную задачу — ответить не только на вопрос о том, *как* устроен мир (что такое вещь сама по себе), но и на вопрос — *почему* он так устроен. То есть ставится задача раскрыть за-

показано недавно А.Л. Никифоровым¹⁾ в гуманитарных науках независимо от того, удастся такую истину добыть или нет. Можно указать по крайней мере на три аргумента в поддержку сказанного: 1) проблема множественности онтологий, которая не решается концепцией внутренней истины; 2) неспособность этой концепции решить проблему преемственности и кумуляции знания; 3) порождаемые ею трудности при реконструкции многих эпизодов из реальной истории науки.

Множественность онтологий

Прежде всего, понятие внутренней истины не отвечает на вопрос: *какой* онтологии должна соответствовать теория? Как уже отмечалось, по поводу одного и того же эмпирического материала могут быть сформулированы не одна, а несколько теорий и, следовательно, несколько онтологий. И такие случаи являются в науке не исключением, а правилом, так сказать, буднями науки. В качестве самого современного примера можно привести ситуацию с созданием теории квантовой гравитации. Существует несколько подходов к этой теории. Среди них — теория суперструн, петлевой подход, теория твистеров и т.д. Все они нацелены на устранение противоречия между общей теорией относительности (ОТО) и квантовой механикой, но каждый из подходов решает проблему по-своему, строя свою онтологию. Более того, внутри одного из подходов — теории суперструн — существует пять теоретических объяснений.

В западной философии это явление объясняют «недоопределенностью» (underdetermination) теории эмпирическими данными. (В нашей литературе говорят о наличии в теории сверхэмпирического содержания, что в общем одно и то же.) В связи с существованием эмпирически эквивалентных теорий неизбежно встает вопрос: как выбрать между конкурирующими онтологиями? Постмодернистски ориентированные философы науки утверждают, что

гадку бытия, его смысл. Но это тема уже особого разговора. Нам здесь важно противопоставить понимание истины как соответствия теории вещи самой по себе и истины как соответствия теории предмету и продемонстрировать большую эффективность первого.

¹ Никифоров А.Л. Истина в истории // Понятие истины в социогуманитарном познании. М., 2008.

выбор и не требуется, что основная черта современного научного познания — плюрализм. Так что для них здесь вообще нет проблемы. Они исповедуют эпистемологический релятивизм и всячески его приветствуют. Но ученые, действующие в *реальной* науке, а не в том мифическом предприятии, которое создают в своих опусах релятивисты, хорошо знают, что сосуществование эмпирически эквивалентных теорий — это реальная проблема, создающая для познавательного процесса реальные трудности, и что разрешение этой ситуации необходимо, иначе развитие науки остановится.

Так, один из ведущих специалистов в области теории суперструн, сетуя на то, что в суперструнном подходе к теории квантовой гравитации существует пять теоретических объяснений, пишет: «Иметь пять различных версий... слишком много для специалистов по теории струн. ...Наиболее глубокое фундаментальное понимание устройства мироздания, согласно нашим представлениям, может быть только одним. Мы живем в одной Вселенной и ожидаем существования только одного объяснения»¹. «Мечта физика, — продолжает он чуть дальше, — состоит в том, чтобы его поиск окончательных ответов привел к одному, уникальному, совершенно неизбежному выводу».

Все это хорошо осознают не только ученые, но и рационалистически мыслящие философы науки. Правда, многие из них приходят при этом к пессимистическим выводам. Так, Бас ван Фраассен на основании феномена недоопределенности теории эмпирическими данными строит свою концепцию *конструктивного эмпирицизма*, в которой утверждает, что наука не может достигать объективной истинности знания и ее основной целью является не поиск истины как соответствия знания вещи самой по себе, а лишь установление эмпирической адекватности теорий, т.е. соответствия ее эмпирическим данным².

Прав ли ван Фраассен? Думается, что нет. Наука достигает истинного (конечно, только относительно истинного) знания. Свидетельством тому выступает факт, что нередко на основании одной из конкурирующих эмпирически эквивалентных теорий удастся предсказать существование явлений или эффектов, которые

¹ Грин Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М., 2004. С. 126.

² Van Fraassen B. The Scientific Image. Oxford : Clarendon Press, 1980.

до этого *не были известны*; и эти предсказания подтверждаются. Такие предсказания были бы невозможны, если бы в науке достигалась только адекватность теорий *наличным* эмпирическим фактам. Обратившись к истории науки, можно привести много случаев таких оправдавшихся предсказаний. Среди них — предсказание существования доселе неизвестной планеты Солнечной системы Нептун, сделанное Леверье на основе законов классической механики (планета была открыта в 1846 г. Галле); предсказание отклонения луча света в поле тяготения Солнца на основе ОТО; предсказание существования электромагнитных волн на основе максвелловской теории электромагнетизма (они были впоследствии открыты Г. Герцем). Все эти и многие другие примеры свидетельствуют о том, что в научном познании мы не просто обобщаем факты и не ограничиваемся познанием феноменов, но формулируем знание о *вещах самих по себе* — ноуменах — и получаем (относительно) истинное знание.

В данном случае важно именно *пред*-сказание, а не *ретро*-сказание. Ученые прекрасно понимают важность *пред*-сказаний в науке. Одна из главных забот теоретиков, работающих на переднем крае физики, состоит в том, что таких предсказаний здесь фактически нет. И в теории суперструн, и в современной космологии пока приходится довольствоваться *ретро*-сказаниями (или *после*-сказаниями), которые объясняют задним числом уже известные факты. Это, конечно, тоже неплохо, это показатель успеха теории и знак ее корректности. Но насколько было бы продуктивнее, если бы на основе теории удавалось *пред*-сказывать совершенно новые факты, и эти факты находили бы экспериментальное подтверждение!

Так что модель предметного знания и основывающаяся на этой модели концепция «внутренней» истины не являются полностью адекватными реальному положению дел в науке: в ходе научного познания нам удается не только добиться соответствия знания предмету, но и «ухватить» некоторые аспекты вещей самих по себе.

Внутренняя истина и кумулятивный аспект научного познания. Две модели развития науки

Не утешаем ли мы себя, утверждая, что факты оправдывающихся предсказаний неизвестных ранее явлений свидетельствуют о том, что нам удастся хотя бы частично познать вещь саму по себе,

преодолеть таким образом Канта и вырваться из «объятий» внутренней истины? Это вопрос вопросов. Если использовать слова самого Канта, этим вопросом действительно удастся загнать в угол методолога. Ведь в науке совершаются революции, в процессе которых принципы старых теорий терпят крушение. Неужели концепция внутренней истины верна? Если это так, то с кумулятивным аспектом развития научного знания можно распрощаться или в лучшем случае признать, что он существует только на уровне фактов.

О том, что принципы теорий могут опровергаться, что кумуляция знания возможна лишь на фактуальном уровне, впервые заговорил французский философ науки Пьер Дюгем в конце XIX в. Затем, в середине XX в., этот вопрос был поднят вновь в связи с появлением постпозитивистской философии науки, которая в отличие от позитивизма, интересовавшегося готовым знанием, поставила в центр внимания исторический аспект науки, начав исследовать закономерности развития научного знания. Была выдвинута концепция несоизмеримости последовательно сменяющихся дуг друга парадигм научного мышления (Т. Кун, П. Фейерабенд). Утверждалось, что плавный ход развития научного познания прерывается научными революциями, которые кардинальным образом меняют все то, чему учат нас старые теории. Меняется интерпретация эмпирических данных, смысл терминов, по названию общих для старой и новой теории, цели научного исследования и разделяемые научным сообществом ценности.

В работах отечественных философов было показано, что в целом концепция несоизмеримости не соответствует действительному отношению между последовательно сменяющимися друг друга теориями. Тем не менее кое-что в этой концепции является верным. Она имеет гносеологические корни в реальном процессе познания. Одним из оснований для ее выдвижения послужило взаимоотношение между квантовой и классической механиками. Здесь есть и радикальное изменение смысла одних и тех же по названию терминов и столь же радикальное изменение интерпретации одного и того же эмпирического материала. То же можно сказать и по поводу взаимоотношения классической механики и СТО. Оба этих перехода от одной фундаментальной теории к другой и были охарактеризованы как научные революции.

Но всегда ли, для всех ли случаев смены парадигм верна принятая постпозитивистами модель? Несмотря на свой разрыв с позитивизмом, постпозитивисты многое восприняли от своих предшественников. Не явилась ли модель, ориентированная на несоизмеримость, одной из таких некритически заимствованных методологических предпосылок?

Как и у позитивистов, в постпозитивистской модели развитие науки носит линейный характер. Но в отличие от позитивизма, который полагал, что развитию научного знания присущ кумулятивный аспект, причем в работах позитивистских философов науки этот аспект даже абсолютизировался, у постпозитивистов процесс познания носит прерывистый характер: новая парадигма опровергает принципы старой. Правда, не отрицается, что даже в случае научных революций, полного отказа от старой теории не происходит, кое-что сохраняется. В частности, действует известный принцип соответствия, согласно которому математический аппарат новой теории при определенных значениях характеристических параметров переходит в математический аппарат старой теории¹.

Но смысл основных терминов старой парадигмы, согласно постпозитивистской модели, кардинальным образом меняется. Из-за теоретической нагруженности не сохраняются и эмпирические данные. А самое главное, опровергаются теоретические принципы старой парадигмы. Назовем эту модель *линейной*. Нетрудно увидеть, что ее характерной особенностью выступает фактический отказ от существования кумулятивного аспекта в развитии научного знания.

К счастью, в реальной науке часто реализуется совсем другой сценарий развития. Одновременно существуют и развиваются не одна, а две (или более) исследовательские программы. Каждая из

¹ Кузнецов И.В. Взаимосвязь физических теорий // И.В. Кузнецов. Избранные труды по методологии физики. М., 1975. В настоящее время вопросы сохранения математических структур в процессе развития научного знания разрабатываются в популярной концепции «структурного реализма» (J. Worral, T.Y. Cao, A. Chakravarty, D. McArthur и др.). Идея структурного реализма заключается в том, что хотя в процессе смены теорий онтология старой теории может полностью замещаться новой, структурные отношения теории сохраняются. Таким образом, в отличие от модели переходных периодов, ассоциированной с несоизмеримостью теорий, модель структурного реализма допускает кумулятивный аспект научного знания на уровне структурных отношений теорий.

них в своей области прекрасно согласуется со всеми имеющимися эмпирическими фактами. До поры до времени они развиваются параллельно и независимо друг от друга, пока наконец не возникает необходимость в их совместном применении для объяснения некоторой области действительности. При этом может обнаружиться, что в таком режиме теории противоречат друг другу.

В физике эта ситуация разрешается не так, как в случае с моделью, ассоциированной с несоизмеримостью теорий: принципами старых теорий не жертвуют. Ученые выражают к ним полное доверие, т.е. признают их адекватность действительности (по словам известного физика Гелл-Мана, обе теории воспринимаются серьезно (*taking seriously*))¹. В связи с этим ученые ищут возможность преодолеть кажущееся противоречие, которое, кстати (как замечает Ровелли), обычно является результатом ошибки самих ученых, после чего принципы конфликтующих теорий, модифицированные при устранении этого противоречия, кладутся в основание новой теоретической парадигмы. Дальнейшее развитие научного знания идет под флагом осуществившегося синтеза².

Если такая реконструкция верна, то в данном случае феномен несоизмеримости теорий отодвигается на второй план, в то время как кумулятивный аспект знания становится более явным. Он осуществляется на уровне не только математического аппарата или первичных эмпирических данных, но и принципов теорий.

Поскольку результатом такой стратегии в науке оказывается объединение теоретических принципов двух, на первый взгляд конфликтующих, парадигм, эту стратегию развития научного знания можно назвать стратегией *синтеза*.

В качестве примеров, где стратегия исследования реализовалась согласно модели синтеза, Ровелли приводит 1) столкновение кеплеровской небесной механики с ее законами движения планет

¹ *Gell-Mann M. Strange Beauty. L., 2000. P. 303–304.*

² Описание такой модели содержится в уже цитировавшейся выше книге К. Ровелли. Задолго до Ровелли отечественные физики и методологи М.И. Подгорецкий и Я.А. Смородинский в одной из своих работ называли такие ситуации «противоречиями встречи» и полагали, что преодоление этих противоречий служит основой для более глубоких теоретических обобщений, точками дальнейшего развития знания (См.: *Подгорецкий М.И., Смородинский Я.А. Об аксиоматической структуре физических теорий // Физическая теория (Философско-методологический анализ). М., 1980. С. 58*). Следует отметить, однако, что модель Ровелли носит более разработанный характер.

и галилеевской физики с ее принципом инерции, приведшее к возникновению ньютоновской динамики; 2) устранение противоречия между галилей-ньютоновской физикой и полученным в рамках классической электродинамики фактом постоянства скорости света, приведшее к созданию специальной теории относительности; 3) разрешение противоречия между квантовой механикой и СТО, приведшее к предсказанию и открытию античастиц и созданию квантовой теории поля; 4) и, наконец, пример с самого переднего края физического познания — попытка разрешения противоречия между общей теорией относительности и квантовой механикой, имеющая целью создание квантовой теории гравитации.

Рассмотрим эти примеры более подробно.

1. Кеплер открыл законы движения планет. Один из них заключался в том, что планеты движутся вокруг Солнца по эллипсам. Кеплер считал, что движение планет осуществляется под действием силы, толкающей планеты в направлении их движения по орбите. Но согласно принципу инерции Галилея, движение планет по орбитам является инерциальным, для него не требуется никакой силы. В соответствии с принципом инерции предоставленное самому себе небесное тело будет двигаться равномерно, бесконечно и прямолинейно по касательной к орбите. И если на него не подействует какое-то другое тело (некоторая сила), оно покинет орбиту и Солнечную систему.

Таким образом, между физикой Галилея и небесной механикой Кеплера обнаружилось противоречие. Из разрешения этого противоречия возникла механика Ньютона. Ньютон «отнесся серьезно» и к кеплеровским кинематическим законам движения планет (уж он-то знал, насколько добросовестным наблюдателем был Кеплер), и к галилеевской физике. Он доверял гениальной интуиции Галилея, и у него не было ни малейших сомнений в том, что открытый Галилеем принцип инерции полностью адекватен действительности. И тем не менее противоречие было налицо. Ньютон понимал, что и Кеплер, и Галилей были правы. Ошибка в чем-то другом. В конце концов Ньютон нашел эту ошибку, устранил ее и объединил результаты Кеплера и Галилея. Ошибка заключалась в том, что вопреки Кеплеру сила, действующая на планеты, направлена не *вдоль* движения планет, она действует *радикально*, идет от планет к Солнцу (центростремительная сила). И эта

сила нужна не для движения планет, а для того, чтобы удерживать их на орбите, не давать им уйти с нее. Таким образом, Ньютон показал, что противоречие было только кажущимся. Стоило исправить ошибку, заменив силы, действующие на планеты в направлении их движения, радиальными силами, как появилась возможность объяснить, почему планеты движутся вокруг Солнца по кеплеровским орбитам и вообще по законам Кеплера. Таким образом, Ньютон соединил кеплеровскую кинематику и физику Галилея, реализовав их синтез.

2. Другим примером является создание СТО. В конце XIX в. обнаружилось противоречие между максвелловской электродинамикой и классической механикой, точнее, между уравнениями электромагнитного поля Максвелла и принципом относительности Галилея. Суть противоречия состояла в том, что уравнения Максвелла были не инвариантны относительно преобразований Галилея. Одни физики полагали, что одна из этих теорий должна быть изменена. Другие считали, что нужно рассматривать максвелловскую теорию как имеющую ограниченную приложимость, т.е. как феноменологическую теорию некоторой, пока еще не открытой эфирной динамики. По мнению третьих, инерциальные системы, эквивалентные в механике, не являются таковыми по отношению к электромагнитным явлениям, т.е. они исходили из того, что преобразования Галилея справедливы только для механических движений.

Эйнштейн, однако, не пошел ни первым, ни вторым, ни третьим путем. Он был убежден в справедливости максвелловской электромагнитной теории. В этом его убедили и ее теоретическая мощь, обнаружившаяся при предсказании на ее основе электромагнитных волн и при объяснении природы света, и полученные на ее основе технологические достижения (изобретение радио). Но точно так же Эйнштейн не сомневался в справедливости принципа относительности Галилея; он понимал, что в этом принципе нашла свое выражение важнейшая закономерность природы, которая не может иметь лишь ограниченную рамками механики применимость. Обе теории адекватны действительности. Должна существовать какая-то ошибка, ответственная за кажущееся противоречие. Эйнштейн нашел ее: он обнаружил, что неверным было классическое понятие одновременности событий как имеющей абсолютный характер, в то время как в действительности су-

существует только относительная одновременность. События, одновременные в одной инерциальной системе координат, оказываются не одновременными в другой. Эйнштейн знал о преобразованиях Лоренца и понимал, что они не противоречат принципу относительности Галилея. Устранив ошибку – переопределив понятие одновременности, Эйнштейн устранил кажущееся противоречие между двумя конфликтующими теориями и осуществил их синтез. Так была создана СТО.

3. Серьезные проблемы возникли также при попытке объединения принципов квантовой механики и специальной теории относительности. Первая описывает движение одиночной нерелятивистской невзаимодействующей частицы или системы невзаимодействующих частиц (уравнением Шредингера). Вторая, напротив, имеет дело с взаимодействиями и исходит из того, что они реализуются посредством полей. Даже если речь идет об одиночной заряженной частице при условии, что она движется в фоновом электромагнитном поле, описание ее движения уже становится другим. У шредингеровского уравнения появляются отрицательные решения (решения с отрицательной энергией), которых не было при описании движения одиночной не взаимодействующей с полем частицы в квантовой механике. Таким образом, оказалось, что между принципами квантовой механики и принципами СТО существует противоречие.

Для его разрешения П. Дирак в 1930 г. предложил свое знаменитое релятивистское уравнение электрона, которое оказалось симметричным относительно знака электрического заряда: наряду с отрицательно заряженными электронами оно описывало положительно заряженные частицы той же массы, что и электроны. Дирак назвал их антиэлектронами. Так впервые была высказана идея о существовании античастиц. Дирак вначале думал, что античастицей электрона является протон, поскольку никто не знал о существовании других положительно заряженных частиц с массой, близкой массе электрона. Но уже в 1932 г. американский физик К. Андерсон открыл позитроны, так что идея Дирака получила блестящее подтверждение.

Открытие Дирака было первым шагом на пути к синтезу квантовой механики и СТО. Свое завершение этот синтез нашел в квантовой теории поля и в стандартной модели физики элементарных частиц.

Очевидно, здесь мы снова имеем все необходимые структурные элементы новой модели — модели синтеза. Обнаружение противоречия между основными принципами двух теорий, в данном случае между квантовой механикой и СТО; поиски ошибки, ответственной за это кажущееся противоречие (предполагалось, что отрицательные решения уравнения Дирака не могут быть интерпретированы рационально, т.е. не учитывалась возможность существования античастиц); открытие античастиц; наконец, синтез двух теорий. Как и в двух предыдущих примерах, в данном случае принципы двух конфликтующих теорий не отбрасываются, а сохраняются.

4. Перейдем от истории физического познания к современности. Обратимся к переднему краю физического познания — созданию квантовой теории гравитации. Как уже упоминалось, конструируют несколько подходов к построению этой теории. Остановлюсь только на двух — концепции суперструн и петлевом подходе, поскольку они, как представляется, выступают наиболее очевидными воплощениями двух упомянутых выше стратегий развития знания — стратегии, ведущей к уменьшению доли кумулятивного аспекта в развитии знания, и стратегии синтеза, что значит к увеличению доли кумулятивного момента. Теория суперструн — это попытка реализовать первую стратегию; петлевой подход — вторую. Но прежде об идее квантовой гравитации.

Создание теории квантовой гравитации — одна из главных проблем, стоящих перед современным физическим познанием. Основная задача, которую призвана выполнить эта теория, состоит в том, чтобы разрешить противоречие, существующее между двумя физическими теориями — общей теорией относительности (ОТО) и квантовой механикой. Это противоречие не дает возможности достичь единства в системе физического знания, построить единую картину мира, которая всегда, на всех этапах развития науки выступала важнейшим идеалом научного познания.

С позиции сторонников петлевого подхода суть противоречия между квантовой механикой и ОТО в том, что они исходят из различных представлений о пространстве и времени. Квантовая механика оперирует понятием фиксированного пространства-времени, которое лежит в основании (является background'ом) микромира.

ОТО не использует такого понятия: в ней нет пространства, лежащего в основании исследуемого ею мира, и в этом смысле она является *background independent*. То, что мы называем пространством, в ОТО является физическим объектом, во многих отношениях подобным электромагнитному полю. Здесь пространство Ньютона, которым оперируют в классической механике, и пространство-время Минковского, фигурирующее в СТО, исчезли; пространство-время интерпретируется как конфигурации гравитационного поля, которое и играет в ОТО роль пространства-времени.

С точки зрения приверженцев петлевого подхода для устранения противоречия между квантовой механикой и ОТО и осуществления их синтеза пространственные представления квантовой механики должны измениться и приблизиться по своим характеристикам к пространству-времени ОТО. Вспомним, что ОТО является *background independent*. Значит, изменения должны коснуться квантовой теории поля (КТП), являющейся теоретической основой физики элементарных частиц. Она должна стать *background independent*, как и ОТО.

В то же время должно измениться и пространство-время ОТО. Напомним, что в этой теории оно является динамической сущностью. Но квантовая механика требует, чтобы любая динамическая сущность была «сделана» из квантов. Следовательно, чтобы реализовать синтез ОТО и квантовой механики, нужно «сделать» пространство-время ОТО квантованным.

В очень кратком изложении задача решается следующим образом. Вводятся представления о том, что на очень малых (планковских) масштабах времени и длины пространство ОТО не является гладким классическим многообразием, а представляет собой соединение сингулярных геометрических объектов — петель. Вся метрика пространства-времени концентрируется вдоль петли, вне петли и внутри нее она обращается в нуль. Таким образом, петли оказываются маленькими квантовыми ячейками пространства, определенным образом соединенными друг с другом, так что пространство-время приобретает дискретную структуру. Эта картина справедлива только при очень малых масштабах времени и длины. На больших масштабах пространство переходит в непрерывное гладкое пространство-время.

Мы не будем вдаваться в детали петлевого подхода. Нам важно подчеркнуть, что синтез двух теорий в случае с петлевым подхо-

дом не предполагает отказа от принципов старых теорий. Противоречие между ними снимается благодаря устранению ошибки, допущенной при построении КТП. С точки зрения приверженцев петлевого подхода она состояла в том, что понятие пространства, которое на самом деле является дискретным (квантованным), было ошибочно замещено понятием гладкой геометрии, лежащей в основании микромира. Как полагают сторонники петлевого подхода, эта ошибка вела к появлению в КТП, являющейся теоретическим основанием стандартной модели физики элементарных частиц, ультрафиолетовых расходимостей. Именно поэтому, надеются они, устранение ошибки приведет к устранению этого недостатка теории.

Обратимся к альтернативному подходу — концепции суперструн. Ее сторонники идут другим путем. Во-первых, в отличие от петлевого подхода, который нацелен на построение квантовой геометрии, они оперируют гладким классическим фоновым пространством-временем. Во-вторых, теория суперструн отнюдь не нацелена на синтез ОТО и квантовой механики. Как пишет Р. Пенроуз, сторонники суперструн и приверженцы петлевого подхода руководствуются различной идеологией. Суперструнщики центральной проблемой квантовой гравитации считают проблему перенормируемости теории. Для сторонников петлевого подхода главной проблемой является не вопрос о перенормируемости теорий, а конфликт между квантовой теорией и ОТО, разрешение этого противоречия и их синтез. В теории суперструн используют тот факт, что прямое квантование пространства-времени ОТО ведет к неперенормируемости этой теории. Поэтому суперструнщики предполагают построить квантовую теорию гравитации не на синтезе ОТО и квантовой механики, а на синтезе квантовой механики и теории суперструн. Таким образом, они «жертвуют» частью содержания ОТО. Поскольку к тому же суперструнщики вводят взявшуюся не из уже существующих теорий, а пришедшую извне идею протяженного характера объектов микромира, похоже на то, что они реализуют линейную, связанную с появлением несоизмеримости между новой и старой теориями, модель развития.

Пока рано говорить о том, какой из подходов победит. С точки зрения авторов петлевой концепции, в настоящее время их подход к построению квантовой гравитации — единственный, который

ведет к четко определенным и в принципе фальсифицируемым физическим предсказаниям¹. К тому же он обладает рядом методологических преимуществ. Среди них — устранение ультрафиолетовых расходимостей, устранение противоречий между квантовой механикой и ОТО и главное — их синтез, который осуществляется без потери основного содержания принципов этих теорий. Синтез существенно усиливает кумулятивный аспект в развитии физического знания. А это значит, что вопреки линейному подходу с его феноменом несоизмеримости старой и новой теорий и отсутствием кумулятивности на теоретическом уровне мы все-таки все лучше и лучше понимаем окружающий нас мир.

Внутренняя истина и реконструкция истории науки

И, наконец, третий аргумент, свидетельствующий о дефектности понятия внутренней истины: если истину понимать как соответствие знания *предмету*, невозможно адекватно реконструировать многие важные эпизоды в истории естественно-научного знания.

Возьмем, например, переход от аристотелевской физики к классической механике Галилея и Ньютона. Он всегда приковывал к себе внимание историков и философов науки и часто трактовался в духе концепции внутренней истины. С позиции ее сторонников основные положения аристотелевской физики, равно как и основанной на ней птолемеевой системы мира, будут истинными для своего времени в той же степени, что и законы галилей-ньютоновской физики и коперниканской системы мира — для своего. При этом ссылаются на авторитет М. Хайдеггера, который писал: «Не имеет смысла говорить, что современная наука точнее античной. Также нельзя сказать, будто галилеевское учение о свободном падении тел истинно, а учение Аристотеля о стремлении легких тел вверх ложно; ибо греческое восприятие сущности тела, места и соотношения обоих покоится на другом истолковании истины сущего и обуславливает соответственно другой способ видения и изучения природных процессов. Никому не придет в голову утверждать, что шекспировская поэзия пошла дальше эсхиллов-

¹ Rovelli K. Op. cit. P. 3.

ской. Но еще немыслимее говорить, будто новоевропейское восприятие сущего вернее греческого»¹.

Представляется, однако, что даже великий Хайдеггер мог быть не всегда прав. Насчет шекспировской и эсхилловской трагедий с ним можно согласиться. Но наука в отличие от искусства ищет ответ на вопрос «а как на самом деле?». Как в действительности устроен мир? Какая система мира верна? Релятивизм и плюрализм как идеалы научности наука не приемлет и если терпит их, то только как временную трудность. И именно то, что ученые, не принимая релятивизма и в поисках ответа на вопрос о том, как устроен мир на самом деле, выходят за пределы соответствия знания предмету, и является подлинной движущей силой развития науки.

Обратимся к случаю с аристотелевской и галилей-ньютоновской физикой и рассмотрим более подробно явление свободного падения тел. Были ли трактовки этого явления в аристотелевской и галилеевской физике равно истинными каждая для своего времени?

Чтобы дать верный ответ на этот вопрос, нужно отказаться от некоторых мифов, на которых основывается концепция внутренней истины, обратившись к реальной истории научного познания. Один из мифов состоит в том, что при смене парадигм научного мышления меняется все: содержание знания, смысл терминов, цели и ценности научного сообщества, так что они оказываются несоизмеримыми. Эта точка зрения полностью релятивизирует процесс развития научного знания.

Сторонники такого мнения, сравнивая аристотелевскую физику с физикой Галилея и Ньютона, полагают, что аристотелевская наука имела совсем другие цели, что у нее были другие задачи, поэтому и сравнивать их бессмысленно. Я эту точку зрения знаю и подробно анализировала ее в своих работах². Думаю, что ее приверженцы гипертрофируют различия между последовательно сменяющимися друг друга этапами развития науки вообще и наукой Аристотеля и галилей-ньютоновой физикой в частности. Конечно, аристотелевская физика отличалась от науки Нового времени. Хотя Аристотель и ссыался на опыт, он его понимал отнюдь не

¹ Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие. М., 1993. С. 42.

² См. напр.: Мамчур Е.А. Объективность и релятивизм. К дискуссиям в современной эпистемологии. М., 2004.

так, как Галилей или Ньютон. Его наука была созерцательной, экспериментов он не делал. Вместе с тем задачи, которые он ставил перед познанием, были теми же, что и у Галилея и Ньютона, да и у современных ученых. Целью Аристотеля было истинное описание природы. Эта позиция была выражена в его известном девизе: *в познании следует двигаться от более явного для нас к более явному по природе*¹. И именно эта цель делает его физику наукой, хотя и ошибочной по содержанию. Дело было не в целях Аристотеля, а в методах. Именно они были неверны или несовершенны. Созерцательный характер его физики, понимание опыта как просто наблюдения, отказ от вмешательства в естественный ход вещей не дали ему возможности получить знание «явное по природе». Мнение Аристотеля о том, что тела падают с разной скоростью, зависящей от массы, соответствовали показаниям наших органов чувств, но ведь уже элеаты знали, что наши чувства могут обманывать нас и истина постигается разумом.

Другое преувеличение момента изменчивости в научном познании состоит в том, что гипертрофируется связанное с эволюцией парадигм изменение содержания научного знания. Обращение к реальной истории науки показывает, что хотя принципы парадигм могут действительно изменяться самым радикальным образом под давлением новой экспериментальной или теоретической информации, факты подвержены изменениям в значительно меньшей степени. А есть *факты навсегда*. Так, мы никогда не вернемся к представлениям, согласно которым Земля является плоской и стоит на трех китах, так же как никогда не будем утверждать, что, мол, вопреки Копернику и Галилею Солнце вращается вокруг Земли, а Земля неподвижна и находится в центре мира. Закон свободного падения тел относится к такого рода фактам.

Говорят, что факты теоретически нагружены, парадигмально зависимы и это мешает воспринимать их как то, что остается неизменным при смене парадигм. Конечно, «сырых» эмпирических данных в науке нет. Они всегда нагружены теоретической интерпретацией, которую получают в рамках существующей парадигмы. Но здесь мы опять сталкиваемся с очередным мифом. Он — в утверждении о *тотальной* теоретической нагруженности *всего* экспериментального материала. Обращение к реальному научно-

¹ Аристотель. Физика // Соч. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 61.

му познанию позволяет заключить, что в теоретически нагруженных фактах есть слой эмпирических данных, который не зависит от той интерпретации, которую они получают в рамках существующей парадигмы. Этот слой можно назвать *первичным эмпирическим материалом*. В том, что такой материал существует, может убедиться каждый, взглянув в спектроскоп (когда он хочет убедиться, скажем, в наличии красного смещения в спектрах разбегающихся галактик). В чем причина красного смещения – это уже вопрос, относящийся к интерпретации, которая может меняться от теории к теории, но существование красного смещения от этой интерпретации не зависит. Какую бы модель Вселенной ни строил тот или иной космолог, он должен обязательно принять во внимание наличие красного смещения и суметь объяснить его. Модель, которая «не справляется» с этим фактом, будет отвергнута. *Факты навсегда* находятся именно в этом слое данных.

Точка зрения, согласно которой аристотелевское объяснение падения тяжелых тел было правильным для его времени, является странной. Истолкование этого явления Аристотелем могло приниматься современным ему научным сообществом, с ним можно было жить и действовать в тех сферах человеческой деятельности, которые интересовали человека античности и были доступны ему. Но это не значит, что оно было верным. В те времена люди верили и в то, что правильна основанная на аристотелевской физике геоцентрическая система мира Птолемея, а еще раньше они верили в то, что с помощью шаманских заклинаний можно вызвать дождь. Но ведь это не значит, что все это было верно. Релятивизируя развитие науки, можно зайти далеко.

Тела падали согласно закону Галилея и Ньютона, т.е. с равным ускорением независимо от их массы, и во времена Аристотеля, что бы он сам по этому поводу ни думал. То, что все тела падают с одинаковым ускорением, – хорошо проверенный и подтвержденный экспериментально факт. Такой же, как факт шарообразности Земли или вращения ее вокруг Солнца. Более того, он не только подтвержден экспериментально, но и послужил основой для дальнейших теоретических и экспериментальных исследований, т.е. получил многократную и надежную проверку. На этом законе классической механики основана, например, вся современная космонавтика, все наши полеты в космос. На базе полученного в рамках ньютоновской физики значения ускорения свободного

падения тел ($9,8 \text{ м/с}^2$) удалось рассчитать, какую скорость ракета-носитель должна сообщить телу для того, чтобы оно могло стать искусственным спутником Земли (первая космическая скорость, равная примерно 8 км/с); и какую скорость должно оно иметь, чтобы, преодолев земное притяжение, навсегда покинуть Землю и уйти в открытый космос (вторая космическая скорость, равная 11 км/с). В рамках аристотелевской физики сделать такие расчеты было бы совершенно невозможно. Конечно, просто жить и действовать, принимая ту картину мира, которая сложилась во времена Аристотеля и Птолемея, было можно. Но осуществлять более сложные проекты и практики было бы нельзя.

Сторонники эпистемологического релятивизма утверждают, что аристотелевский закон был верен для движения тел в воздушной среде, когда дает себя знать сопротивление воздуха, а закон Галилея верен, когда эффект сопротивления воздуха удастся свести к нулю, элиминировать. То есть они думают, что между этими законами действует принцип соответствия, причем характеристическим параметром выступает сопротивление среды.

Но между аристотелевской физикой и классической механикой Галилея и Ньютона принцип соответствия не действует. Прежде всего вряд ли стоит говорить о «законе» Аристотеля. Закона как такового не было: было качественное рассуждение и попытка объяснить феномен. Аристотель понимал роль среды в падении тяжелых тел. Наблюдая за телами, свободно падающими в воздушной среде, он объяснял их движение так: более тяжелые тела падают быстрее, потому что они легче раздвигают воздушную среду по сравнению с легкими. «А поскольку и тяжесть обладает некоторой силой, сообразно которой она движется вниз [быстрее или медленнее], и сплошные среды — [силой] сопротивления разрыву, то надо эти силы между собой сравнить: если сила тяжести превосходит силу сопротивления разрыву и разделению,.. то [тяжесть] прорвется вниз с быстротой, пропорциональной превосходству, а если слабее [ее], то останется на поверхности»¹. С помощью этого рассуждения Аристотель пытался объяснить видимое падение тяжелых тел.

Галилей также принимал во внимание сопротивление среды. Оно искажало его закон. Поэтому он стремился элиминировать

¹ Аристотель. О Небе. Книга четвертая // Соч. В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 398.

эффект сопротивления воздуха, экспериментируя с шарами, сделанными из разного материала (дерево, свинец, мрамор), но имеющими равный объем и одинаковую форму. Такие тела, падая свободно, ударялись о землю *одновременно*.

Но дело было не только и не столько в сопротивлении среды. Видимо, об этом догадывался уже и Аристотель. Размышляя о том, как вели бы себя тела, падая в пустоте, где нет сопротивления среды, он приходил к верному выводу, что в пустоте все тела падали бы с равной скоростью. «Но это невозможно», — восклицал он¹. К сожалению, сам Аристотель не объяснил, почему он так думал. Одно можно сказать: Аристотель полагал, что это невозможно не потому, что он не верил в существование пустоты. Напротив, невозможность для тел разной массы падать с одинаковой скоростью в пустоте служило у него аргументом в пользу отрицания пустоты.

Аристотель догадывался, что сопротивление среды не было главным фактором. И это было верно. Недаром многие присутствующие на опытах Галилея, наблюдая, как шары одинаковой формы, но разной массы, будучи выпущенными из рук с Пизанской башни, одновременно ударяются о землю, все равно не поверили Галилею. Это было не только потому, что для них опыты и эксперименты не служили доказательством правильности теоретических заключений, поскольку в качестве таковых выступали тексты Аристотеля (хотя и это обстоятельство играло роль). Главным было то, что результаты опыта казались парадоксальными и непонятными.

В самом деле, оставался вопрос: почему все-таки тела с разным весом, с разной тяготеющей массой падают в безвоздушной среде с одинаковой скоростью? На этот вопрос аристотелевская физика не могла бы дать ответ, даже если бы Аристотелю удалось устранить эффект сопротивления воздуха или поверить в существование пустоты. Для того чтобы это объяснить, нужно было ввести в рассмотрение представление о существовании не только гравитационной, но и инертной массы и доказать равенство этих масс (что и было сделано в рамках галилей-ньютоновской физики). Тогда рассматриваемый факт получал убедительное объяснение: тела более тяжелые (имеющие большую гравитационную массу)

¹ Аристотель. Физика. Книга четвертая // Соч. В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 141.

имеют и большую инертную массу; а она характеризует присущее телу стремление оставаться в покое, своеобразную «леность» тела. Более тяжелое, обладающее большей гравитационной массой тело, с большей силой по сравнению с более легкими притягивается к Земле и «стремится» падать быстрее, но его большая инерционная масса «не дает» ему этого делать. Она задерживает скорость его падения во столько раз, во сколько раз его инертная масса больше инертной массы более легкого тела. Именно поэтому все шары в эксперименте Галилея независимо от их массы падали с одинаковой скоростью, а поскольку свободное падение тел является равноускоренным, то и с одинаковым ускорением.

Таким образом, учение Аристотеля о том, что более тяжелые тела падают быстрее, чем легкие, было ошибочным не потому, что он не смог элиминировать сопротивление воздуха, а *потому, что он не учитывал действия инерции*. Не буду вдаваться в более подробные детали. То, что сказано, уже является, на мой взгляд, веским аргументом против релятивистов и сторонников концепции внутренней истины. Этого достаточно, чтобы утверждать, что тезис, согласно которому аристотелевская физика была верна для своего времени в той же мере, что и физика Галилея и Ньютона для своего, неверен, хотя именно на нем настаивают приверженцы внутренней истины.

Релятивисты исходят из зависимости научного познания от культурного контекста. Я, естественно, также признаю эту зависимость. Я называю ее культурной релятивностью научного познания. Она — причина того, что знание, не являясь объектным, оказывается субъектным, т.е. несет в себе «культурный след», следы познающего субъекта. Но в работах релятивистов культурная релятивность превращается в культурный релятивизм. Между тем обращение к реальной истории науки показывает, что культурная релятивность не перерастает в релятивизм. Зависимость от культуры никогда не становится тотальной, никогда не идет до конца. Всегда есть сопротивление самого исследуемого материала, т.е. познаваемого объекта, которое не дает восторжествовать релятивизму. И благодаря этому мы имеем (хотя бы относительно) объективное знание, преобладание в его содержании и даже вполне определенный аспект кумулятивизма. Эти черты науки позволяют ей все глубже постигать мир, а человечеству, основываясь на

научных знаниях, разрабатывать все более тонкие и мощные технологии.

Таким образом, ни концепция истины как отражения действительности, ни концепция внутренней истины не являются продуктивными для научного познания. В науке работает истина как соответствие теории вещи самой по себе. Будучи недостижимой в полной мере, она выступает одним из идеалов научного познания на всех этапах его развития.

Нужна ли нам истина?

Вопрос этот отнюдь не праздный. Существуют дефляционные концепции истины, сторонники которых утверждают, что само понятие истины должно быть элиминировано из философии науки. Если я правильно поняла, одно из оснований для такого рода утверждений состоит в том, что ученые в процессе своих исследований не оперируют понятием истины. Что это не так, я уже говорила в начале статьи, ссылаясь на Галилея. Современные ученые действительно реже употребляют слово «истина», заменяя его менее пафосными словами, такими, как «правильность», «верность», «соответствие реальности». Но это не значит, что они не думают об истине. О том, что они все время заняты поисками истины, говорят их статьи и тексты. Причем они ищут истину как соответствие знания вещи самой по себе. Так, они все время стремятся избавиться от плюрализма. Известный физик-теоретик Брайан Грин характеризует ситуацию, сложившуюся в теории струн (являющуюся наиболее вероятным кандидатом на роль теории всего — ТОЕ), как неудовлетворительную и далекую от разрешения в частности и потому, что здесь существует несколько (пять) теоретических объяснений. «Иметь пять различных версий того, что считалось теорией всего, было слишком много для специалистов по теории струн... Наиболее глубокое фундаментальное понимание устройства мироздания, согласно нашим представлениям, может быть только одним. Мы живем в одной Вселенной и ожидаем существования только одного объяснения»¹.

¹ Грин Б. Указ. соч. С. 126.

Если бы ученые отрицали существование истины в науке или разделяли концепцию истины как соответствия знания предмету, они бы не стремились избавиться от плюрализма. Так что главный аргумент дефляционистов не может рассматриваться серьезно. Их «доводы» — это просто непонимание самого духа науки и ее повседневной практики.

Некоторые сторонники трактовки истины как отражения утверждают, что сходство онтологии с действительностью необходимо для ориентации в мире, для выживания в нем. Что это не совсем так, свидетельствует пример с птолемеевой системой мира. Она просуществовала 14 веков, преподавалась в университетах и ничуть не мешала выживанию и адаптации человечества, хотя была похожа на действительную систему мира с точностью до наоборот. Для адаптации и выживания нужна не столько похожесть модели, сколько ее подтверждаемость эмпирическими данными или данными наблюдений, а также возможность делать на основе этой модели верные предсказания или хотя бы ретросказания. Что и обеспечивала до поры до времени, хотя и ценой необычайных усложнений, птолемеева система мира. Она не была истинной, если истину определять как соответствие знания действительности. Тем не менее благодаря своему соответствию данным наблюдения она существовала и успешно служила людям. Да что там птолемеева система! В конце концов, человечество как-то приспосабливалось к миру и выживало в нем и на основе мифологической картины мира.

Но тогда, спросит дотошный читатель, может, истина нам и не нужна? Нет, нужна! Но она нужна не для того, чтобы просто приспособиться к миру, а для того, чтобы понять и объяснить его. Именно это составляет самую важную функцию фундаментальной науки.

Конечно, истинная картина мира нужна и для выживания. Неверные представления о мире на определенном этапе развития человеческой практики начинают тормозить человеческую деятельность. Недаром я написала, что геоцентрическая система мира была успешной «до поры до времени». Попытки осуществить любой непосредственный контакт с посланной с Земли аппаратурой или отправить человека в космос, основываясь на геоцентрической картине мира, привели бы к неминуемому провалу. Фунда-

ментальные теории служат основой и источником развития технологии. Более того, современная наука играет в развитии технологии значительно большую роль, чем на всех предшествующих стадиях развития человечества. В настоящее время «пора и время», когда неверная картина мира начинает мешать человеческой деятельности, наступает значительно быстрее, чем во времена Птолемея. Так что истина нам нужна и для понимания и объяснения мира, и для успешной деятельности в нем.

Являются ли истинностные значения абстрактными объектами?¹

Со времен работ Г. Фреге берет свое начало идея о том, что истинностные значения следует рассматривать как своего рода абстрактные объекты, на которые указывают предложения. В рамках разработанного Фреге метода функционального анализа предложения и единичные термины рассматривались одинаковым образом — как имена, выражающие некоторый смысл и обозначающие некоторый объект (денотат). Новаторская идея Фреге позволила использовать ключевые и интуитивно необходимые для семантического анализа принципы экстенциональности² и композициональности³ в равной степени для единичных терминов и предложений. Все это создало серьезный стимул для развития логики и логической семантики в XX в.

Разработки в области логики и семантики в свою очередь создали предпосылки для развития философии: проблемы онтологии, эпистемологии и этики стали исследоваться при помощи логического анализа языка. Классические философские вопросы обрели новое звучание и в ряде случаев получили новые ответы. Одним из таких случаев стал вопрос о природе истины.

Классическая традиция, восходящая к Платону (хотя и не производящая его позицию полностью), рассматривала истину как определенное свойство суждений. Тремя основными теориями истины стали корреспондентная, когерентистская и прагматистская. Согласно всем этим концепциям, истинными считались те предложения (суждения, мысли и т.д.), которые удовлетворяли тем или

¹ Статья представляет собой несколько сокращенный и переработанный вариант статьи: *Куслий П.С. Является ли истина денотатом предложения // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. XXIII, № 1. С. 67–83.*

² Принцип экстенциональности гласит, что любой термин, входящий в состав другого термина (например, предложения), может быть заменен на термин с тем же денотатом, при этом денотат составного термина (предложения) не изменится.

³ Принцип композициональности гласит, что денотат любого составного термина является производным от денотатов составляющих его терминов.

иным условиям. Корреспондентная теория формулировала эти условия в терминах соответствия реальности, когерентистская — в терминах согласованности между собой носителей истинностного значения, прагматистская — в терминах полезности тех или иных предложений или в терминах консенсуса компетентных исследователей. Однако восходящий к Фреге логический анализ и связанное с ним рассмотрение истины не как свойства, а как объекта, поставило под вопрос самые основы классических интерпретаций.

Среди сторонников фрегевского анализа были столь значимые философы и логики XX в., как Р. Карнап, К. Гёдель, А. Чёрч, Д. Дэвидсон и многие другие. Они развили и дополнили аргумент Фреге о том, что истинностные значения — это абстрактные объекты и денотаты предложений, представив ряд серьезных доводов в его поддержку. Причем эти аргументы зачастую преподносились ими как имеющие не сугубо логическую, а общеполитическую значимость. Сегодня у данных идей все так же много сторонников, особенно среди философов, близких к аналитической философии языка. Ярким представителем таких философов является Ярослав Шрамко, который в своей статье «Истина и ложь: что такое истинностные значения и для чего они нужны»¹ предлагает не только обстоятельный обзор существующих аргументов в поддержку тезиса Фреге, но и, принимая этот тезис, подчеркивает его важность не только для современной логики, но и для философии.

Я согласен с тем, что рассмотрение истинностных значений как денотатов предложений имеет крайне важное значение для логики, однако сложно согласиться с тем, что метод Фреге имеет далеко идущие философские следствия. В частности, мне не кажется, что рассмотрение истины как абстрактного объекта имеет серьезную значимость для эпистемологии. Я считаю, что метод Фреге оказывается совершенно непригодным для ответа на один из ключевых вопросов эпистемологии «что есть истина?» и поэтому его не следует выносить за пределы достаточно узких сфер логики.

В настоящей статье я попробую продемонстрировать, что существующие аргументы в поддержку идеи Фреге (так называемые аргументы рогатки) оказываются неудовлетворительными, ибо являются непоследовательными или содержат логические ошибки. Попробую также сформулировать ряд доводов об ограниченности

¹ Шрамко Я. В. Истина и ложь: что такое истинностные значения и для чего они нужны // Логос. 2009. № 2 (70). С. 96–121.

метода Фреге и о том, почему именно он оказывается неудовлетворительным для эпистемологии. В статье я буду отталкиваться от упомянутой статьи Я. Шрамко, ибо она представляет собой обстоятельное изложение аргумента, который я намерен критиковать.

Истина как свойство

Как известно, Фреге отрицал (или, по крайней мере, ставил под сомнение) семантическую нагруженность предиката «истинно» на том основании, что, согласно его позиции, предложения «S» и «S — истинно» являются эквивалентными. Так, он писал: «Примечательно..., что предложение “Я вдыхаю аромат фиалки” имеет, по-видимому, то же содержание, что и предложение “Истинно, что я вдыхаю аромат фиалки”. Таким образом, к мысли ничего не добавляется, когда я приписываю ей свойство быть истинной»¹. Считается, что данная позиция явилась одной из первых формулировок так называемого дефляционистского подхода к истине, согласно которому содержание понятия «истина» является гораздо более бедным, чем это было принято считать в рамках классической эпистемологической традиции.

Я считаю, что приведенное выше утверждение Фреге является неверным. Хотя на самом деле в силу того, что в приведенной цитате Фреге использует оборот «по-видимому», мы имеем здесь дело не столько с утверждением, сколько с предположением. Но как бы то ни было, если даже это предположение, то его ложность становится очевидной, если соответствующие суждения, обладающие, по Фреге, одинаковым содержанием, поместить в контекст, который проявит различие в их содержании. Такой контекст найти несложно — это условные контрфактические высказывания.

Показательную иллюстрацию, на мой взгляд, опровергающую утверждения о якобы бессодержательности предиката «истинно», приводит Ф. Шмитт на примере предложений «“Снег бел” — истинно» и «Снег бел»². Рассмотрим их в рамках условного контрфактического предложения:

- (1) Если бы «снег» не обозначал снег (а обозначал, скажем, траву), то «Снег бел» не было бы истинно.

¹ Фреге Г. Мысль. Логическое исследование // Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 328.

² См.: Schmitt F. Truth: A Primer. Oxford, 1995. P. 132.

- (2) Если бы «снег» не обозначал снег (а обозначал, скажем, траву), то снег не был бы бел.

Очевидно, что истинностное значение у (1) и (2) не одинаковое. Если бы «снег» обозначал траву, то предложение «Снег бел» не было бы истинным, но снег при этом оставался бы белым. Добавление к предложению предиката «истинно» изменяет его содержание и делает получившееся предложение не взаимозаменяемым *salva veritate* с исходным.

Но есть и более простой способ возразить Фреге. Если вернуться к его двум примерам о вдыхании аромата фиалки, то на первый взгляд, конечно, может сложиться впечатление, что в них утверждается одно и то же. Ведь, когда я говорю, что вдыхаю аромат фиалки, я пытаюсь утверждать именно то, что я вдыхаю аромат фиалки. И когда я утверждаю, что данное предложение является истинным, я продолжаю утверждать то же самое (а именно то, что я вдыхаю аромат фиалки), хоть и выражаю это уже несколько иначе. В первом случае я утверждаю, непосредственно формулируя предложение. В нем я говорю о себе. Во втором случае я утверждаю опосредованно, т.е. говоря, что соответствующее предложение, выражающее мое утверждение, является истинным. Тут я говорю уже не о себе, а о предложении. В этом смысле кажется, что мои предложения в первом и втором случаях не могут иметь одно и то же содержание. Они в лучшем случае могут использоваться в ряде случаев для одних и тех же целей. Однако это еще не делает их содержания тождественными.

Таким образом, если сказанное выше верно, то Фреге, похоже, действительно ошибался, когда предполагал, что предложения типа «S» и «S — истинно» являются эквивалентными. Это в свою очередь означает, что анализ понятия истины как предиката является обоснованным.

Истина как объект

Подход к термину «истинно» как к бессодержательному предикату обрел достаточно широкую популярность среди сторонников рассмотрения истины и лжи как абстрактных объектов, являющихся денотатами предложений. При этом Фреге зачастую стал рассматриваться ими как мыслитель, однозначно полагавший, что Истина и Ложь суть реально существующие объекты.

Так, А. Чёрч пишет: «Для Фреге как для последовательного платоника... ситуация указывает на *существование* таких двух предметов, как истина и ложь»¹. Сам же Чёрч, развивая идеи Фреге, предлагает лишь *постулировать* «два абстрактных предмета, называемых *истинностными значениями*», таких, что «все истинные предложения обозначают истинностное значение истину, а все ложные предложения — истинностное значение ложь»².

Что касается Фреге, то он в одной из своих статей пишет: «Мы видели, что для предложения надо всегда доискиваться значения тогда, когда речь идет о значении составных частей; а это имеет место тогда и только тогда, когда мы ставим вопрос о его истинностном значении. Таким образом, мы принуждены признать в качестве значения предложения его *истинностное значение*»³. Иными словами, Фреге пытается сказать, что обсуждение денотата предложения эквивалентно обсуждению его истинностного значения. А денотат предложения в свою очередь произведен от денотатов входящих в него терминов.

Однако с такой эквивалентностью трудно согласиться. Ведь даже если мы, говоря о денотате предложения и отталкиваясь при этом от денотатов входящих в него терминов, ставим вопрос об истинностном значении этого предложения, то из этого еще не следует, что, говоря об истинностном значении предложения, мы всегда подразумеваем его денотат и исходим из денотатов его составных частей. Так может делать, например, сторонник корреспондентной теории истины. Однако для прагматиста или когерентиста постановка вопроса об истинностном значении предложения вовсе не должна связываться ни с его денотатом, ни с денотатами его составных элементов. Ставя вопрос об истинностном значении предложения, они будут говорить о его полезности или согласованности с другими предложениями, а не о том, на что указывают его составные элементы. Таким образом, истинность импликации «если говорим о денотате предложения, исходя из денотатов его частей, то говорим об истинностном значении этого предложения» вовсе не влечет истинность импликации «если говорим об истинностном

¹ Чёрч А. Введение в математическую логику. М., 1960. С. 357 (примечание к с. 31).

² Там же.

³ Фреге Г. О смысле и значении // Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 235.

значении предложения, то говорим о денотате предложения, исходя из денотатов его частей». Поэтому в итоге мы не получаем эквивалентности, о которой пишет Фреге, и вынуждены признать его утверждение о том, что разговор о денотате предложения имеет место *тогда и только тогда, когда* мы ставим вопрос об истинностном значении этого предложения ложным.

Однако, видимо, не учтя данного обстоятельства, последователи Фреге сформулировали ряд аргументов, призванных показать, что у всех истинных предложений один общий денотат и что, следовательно, этим денотатом должно быть истинностное значение, поскольку оно является единственным общим фактором, связывающим такие предложения. Вообще, как поясняет Ярослав Шрамко, аргумент рогатки — это совокупность родственных аргументов, каждый из которых строится по одной и той же схеме: берется некоторое предложение и в результате ряда шагов преобразовывается в совершенно иное по содержанию предложение¹.

Шрамко рассматривает три наиболее значимых аргумента рогатки, сформулированных Чёрчем, Гёделем и Дэвидсоном. По его мнению, они убедительно свидетельствуют «в пользу существования истинностных значений как определенного рода объектов, которые обозначаются предложениями нашего языка»². Я рассмотрю эти аргументы в том же порядке, в котором их рассматривает Шрамко, и с опорой на его пояснения, чтобы выявить те их специфические черты, которые представляются мне недостатками.

Преодоление рогатки Чёрча

Свой аргумент о том, что истинностное значение является денотатом предложения, Чёрч приводит следующим образом. От предложения (1) «сэр Вальтер Скотт есть сэр Вальтер Скотт» он переходит к предложению (2) «сэр Вальтер Скотт есть автор “Вэверлея”» и утверждает, что они имеют один и тот же денотат, так как (2) образовано путем замены части предложения (1) на часть с тем же самым денотатом. Рассуждая подобным образом, мы получаем следующую последовательность переходов:

(1) Вальтер Скотт есть Вальтер Скотт;

¹ Шрамко Я. В. Указ. соч. С. 102.

² Там же. С. 109.

- (2) Вальтер Скотт есть автор «Вэверлея»;
- (3) Вальтер Скотт есть человек, который написал все 29 вэверлеевских новелл;
- (4) 29 есть число, равное числу всех написанных Вальтером Скоттом вэверлеевских новелл;
- (5) 29 есть число, равное числу графств в штате Юта.

Относительно перехода от (3) к (4) Чёрч утверждает, что эти предложения «настолько близки друг к другу, что убедительным становится предположение о тождественности их денотатов»¹. Согласно его аргументу, у предложений (1)–(5) должен быть один и тот же денотат. Но (1) и (5), пишет Чёрч, являются настолько различными предложениями, что единственное общее в них – это их истинностное значение. Таким образом, заключает Чёрч, мы, следуя Фреге, должны постулировать два абстрактных предмета, истину и ложь, в качестве денотатов предложений.

Данный аргумент представляется мне проблематичным по целому ряду причин, и первая из них заключается в совершенной туманности отношения близости, которое вводит Чёрч как основание убедительности предположения о тождестве денотатов указанных предложений.

В проведенном анализе предложений (3) и (4) мы не можем прибегать к тому или иному пониманию их денотата, ибо денотат предложения является целью нашего исследования. Мы не можем принять, скажем, истинностное значение в качестве такого денотата и на основе этой гипотезы показать, что именно истинностное значение предложения и есть денотат. При таком подходе очевиден круг в аргументации. Поэтому на данном этапе мы, похоже, можем сравнивать предложения лишь посредством сравнения денотатов составляющих их элементов.

Единичные термины, составляющие (3), имеют в качестве своего денотата конкретного индивида, который обозначается с помощью имени «Вальтер Скотт» или определенной дескрипции «человек, который написал все 29 вэверлеевских новелл». Единичные термины в (4) также имеют один и тот же денотат: конкретное простое число, которое обозначается как «29» или как

¹ Чёрч А. Указ. соч. С. 31.

«число всех написанных Вальтером Скоттом взверлеевских новелл». Но индивид и число — это разные вещи. Поэтому если рассматривать «близость» (3) и (4) исходя из денотатов составляющих их элементов, то, как видно, она будет крайне сомнительна, ибо между указанным индивидом и указанным простым числом никакой особой близости нет даже на интуитивном уровне.

Возникает вопрос: почему мы вообще считаем (3) и (4) близкими? Нет ли здесь ошибки? Если посмотреть на данные предложения с точки зрения описываемых в них фактов (и здесь мы пока не пытаемся рассматривать факты в качестве денотатов предложений), то придется признать, что эти факты являются совершенно разными: (3) сообщает нечто о Вальтере Скотте, конкретно то, что Вальтер Скотт и автор всех двадцати девяти взверлеевских новелл — одно лицо; (4) сообщает нечто о числе 29, конкретно то, что этому числу соответствует общее количество взверлеевских новелл, написанных Вальтером Скоттом.

Оба предложения содержат единичные термины «Вальтер Скотт» и «29 взверлеевских новелл». Иными словами, Вальтер Скотт и 29 взверлеевских новелл являются элементами фактов, описываемых (3) и (4). Однако очевидно, что это не может быть основанием для того, чтобы считать содержащие их предложения близкими в каком-либо значимом отношении: можно сформулировать сколько угодно совершенно не близких друг другу предложений с этими единичными терминами. Соответственно можно указать и на множество фактов, элементами которых будут являться указанные объекты. Однако вряд ли это позволит нам говорить о какой-либо «близости» как об объективном отношении между такими предложениями (и соответственно такими фактами). Данная близость является скорее субъективной, т.е. близостью для нас: мы считаем эти предложения близкими потому, что в них используются одни и те же единичные термины и упоминаются одни и те же объекты.

В результате получается, что (3) и (4) оказываются совершенно разными и неблизкими друг другу предложениями: они описывают разные факты. И то, что в этих фактах присутствуют общие элементы, а сами предложения являются истинными, не делает их близкими ни в каком объективном отношении. Поэтому переход от (3) к (4) представляет собой не столько переход, сколько последовательность двух не связанных друг с другом предложений. На вопрос же о

том, можно ли такую последовательность считать частью корректного аргумента, похоже, следует дать отрицательный ответ.

Что касается перехода от (4) к (5), здесь мы тоже сталкиваемся с серьезной проблемой. На первый взгляд кажется, что переход (4)–(5) аналогичен переходу (1)–(2), где имеет место замена одного единичного термина другим с тем же самым денотатом. Однако при более подробном рассмотрении встает вопрос о том, имеет ли вообще место в случае с переходом (4)–(5) такая аналогия. Причина постановки данного вопроса заключается в неясности предложения (4).

Рассмотрим предложение (4). Хотя из записи, предложенной Чёрчем, это непосредственным образом установить нельзя, все же можно предположить, что схематично (4) следует рассматривать следующим образом:

(4') 29 = число всех написанных Вальтером Скоттом
вэверлеевских новелл.

(4) Два других возможных способа анализа

(4'') Число 29 = число всех написанных
Вальтером Скоттом вэверлеевских новелл;

(4''') 29 = число, равное числу всех написанных
Вальтером Скоттом вэверлеевских новелл,

похоже, являются лишь более громоздкими формулировками того, что представлено в (4'), поэтому далее я буду рассматривать (4) именно как (4').

Требование изоморфизма между (1)–(5) обязывает нас к рассмотрению всех этих предложений как предложений тождества. Поэтому в (4') мы вынуждены поместить « = » вместо содержащихся в (4) терминов «есть» и «равное». Проведя данную замену, мы можем задаться вопросом о том, насколько правомерно то, что утверждается в (4).

Если принимать фрегевское определение числа как высказывания о понятии, то (4') будет ложным предложением и неверной переформулировкой (4). Согласно фрегеанской концепции числа, 29 *сказывается* о количестве всех вэверлеевских новелл точно так же, как оно *сказывается* о количестве графств в штате Юта и всех других количествах такой же мощности. Поэтому отношение

между 29 и количеством вэверлеевских новелл является скорее родовидовым отношением, чем отношением тождества.

Если исходить из расселовского определения числа, то сходным образом можно сказать, что «29» обозначает класс всех классов (таких, как класс вэверлеевских новелл, графств штата Юта и т.д.). Поэтому ставить знак тождества между «29» и «количество вэверлеевских новелл» значит совершать категориальную ошибку. Таким образом, связку «есть» во фразе «29 есть количество всех вэверлеевских новелл» нельзя рассматривать как указывающую на тождество.

Все сказанное применимо к (4') в том случае, если присутствующий в нем термин «число» Чёрч понимает как количество. В таком случае его аргумент оказывается некорректен в силу ложности (4').

Однако на (4') можно взглянуть и несколько иначе. Рассмотрим ситуацию, в которой «29» и «число всех вэверлеевских новелл» обозначают один и тот же объект (конкретное число из универсума чисел). Такой подход изначально проблематичен, поскольку, похоже, серьезным образом расходится с определением числа тех же Фреге и Рассела. Однако отвлечемся от проблемы определения понятия числа и попробуем развить указанный подход на том основании, что он позволяет нам рассматривать (4') как истинное предложение тождества. Действительно, в этом случае мы можем заменить термин «число всех вэверлеевских новелл» на термин «число графств в штате Юта», ибо у этих терминов один и тот же денотат — число 29. (Здесь важно не забывать, что мы постулировали универсум чисел и поэтому в данном случае указанные термины обозначают один объект, а не множество объектов.)

Данный анализ (4') позволяет нам осуществить переход от (4) к (5), однако этот же анализ уже не позволяет нам перейти от (3) к (4), поскольку превращает эти два предложения в абсолютно не близкие друг другу. Выше я уже указал, что в (3) речь идет о конкретном индивиде. Добавлю здесь, что в (3) также упоминается некое множество объектов (вэверлеевские новеллы).

Если мы постулировали число 29 как объект, то должны его рассматривать наравне со всеми остальными объектами. Если мы это сделаем, то нет никакой связи между числом 29 как объектом и множеством вэверлеевских новелл. Следовательно, переход от (3) к (4) оказывается некорректным. Если же мы отказываемся от рас-

смотрения числа 29 как объекта, то (4) превращается в ложное предложение в силу ложности тождества в (4').

Таким образом, аргумент переходов от (1) к (5) становится проблематичным уже на этапе обоснованности перехода от (3) к (4). Но кроме этого затруднения возникает также проблема интерпретации (4): опора на фреге-русселловское понимание числа делает (4) ложным предложением, а постулирование чисел в качестве объектов возвращает нас к проблеме непреодолимости перехода от (3) к (4).

Если все сказанное верно, то из него, похоже, следует весьма нерадостное для рогатки Чёрча заключение: данный аргумент нельзя принять в качестве доказательства того, что истинностные значения являются денотатами предложений.

Преодоление рогатки Гёделя

Аргумент рогатки Гёделя был представлен (или скорее упомянут) им в статье «Математическая логика Рассела»¹, где он опирается на допущение о том, что денотат сложных выражений, состоящих из простых, зависит только от денотата этих простых выражений, а также на допущение о том, что любое суждение может быть представлено в форме $\Phi(a)$ и в таком случае высказывание « $\Phi(a)$ » будет значить то же самое, что и высказывание « a является объектом, обладающим свойством Φ , и тождественным a »².

Сам этот аргумент Я. Шрамко в своей статье восстанавливает на примере анализа предложений «Сократ мудр» и «Эверест высок». Согласно второму допущению Гёделя, «Сократ мудр» значит то же самое, что «Сократ — это объект, тождественный Сократу и являющийся мудрым»; предложение «Эверест высок» преобразуется аналогичным образом. Если так, то получается, что каждое из приведенных выше предложений о Сократе также взаимозаменяемо с предложением «Сократ — это объект, тождественный Сократу и не являющийся Эверестом», а каждое из двух предложений об Эвересте — с предложением «Эверест — это объект, тождественный Эвересту и не являющийся Сократом». Далее, каждое из этих двух новых предложений, согласно допущению Гёделя, обознача-

¹ Gödel K. Russell's Mathematical Logic // A. P. Schilpp (ed.). The Philosophy of Bertrand Russell. Chicago, 1944. P. 125–153.

² Ibid. P. 128–129.

ет то же, что и предложение «Сократ не Эверест», а поскольку каждое из этих двух предложений продолжает обозначать то же, что и предложения «Сократ мудр» и «Эверест высок», то получается, что и эти последние предложения обозначают одно и то же. Шрамко делает вывод: поскольку все рассмотренные предложения не имеют между собой ничего общего кроме того, что являются истинными, нам следует заключить, что значениями (денотатами) предложений выступают именно их истинностные значения¹.

Все приведенные предложения Шрамко называет «равнозначными» и в этом, как мне кажется, заключается корень проблем с аргументом Гёделя. Эти предложения являются равнозначными лишь в том смысле, что в нашем мире оказываются истинными. Но рассмотрим подробнее предложения «Сократ — это объект, тождественный Сократу и являющийся мудрым» и «Сократ — это объект, тождественный Сократу и не являющийся Эверестом». Сразу замечу, что их вид несколько сбивает с толку, поскольку внешне они похожи скорее на предложения тождества (неясно, как они вообще могут сопоставляться с предложением «Сократ мудр», имеющим субъектно-предикатную структуру). Думаю, что я не погрешу ни против Гёделя, ни против Шрамко, если буду понимать предложенные Шрамко переформулировки как значащие не столько тождества, сколько высказывания о существовании (в духе Рассела): «Существует объект, тождественный Сократу и мудрый», «Существует объект, тождественный Сократу и не тождественный Эвересту».

Очевидно, что условия истинности этих предложений являются разными, поскольку в них мы имеем разные определенные дескрипции (разные способы задания денотата): «объект, носящий имя Сократ и мудрый» и «объект, носящий имя Сократ, и не тождественный Эвересту». В нашем мире это не вызывает проблемы, ибо в нем обеим определенным дескрипциям соответствует один и тот же индивид. Однако в том случае, если таких носителей будет много (скажем, в соответствующем возможном мире будут существовать два носителя имени Сократ, не тождественные Эвересту, но при этом один из них будет мудрым, а другой нет), то указанные определенные дескрипции уже будут обозначать разных индивидов. Соответствующие же экзистенциальные предложения будут иметь различное истинностное значение. В таких мирах эти обо-

¹ Подробнее см.: Шрамко Я.В. Цит. соч. С. 104–107.

значающие фразы, равно как и соответствующие экзистенциальные предложения, не будут взаимозаменяемыми. Они взаимозаменяемы лишь в тех возможных мирах, где денотат этих обозначающих фраз совпадает.

Сказанное можно выразить и несколько проще. Две приведенные выше определенные дескрипции *могут* обозначать одного индивида, но могут и разных. То обстоятельство, что в нашем мире есть один Сократ и они взаимозаменяемы (т.е. дескрипция «объект, носящий имя Сократ, и не тождественный Эвересту» обозначает мудрого Сократа), является случайным. Их взаимозаменяемость является частной характеристикой нашего мира. И из этого не следует, что денотаты этих дескрипций не могут в ином мире быть разными. Поэтому эти дескрипции не просто имеют разный смысл, но могут и обозначать разные объекты. Соответственно предложения, в которые они входят, имеют различные условия истинности и могут иметь разные истинностные значения.

Все это в свою очередь означает, что рассмотренный аргумент Гёделя работает лишь для ограниченного числа возможных миров (для тех, где указанным дескрипциям соответствует один и тот же денотат). Распространение же этого аргумента на все возможные случаи (а именно это нам нужно, чтобы показать, что истинностные значения, как абстрактные объекты, являются денотатами рассмотренных предложений) становится похожим на ошибку, известную в логике как *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* (от сказанного в относительном смысле к сказанному безотносительно). Но если я правильно понимаю тех, кто делает философское утверждение о том, что истина и ложь суть определенного рода объекты, являющиеся денотатами предложений, ссылаясь при этом на аргумент рогатки Гёделя, то мне сложно избавиться от чувства, что именно подобную ошибку они совершают.

Преодоление рогатки Дэвидсона

Аргумент рогатки, который предлагает Дэвидсон в своей статье «Истина и значение»¹, заключается в том, что если мы допускаем, что (1) два логически эквивалентных единичных терми-

¹ Davidson D. Truth and Meaning // *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, 1984. P. 17–36.

на имеют один и тот же денотат и что (2) единичный термин не меняет своего денотата в случае, когда содержащийся в нем единичный термин заменяется другим с тем же самым денотатом, то мы должны прийти к выводу, согласно которому истинностное значение должно быть денотатом предложений. Ибо если мы вслед за Фреге рассматриваем предложение как единичный термин, то выходит, что любые два предложения, имеющие одно и то же истинностное значение, оказываются логически эквивалентными. Ярослав Шрамко поясняет это следующим образом.

Возьмем... два произвольных предложения с одним и тем же истинностным значением, к примеру... «снег бел» и «трава зеленая». Тогда значения следующих четырех предложений также должны совпадать:

D1. Снег бел.

D2. Объект, такой что он тождествен сам себе и снег бел, совпадает с тем объектом, который тождествен сам себе.

D3. Объект, такой что он тождествен сам себе и трава зеленая, совпадает с тем объектом, который тождествен сам себе.

D4. Трава зеленая.

(... D1 и D2 логически эквивалентны, D3 и D4 также логически эквивалентны, а поскольку термины «тот объект, который тождествен сам себе и снег бел» и «тот объект, который тождествен сам себе и трава зеленая» имеют одинаковое значение, то значения предложений D2 и D3 тоже совпадают.)¹.

Насколько я могу судить, это довольно точное воспроизведение того, о чем пытается сказать Дэвидсон. Единственное, что остается для меня проблематичным в этом аргументе, это то обстоятельство, что в нем доказываемый постулат (т.е. то, что истинностное значение является денотатом предложения) ложится в основу самого доказательства (т.е. изначально принимается в качестве допущения). Ведь утверждать, что логически эквивалентные термины имеют тот же самый денотат, это в общем-то то же самое, что и утверждать, что в случае, когда мы имеем дело с предложениями, истинностное значение выступает в качестве денотата. Если так, то подобный аргумент становится очень похож на круговой, что не может быть удовлетворительным.

¹ Шрамко Я. В. Указ. соч. С. 107–108; Davidson D. Op. cit. P. 19.

Ограниченность экстенциональной семантики

Рассмотренные примеры аргументов, как мне кажется, демонстрируют специфическую функциональную ограниченность экстенциональной семантики. Эту ограниченность можно выразить более понятно, если рассмотреть то, каким образом в экстенциональную семантику вводится условие единственности денотата определенной дескрипции. И здесь отправной точкой для меня будет теория дескрипций Рассела.

Использование дескриптивной фразы для обозначения конкретного объекта не является проблематичным в обыденном использовании языка: мы имеем дело с объектом или подразумеваем его и поэтому понимаем, какой объект мы обозначаем с помощью этой фразы, а также, что обозначаем мы именно *его*. Однако выразить уникальность объекта (т.е. то, что речь идет именно об *этом* объекте) в формальной записи оказывается непросто. Йота-оператор, который Рассел вводит с этой целью, точно так же как и определенный артикль «the», сам по себе не является решением проблемы, поскольку лишь демонстрирует наличие *нашего* подразумевания какой-то конкретной вещи. Так, запись « ι (президент РФ)» значит скорее, что *мы* ведем речь о некотором конкретном человеке, указывая на *него* с помощью общего термина («президент РФ»).

Проблему обозначения конкретного индивида в формальной записи Рассел решает, вводя требование отождествлять всех индивидов, обладающих свойством, представленным в дескриптивной фразе. Так, « ι (президент РФ в 2009 г.)» превращается в:

$$\exists x(Px \ \& \ \forall y(Py \rightarrow y = x))!$$

Мы понимаем, что с помощью такой записи выделяется конкретный индивид (Дмитрий Медведев), но буквально эта запись говорит следующее: существует *x* такой, что он является президен-

¹ Сам Рассел предлагал переформулировку не одной определенной дескрипции, как это сделал я, а предложения с определенной дескрипцией. Я этого здесь не делаю, чтобы подчеркнуть тот аспект теории дескрипций, который здесь важен, а именно, что, согласно Расселу, используя определенный артикль вместе с общим термином, мы получаем единичный термин, но одновременно и делаем некоторое утверждение. Поэтому его переформулировка превращает единичный термин в предложение, которое само по себе может быть истинным или ложным. Еще раз повторю: не следует забывать о том, что в расселовской теории приведенная мной запись, строго говоря, не была бы обозначающей, поскольку она могла бы стать таковой, лишь оказавшись составной частью предложения.

том РФ в 2009 г., и любого у, если он — президент РФ в 2009 г., следует отождествлять с х. Проще говоря, данная запись содержит что-то похожее на команду: не различай президентов РФ в 2009 г. Именно так эту запись проинтерпретировала бы машина. Она в отличие от нас не может *быть знакомой* с этим индивидом или *иметь в виду* именно его.

Сходным образом, если некоторое предложение тождества, содержащее две определенные дескрипции (например, «президент РФ в 2009 г. есть человек, победивший на президентских выборах в РФ в 2008 г.»), является в нашем мире истинным (т.е. если в нашем мире денотатом этих двух определенных дескрипций является один и тот же индивид), то *для нас* эти дескрипции являются взаимозаменяемыми, ибо мы всегда знакомы с обозначаемым ими индивидом (или, если не знакомы, то имеем в виду, подразумеваем именно его).

Но такое *подразумевание*, разумеется, отсутствует в расселовской формальной записи. Вместо него мы имеем команду: сколько бы ни было президентов РФ в 2009 г. — всех их следует не различать. И сколько бы ни было людей, победивших на президентских выборах в РФ в 2008 г., их тоже следует не различать. И далее следует отождествлять денотаты двух указанных определенных дескрипций.

Таким образом, экстенсиональная семантика предлагает несколько «грубый» инструментарий для формализации языка. Его грубость выражается в самом принципе экстенсиональности, который делает взаимозаменяемыми термины, обладающие общим денотатом независимо от того, обладают они при этом и общим смыслом или нет.

Для многих целей экстенсиональная семантика удовлетворительна: действительно, очень часто мы можем позволить себе без каких-либо значимых потерь заменять в предложении (или составном термине) один единичный или общий термин другим с тем же самым денотатом. Однако из того, что мы можем пренебречь изменениями в предложении, связанными с такой заменой, еще не следует, что при такой замене ничего не происходит. Выражаясь языком Р. Карнапа, F-эквивалентность и L-эквивалентность не одно и то же. Поэтому замена термина на F-эквивалентный (обладающий тем же экстенсионалом) и замена его на L-эквивалентный (обладающий тем же экстенсионалом и тем же интенционалом) также не одно и то же. Данное различие стано-

вится наглядным в неэкстенциональных контекстах, но это не значит, что оно отсутствует в экстенциональных контекстах. Просто в них мы в большинстве случаев можем им пренебречь.

Указанная «грубость» экстенциональной семантики выражается также и в том, что относится к анализу истины. Истинностные значения удобно сделать денотатами предложений, что позволяет сохранить принципы экстенциональности и композициональности при переходе от анализа терминов к анализу предложений. Это делает наше исчисление более стройным.

Истинными мы зачастую склонны называть предложения, которые соответствуют реальности (понимаемой пусть даже в самом широком смысле). Действительно, если мы всякий раз, когда предложение соответствует реальности, относим его к разряду истинных, то термины «истина» и «реальность» можно начать рассматривать и как взаимозаменяемые¹.

Однако очевидно, что и польза от этого удобства имеет свои пределы. В неэкстенциональных контекстах, которые являются такой же частью нашего языка, как и экстенциональные, рассмотрение истинностного значения в качестве денотата предложения оказывается неудовлетворительным. Взаимозаменяемость обеспечивается уже не за счет общности денотата. Сходным образом, как это было показано выше, неэкстенциональные контексты проявляют семантическую нагруженность предиката «истинно», которой можно пренебрегать в экстенциональных контекстах, но которая становится значимой относительно все того же истинностного значения предложений в неэкстенциональных контекстах.

Истина в логике и эпистемологии

Таким образом, рассмотрение истины как абстрактного объекта, являющегося денотатом предложений, остается в лучшем случае гипотезой или техническим приемом, который оказывается весьма удобным, поскольку позволяет «радикально упростить и значительно продвинуть вперед трактовку многих проблем логического и семантического анализа языка, а также прояснить некоторые сложные вопросы, связанные с экспликацией категорий истины и лжи... Сама логика приобретает... надежное онтологическое обоснование как

¹ Так происходит и в обыденном словоупотреблении, но и не только в нем. См.: Никифоров А.Л., Ивин А.А. Истина // Словарь по логике. М., 1997. С. 140.

подлинно философская дисциплина...»¹ Однако все эти важные следствия для логики и семантики как научных дисциплин не дают ответа на эпистемологический вопрос «что такое истина?». Причина этого кроется, на мой взгляд, в следующих двух связанных между собой, но все же не тождественных обстоятельствах.

Во-первых, рассмотрение истины как абстрактного объекта и денотата, на который указывают все истинные предложения, не дает нам равным счетом никакого понимания того, *почему* такие-то предложения указывают на объект Истина, а такие-то — на объект Ложь. Проще говоря, в силу чего именно денотатом предложения «Снег бел» является объект Истина? Похоже, сторонники рассмотрения истины как абстрактного объекта не готовы дать ответ на этот вопрос. А для эпистемологии он имеет довольно большое значение.

Во-вторых, неудовлетворительность в эпистемологическом плане ответа на вопрос о природе истины, который предлагает логика, заключается в специфической природе этой дисциплины. Логика — это наука об обоснованном выводе, которая изучает необходимое отношение логического следования между суждениями. В рамках логики (т.е. для построения соответствующего формального исчисления) *совершенно не важно*, какие именно суждения и в силу чего именно являются истинными. Необходимо только, чтобы существовали истинные и ложные суждения. Изучая вопрос о способах бытия истины (т.е. того, как может быть выражено отношение логического следования между суждениями), логика изначально не стремится дать ответ на эпистемологический вопрос «что есть истина?». Чем бы истина ни была, говорит нам логика, отношения между истинными суждениями будут такими-то.

Если сказанное верно, то становится вполне объяснимо, почему логики могут позволить себе рассматривать истину и ложь в качестве денотатов предложений. Однако что позволено Юпитеру, то не позволено быку. И если эпистемология удовлетворится пониманием истины и лжи как простых абстрактных объектов, вступающих в отношения с другими объектами, именуемыми «носителями истинностного значения», то она уподобится человеку, ищущему потерянные ключи под фонарем на том лишь основании, что там светлее.

¹ Шрамко Я.В. Указ. соч. С. 119.

Метафизика интервальности в контексте научного знания

Метафизическими мы называем
обыкновенно такие понятия,
по отношению к которым мы
забыли, как мы к ним пришли.

Эрнст Мах

1. Интервальность и тема независимости знания

Выражение «интервальный подход» в философских словарях не встречается. Между тем этому неологизму уже достаточно лет, чтобы его заметить и не принимать за праздную игру словами. У тех, кто придумал это выражение, намерения были самые серьезные. Они склонялись к необходимости вернуть в концептуальный оборот научной методологии почти забытый термин «абстракция» и утвердить в самой общей форме мысль о гносеологической важности информационной полноты абстрактных понятий, в особенности тех, что претендуют на законы (аксиомы) науки. Казалось, что прежде чем решать проблему научной истины, полезно самим абстракциям придать (помимо их служебной роли «чистильщика» ментального пространства) утраченную ими в эпоху позитивизма метафизическую основательность и вернуть априоризму научных понятий его законное право на истину.

Отдавая должное другим концепциям, утвердившимся в обширной сфере философии науки, авторы интервального подхода полагают, что при любом начинании научных изысканий, даже весьма далеких от философских построений, бывает не лишним вспомнить слова Пьера Бейля о том, что точное и полное объяснение самого ничтожного предмета обязательно ведет к высшей метафизике. А метафизика, как выразился уже другой ученый, лучше и полнее всего может быть представлена как изучение главных абстракций человеческого ума¹.

¹ Льюис Г.Н. Анатомия науки. М. : Л., 1929. С. 7.

Это особое внимание к главным абстракциям человеческого ума в некотором смысле роднит *интервальную концепцию* с концепцией аналитического реализма, однако с той существенной разницей, что, признавая (как и аналитический реализм) абстрактную реальность (реальность науки) независимой от нашего умственного взгляда на вещи, интервальная философия все же ни прямо, ни косвенно не абсолютизирует теоретическую реальность, предпочитая говорить об *относительности* там, где аналитический реализм усматривает своего рода платонистскую *абсолютность* (теоретических суждений). Иначе говоря, сама идея интервала абстракции — это идея философского осмысления онтологических и гносеологических предпосылок *неуниверсальности* (но не познавательной ценности) абстрактных моделей.

Кажется, что факт этой неуниверсальности был с достаточной строгостью подтвержден в начале прошлого века, сначала в физике — сравнительным анализом классической механики и СТО, а затем в математике — рядом металогических теорем, ограничивших универсальность теоретико-множественных воззрений. Понятия и методы интервальной концепции направлены как раз на то, чтобы оценить гносеологическое содержание указанных выше фактов с наибольшей полнотой, поскольку именно *интервальность* лежит в их основе.

Между тем трудность определения некоторых понятий из арсенала интервального подхода (в частности, понятия «интервал абстракции»), по-видимому, вполне объективная и относится к тому случаю, когда, поднимаясь по лестнице метафизических обобщений, бывает необходимо оставаться, так сказать, «контролируемо неточным» (Ст. Бар). А это случается даже в точных науках.

И все же Бертран Рассел, видимо прав, говоря, что «процесс обоснованного философствования состоит главным образом в переходе от того, что очевидно, но нечетко и двусмысленно, и в чем мы чувствуем себя совершенно уверенными, к чему-то точному, ясному, определенному, что, как мы находим посредством рефлексии и анализа, включено в то нечеткое, с чего мы начинали и, так сказать, представляет собой действительную истину, лишь тенью которой выступает нечеткое»¹.

¹ Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск, 1999. С. 5.

Правда, начинать не обязательно с определений. Как отметил Кант, «и в метафизике, и в других науках можно многое с достоверностью сказать о предмете, не давая его дефиниции»¹. Тем не менее любая, в том числе и контролируемая неточность или неопределенность понятия должна быть как-то восполнена контекстом изложения. Применительно к понятию «интервал абстракции» таким восполнением может служить история его появления на свет.

Начну с того, что интервальная концепция сложилась прежде всего на фактах (или на гипотезе о) *независимости* в мире событий и явлений. Это не удивляет, ведь с понятия о независимости вообще начинается современная наука. Припомним хотя бы историю с доказательством независимости пятого постулата (Евклида), историю с постулатом о независимости от инерциальной системы отсчета основных законов механики (принцип относительности Галилея), доказательство независимости скорости света от скорости движения источника света (опыт Майкельсона—Морли) и проч. Эти и другие примеры преподают для философии следующий урок: постулат диалектической философии о всеобщей связи явлений, о том, что каждая «вещь (явление, процесс etc.) связаны с каждой»², необходимо отбросить как теологический, заменив его научно оправданным *утверждением о существовании независимых явлений*. Отсюда, как следствие, «одной из важнейших задач философии естественных наук... является выяснение и уточнение тех предпосылок, при которых можно какие-либо данные действительные явления рассматривать как независимые»³.

И действительно, даже тогда, когда постулат независимости играет чисто эвристическую роль, вроде гипотезы *ad hoc*, он оказывается весьма полезным в теоретико-познавательном плане, хотя по некоторым иным фундаментальным основаниям от него приходится либо отказываться, либо ставить его под сомнение. К примеру, столь важные преобразования Лоренца были получены самим Лоренцом (из теории электромагнитных уравнений движения Максвелла) «путем допущения, что галилеево-ньюто-

¹ Кант И. Соч. М. 1964. Т. 2. С. 261.

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. М., 1973. Т. 29. С. 203.

³ Колмогоров А.Н. Основные понятия теории вероятностей. М., 1974. С. 19.

новский принцип относительности классической механики не имеет приложения к электродинамике», т.е. ценой «отказа от принципа фундаментального значения» для всей физики¹.

Продумывая (более 50 лет назад) концепцию интервальной теории познания, авторы сформулировали шуточный принцип этой теории: «все, что можно оторвать, должно быть оторвано, не следует отрывать того, чего нельзя оторвать»². Я думаю, что этот принцип совершенно ясен тому, кто принимает абстракцию не только как метод намеренно *неполного знания*, но и как единственно доступный нам метод анализа — метод исчерпывающего *познания по частям*. А для этого как раз и необходима гипотеза объективной независимости явлений. Выражаясь словами Канта, она представляет собой *логическое требование и критерий всякого знания*.

В интервальной концепции эта гипотеза оформилась в логический *постулат посторонней посылки*: прибавление или удаление постороннего не изменяет следствия³.

Этим постулатом разрешаются абстракции от любых признаков, лишь бы они (абстракции) сохраняли *идею предмета*, а посторонней может быть всякая определенность, кроме той, что продиктована поставленной задачей исследования. Ценность такого постулата для познавательного анализа была отмечена еще Аристотелем: «присутствие или отсутствие чего незаметно, не есть часть целого»⁴, а позднее Ст. Джевансом: «отвлечение безразличных обстоятельств»⁵.

В методологическом плане решение «вопроса о постороннем» обеспечивает обоснованность применения абстракции при решении поставленной задачи, когда сам вопрос берется по отноше-

¹ Фрейдлих Э. Основы теории тяготения Эйнштейна. М.; Пг., 1924. С. 35. В последнее время проблема независимости существенно затронута квантово-механическим фактом «перепутывания».

² Недавно я наткнулся на любопытную максиму Гассенди, которая в свое время привлекла внимание Германа Вейля: «Нельзя разделить то, что не является само по себе разделенным» (см.: Вейль Г. О философии математики. М., 2005. С. 25).

³ См.: Новосёлов М.М. Посылка // Большая советская энциклопедия. Т. 20. М., 1975.

⁴ Аристотель. Поэтика. VIII. 8 1451 а 35.

⁵ Джеванс Ст. Основы науки. Трактат о логике и научном методе. СПб., 1881. С. 97–98.

нию к целям и методу абстракции¹. Но так как в разных условиях эти цели и методы могут быть разными, любые утверждения о взаимной связи явлений или об их постороннем характере естественно рассматривать в их отношении к этим целям, всегда имея в виду их эпистемологическую относительность².

Тем не менее выяснение того, какие из многочисленных факторов являются посторонними — это все-таки главный вопрос абстракции: *пренебречь можно только посторонним, но посторонним необходимо пренебречь*. Это необходимо и в гносеологическом контексте, когда просто «мешают трудности, не относящиеся к делу»³, и в контексте «установления и прослеживания связей», когда речь идет об обосновании (или построении) научной теории⁴, и вообще во всех иных ситуациях, когда абстракция используется как метод.

2. Интервал абстракции и априорность понятий

Очевидно, что поставленный выше вопрос о релевантном и постороннем не совпадает с пресловутым школьным вопросом о свойствах существенных и свойствах несущественных. Разница хотя бы в том, что отвлечение от постороннего (в отличие от существенного и несущественного) предполагает направленность внимания не на объект сам по себе (расщепляя его на свойства разного достоинства), а на его роль (поведение) в определенной гносеологической ситуации, которую я называю *интервальной ситуацией*, поскольку она, как правило, имеет объективно фиксированные границы, хотя внутри себя и может иметь бесконечное множество значений. В этом случае существенна как раз ситуация, а не свойства, или, точнее, существенны свойства объектов, которые подчинены поставленной гносеологической задаче. Только такие свойства и представляют познавательную ценность для абстракции.

¹ Я обращаю на это внимание в связи с той математической философией, которая основывается на идее «задачного подхода», хотя авторы этого подхода и не касаются темы абстракции. См.: *Ершов Ю.Л., Самохвалов К.Ф.* Современная философия математики: недомогание и лечение. Новосибирск, 2007.

² Подробнее об этом: *Кураев В.И., Лазарев Ф.В.* Точность, истина и рост знания. М., 1988. Гл. II.

³ *Фарадей М.* История свечи. М., 1980. С. 15.

⁴ См.: *Есенин-Вольпин А.С.* Связь // *Философская энциклопедия*. Т. 4. М., 1967.

Конечно, вопрос о границах не всегда допускает априорный ответ. Но он естественно приводит к вопросу об интервале абстракции как количественной характеристике *меры свободы отвлечения* или к вопросу об интервале как *мере информационного содержания абстракции*. Оба вопроса, вообще говоря, не совпадают, хотя они и могут относиться к одной и той же абстракции (теории). Если первый вопрос предполагает, как правило, метрический аспект в содержании абстракции, то второй имеет в виду только качественный ее аспект, т.е. относится и к таким абстракциям, в содержание которых метрический аспект явно не входит. Например, вполне можно поставить вопрос о физическом содержании следствий из второго закона Ньютона, не задаваясь вопросом о метрической точности, связанной с представлением этого содержания. Но если речь идет о конкретном следствии, предполагающем измерение, например, о мере инерции объекта, к которому приложена сила, или о массе тела при заданной скорости, то здесь, естественно, должны быть учтены оба вопроса.

Следовательно, говоря об интервале абстракции, мы должны иметь два разных понятия меры: одно, связанное с внешним для самой абстракции условием (фактом) измерения; другое, связанное с фактом (понятием) *неразличимости*. Я подробно описал эту связь в своей монографии¹. И поскольку для философии здесь важен не столько метрический аспект познания, сколько аспект гносеологический, я выбрал для последнего отдельный термин — *гносеологическая точность*². Принимая этот термин, мы исходим из того очевидного предположения, что в логике происхождения абстракций, в их своеобразном «генетическом коде» заключена разгадка той, скажем *интервальной*, истинности теорий, которую мы называем гносеологической точностью и которую мы отличаем от их исходной метрической точности, на базе которой создавалась теория.

Иначе говоря, каждой научной теории (абстракции), полученной по результатам измерений, помимо метрического интервала ε -неопределенности, при котором мы изначально создаем тео-

¹ См.: Новосёлов М. М. Абстракция в лабиринтах познания (логический анализ). М., 2010. Гл. 7 и 8.

² Каменобродский А. Г., Новосёлов М. М. О гносеологической точности и формировании интервалов неразличимости // Вопросы философии. 2007. № 11.

рию, т.е. помимо исходных условий формулировки теории, ее порождения и ее принятия, сопутствует, как правило, другой ε -интервал, характеризующий априорный факт ее гносеологической точности и относящийся непосредственно к последующей *интуитивной верификации* всех теорем этой теории.

Разницу этих интервалов поясню на примере: «В настоящее время точность теории Ньютона оценивается приблизительно в одну десятиллионную, что является весьма впечатляющим достижением, особенно если учесть, что точность данных, с которыми вынужден был оперировать Ньютон, была в десять тысяч раз хуже»¹. Точность, которая «в десять тысяч раз хуже современной», — это метрическая точность классической механики на момент создания последней. А современная оценка точности классической механики (в интервале всех значений) представляет нам факт ее гносеологической точности.

Утверждение об объективной природе гносеологической точности — это гипотеза интервального подхода. Согласно этой гипотезе, гносеологическая точность — это априорное внутреннее свойство абстракции, лишь генетически связанное с актами проверочных измерений. Поэтому вопреки обычному мнению нет *гносеологических* оснований (необходимости) считать абстракцию верной с той только степенью точности, какая характерна для проверочных измерений.

Иными словами, как бы мы ни стремились фальсифицировать абстракцию (теорию), в интервале ее гносеологической точности (*внутри* него) фальсификация невозможна, хотя она и не исключена за пределами этого интервала. Этот *объективный факт* не только полностью оправдывает тезис Пуанкаре, что опыт, породивший теорию, уже не может ее разрушить, но позволяет утверждать и нечто большее. Он позволяет связать идею гносеологической точности с признанием универсальности научных теорий в том смысле, какой мы находим в следующем тезисе Дьюи: «Универсальность научных теорий это не универсальность внутреннего содержания, установленного Богом или Природой, но универсальность области применимости теории, т.е. способности изымать события из их кажущейся изоляции, упорядочивая их в системы»².

¹ Пенроуз Р. Путь к реальности. М. : Ижевск, 2007. С. 337.

² Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М., 2001. С. 13.

Так обстоит дело с метрическим аспектом интервала абстракции. Что касается качественного его аспекта, то он имеет по сути чисто логическую (аксиоматическую) природу. Во всяком случае, мне кажется естественным определить его как совокупность всех логических следствий, которые явно или неявно присутствуют в содержании утверждений (формул), представляющих ту или иную абстракцию, не обращаясь к каким-либо заимствованиям извне. Это своего рода «раскрутка» собственного физического содержания абстракции. А если речь идет о системе абстракций, то это интервал абстракций системы, структурированный их взаимным отношением (логикой их взаимных отношений). При этом, как обычно и принимают для случая дедуктивных или полудедуктивных систем, главное требование, предъявляемое к интервалу абстракций, — это *семантическая замкнутость* (однородность) всех следствий системы и их *непротиворечивость* (совместимость). Понятно, что в силу весьма общего характера естественно-научных теорий такое понимание следования (выводимости) отличается от чистой логики разнообразием средств для получения следствий. В частности, опытная проверка и интуиция (эксперимент) включаются в число таких средств. Таков, к примеру, «метод угадывания» закона по данным измерений. Это означает, что если утверждение (по предположению заключенное в посылках абстракции) подтверждается на опыте, оно включается в число следствий, входящих в интервал этой абстракции, даже если оно и не было выведено прямым путем.

3. Интервальность и форма закона

Рассмотрим связь проблемы информационной полноты абстракции с проблемой дедуктивной модели объяснения. В самом деле, сколько раз можно задавать вопрос «почему?». На это дедуктивно-номологический подход к объяснению отвечает: столько и до тех пор, пока мы не упремся в научный закон, из которого сможем логическим путем вывести все следствия, к которым относятся наши «почему».

На первый взгляд такой ответ означает, что речь идет только об абстракции, именуемой *научный закон*. Однако, если приглядеться, окажется, что не только. В качестве другой, неявной, абстракции он предполагает (хотя об этом и умалчивает) своего рода

regressus in infinitum в том случае, когда такого закона нет вообще, или когда такой закон есть, но мы его пока не нашли. Следовательно, с дедуктивно-номологическим объяснением помимо абстракции «научный закон» мы явно или неявно (для полноты знания) связываем необходимый акт веры в возможную завершенность поиска или, другими словами, *абстракцию завершенности объяснительного процесса*.

Само собой понятно, что, затрудняясь с прямым ответом на вопрос «почему?», мы не хотим увязнуть в бесконечном процессе, который сам по себе ничего не объясняет. Поэтому мы придумываем для себя универсальный ответ — изобретаем первопричину (*causa prima*) как последнюю гипотезу для объяснения, гипотезу, которая никогда не сможет стать фактом. А это ответ уже не научный. Это ответ либо метафизический, либо теологический. Для научного ответа помимо знаменитого *ignoramus et ignorabimus* мы должны разобраться со словом «абстракция».

Положим, мы нашли закон, объясняющий данное (некоторое) явление; можно ли на этом поставить точку? В известном смысле да, можно, если не объяснять сам закон. Но закон всегда \forall -суждение, и это означает, что, отказываясь от объяснения закона, мы *a priori* верим в его универсальный (абсолютно истинный) характер¹.

Однако как быть, если наш современный скептицизм говорит нам, что абсолютных истин нет, что всякая истина относительна. Какой вопрос следует в этом случае поставить, глядя на наш «абсолютный» закон? Ясно, что мы должны по меньшей мере подвергнуть сомнению бесконечность поля его применимости или, другими словами, бесконечность интервала его гносеологической точности. А это означает, что вхождение квантора \forall в формулировку закона мы с самого начала (т.е. *a priori*) должны мыслить ограниченным. Иными словами, формулируя закон, мы должны отразить в его формулировке и наше отношение к подразумеваемым в ней кванторам. Однако...

Согласимся, однако, что это не делается никогда (или почти никогда), поскольку требует слишком многих предположений относительно самого закона. Считается достаточной просто бес-

¹ Как мы верим, к примеру, в универсальный характер первого закона Ньютона, а наши предки верили в универсальный характер всей классической механики.

кванторная форма (формула) его выражения, которая, оставаясь ограниченной (по определению), позволяет по мере надобности преобразовывать первоначальную форму (формулу) закона, придавая ему, как правило, и новый смысл¹.

Подходящий пример — второй закон Ньютона. Этот закон имеет очень разные формы выражения — от простенькой $F=ma$ до более сложных форм, когда скорости сравнимы со скоростью света. В каждой из этих форм представлено физическое содержание закона движения в его историческом (по мере развития науки) понимании. И замечательно как раз то, что «один и тот же» закон в его формальном выражении получает неэквивалентные (неравносильные) представления, когда во внимание берется полнота содержания (семантика) всех параметров, обозначенных в первоначальной его формулировке, в частности, когда в расчет берутся факторы, как будто бы и не входящие в его первоначальный замысел.

Понятно само собой, что полнотой анализа уточняются одновременно и границы применимости (интервал абстракций) классической механики, и интервал ее *гносеологической точности*, и то методологически важное обстоятельство, что в «естественной области» отношения между теорией и ее моделями определяются метрической организацией опыта, поставляющего эти модели, а экстраполяция ее абстракций на новые (другие) модели требует в свою очередь улучшения измерительной техники, что рано или поздно приводит к границам экстраполяции².

Связывая понятие интервала абстракции с понятием граничных условий, вполне естественно связать его не только с теми границами, которые выясняются после того, как в процессе применения абстракции (обычно экстраполяции) для нее обнаруживается *контрпример* (или, по выражению Поппера, *негативный аргумент*). Намного интереснее случай, когда границы абстракции можно заведомо предусмотреть одним логическим (или семантическим) ее анализом. И в этой связи полезно, быть может, вспомнить о гегелевском понятии «абстрактное значение» как

¹ Бескванторный вид физических законов (в их формальном выражении) норма, а не исключение в каждом учебнике (и не только в учебнике) по современной физике.

² При этом, конечно, не следует забывать, что метрическая точность не может быть сколь угодно большой и что она всегда лежит в конечном интервале.

концептуальном содержании абстракции «в самой себе», обладающем определенной завершенностью и требующем объективировать это содержание посредством ее противоположности — ее конкретной модели.

Замечу, однако, что эпистемологическое толкование термина «интервал абстракции», подразумевающее априорное движение мысли «от абстракции к модели», вообще говоря, не единственное. Другое, онтологическое, толкование понятия «интервал абстракции» связано с привлечением некоторого фактического обстоятельства, *a priori* внешнего для данной абстракции, но ассоциируемого с ней¹.

Очевидно, в чем разница обоих толкований. Онтологическое толкование ничем по сути не отличается от толкования интервала как области истинности абстракции, т.е. некой реалии, соотносимой с той или иной абстракцией и, по-видимому, не всегда четко определенной. Но это, конечно, не касается проблемы априорной определенности в поле концептуального содержания самой абстракции. И если мы хотим употреблять этот термин в его собственном смысле (как интервал именно абстракций, а не объективных реалий), мы должны эти два толкования четко разделить.

Это кажется совершенно необходимым, если сопоставить вопрос об интервале абстракций с вопросом их аксиоматического определения. В этом случае, вообще говоря, не может быть и речи об *однозначной* области применимости абстракции (в ее онтологическом смысле), поскольку не исключено, что для одной и той же системы аксиом может существовать несколько (неопределенно много) различных моделей, и не все эти модели изоморфны, как бы мы к этому ни стремились. К примеру, невозможность отличить конечный универсум от бесконечного начинается уже с аксиом аристотелевской логики; подобная онтологическая неоднозначность (некатегоричность) свойственна и теоретико-множественной логике (теорема Лёвенгейма, 1915). А это означает, что ее аксиомы «расходятся в модели со своим интуитивным смыслом»².

Думается, это очень важное обстоятельство, поскольку оно позволяет рассматривать аксиомы формальной теории как полно-

¹ Кураев В.И., Лазарев Ф.В. Точность, истина и рост знания... С. 69; Вилесов Ю.Ф. Гносеологические основания физической абстракции. М., 2004.

² Линдон Р. Заметки по логике. М., 1968. С. 88.

ценные высказывания еще до того, как они сопоставлены с некоторой моделью. Аксиомы должны *implicite* говорить кое-что об их возможных моделях. И это «кое-что» определяется семантикой их синтаксиса. Когда абстракция представлена (записана) в формальном языке теории (например, в виде формулы), семантика ее синтаксиса уже дана *a priori* как гипотеза, являясь по своей гносеологической роли связующим звеном между «знанием» (посылкой) и «незнанием» (всех ее следствий). И хотя индивидуация моделей при этом актуально исчезает, потенциально ее возможность сохраняется. Поэтому с интервальной точки зрения аксиомы даже полностью формальных теорий («аксиомы в чистом виде») — это вовсе не понятия с пустым объемом, «заданные, так сказать, “ни на чем”»¹.

Очевидно, что подход к онтологии *от абстракции* делает относительным противопоставление действительного мира возможным мирам, поскольку сама онтология оказывается функцией определенных гносеологических установок. Обычно это не принимают *a limine*, но и не отрицают как метафизический факт. К примеру, принимают, но обычно умалчивают об априорном (абстрактном) характере первого закона Ньютона как далеко идущей «абстракции от постороннего»; а создавая концепцию (онтологию) пространства-времени, привлекают еще две необходимые абстракции — счетную топологию целых чисел и несчетную топологию чисел вещественных. Таким образом, по крайней мере две абстракции отделяют пространственно-временную картину от экспериментальной ее проверки и маловероятно, «чтобы представления о пространстве и времени, содержащие эти две абстракции, могли удовлетворительно согласоваться со всеми экспериментальными данными»².

Эти и многие другие примеры говорят нам, почему и в каком смысле «универсум теории» естественно считать гносеологическим понятием и почему вообще имеет смысл говорить об универсуме теории независимо от понятия «универсум модели».

Правда, в естественных науках такое разделение понятий подчеркивают редко, поскольку «картины мира» здесь обычно всеце-

¹ Фраза в кавычках из: Шрейдер Ю.А., Шаров А.А. Системы и модели. М., 1982. С. 27.

² Хармут Х. Теория секвентного анализа. М., 1980. С. 451—452.

ло определяются однозначно как *образы* тех или иных абстракций теории. Но если абстракция создается по данным эксперимента, она *a priori* должна обладать полнотой всех своих логических следствий относительно гносеологического образа ее модели. Это обстоятельство и позволяет естественным образом заявить об *абсолютном гносеологическом содержании абстракций*, которое, как полагал Лобачевский, будучи однажды приобретенным, сохраняется навсегда¹.

Значит, в *принципе* не исключено, что одним только логическим анализом (как вывод следствий из гипотез) мы можем выяснять *физическое содержание* абстракций теории, заключенное в их формальном выражении, т.е. не только снаружи (как это случается в историческом плане развития физических идей²), но главное изнутри (хотя бы и вкупе с экспериментом) мы можем вскрыть ограниченный характер (интервалы абстракций) той или иной теории, предусмотрев таким образом область ее общей модельной реализуемости.

Иными словами, уже сама формализация, взятая как метод негативного анализа, с определенной полнотой позволяет анализировать содержание естественно-научных понятий и избегать таким путем гносеологических ошибок в оценке их универсальности. При этом термин «интервал абстракции» приобретает известную эвристическую ценность, характеризуя абстрактную постановку вопроса как некоторое требование, «вынуждающее» если и не сами модели, независимые от абстракций, то весьма общие «модельные условия», в которых отражается *замысел абстракции*.

Такое толкование понятия «интервал абстракции» существенно в том (особенно важном) случае, когда мы обращаемся к естественному вопросу о полноте или, точнее, о восполнении теории ее возможными моделями. С одной стороны, «теория задает их общие свойства, но не специфические для частных видов моделей... С другой стороны, если все модели некоторой теории имеют одни и те же свойства, то это еще не означает их идентичности. Действительно, некоторое свойство принимается во внимание только тогда, когда ему соответствует какая-нибудь формула языка»³,

¹ Это же обстоятельство поддерживает и нашу веру в универсальный характер первого закона Ньютона.

² Нужна была электродинамика, чтобы усомниться в механике.

³ Логический подход к искусственному интеллекту. М., 1990. С. 120.

принятого для данной теории, т.е. когда оно *представимо* в рассматриваемой теории. Не случайно, что рядом с вопросом о полноте возникают (по крайней мере, в рамках теории моделей) и другие родственные вопросы — о классификации моделей теории и о глубине теории в зависимости от характера ее моделей¹.

4. Интервальность и тема относительности знания

Остановлюсь теперь на второй основной идее, из которой выросла концепция интервальности, — это идея *относительности*. Здесь опять пришлось вступить в конфликт с главной чертой диалектического метода: объективность рассмотрения — это «вещь сама в себе». Невозможно было обойти молчанием замечание Эйнштейна о том, что тезис о реальности «самой по себе» (независимой от каких-либо ее наблюдений) не имеет смысла внутренне ясного утверждения; он обладает только программным характером и нужен лишь для того, чтобы избежать солипсизма².

Принимая относительность как неизбежный постулат познания (хотя бы в том элементарном значении, что все познается в сравнении и, следовательно, в отношении одного к другому), желательно все же избежать «плюрализма истины», а с объективностью истины связать не только ее программный характер.

Вот почему тема относительности никогда не покидала границы философского поля зрения, хотя собственно научную прописку она получила заботами современной физики, которая начала с того, что способ описания сделала неотъемлемой частью физической теории. Такая гносеологическая роль относительности (относительности «с точки зрения») вполне соответствует практике эксперимента, а также «аппарату теоретической физики, уравнения которой пишутся в тех или иных координатах»³. Она соответствует и тому образу мысли, который утвердился в начале 1930-х гг., когда центральным для физической науки стал вопрос о моделях

¹ Shelah S. Classification Theory and the Number Nonisomorphic Models. Amsterdam, 1978.

² Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965. С. 78.

³ Александров А.Д. Проблемы науки и позиция ученого. Л., 1988. С. 121. Аналогичным образом и математика релятивизировала свои понятия относительно выразимости их значений в подходящих формальных системах.

математических абстракций новой (волновой, квантовой) механики.

Конечно, тут уже речь идет об относительности не в узком смысле, к примеру, в смысле *абсолютной неразличимости* физических явлений относительно инерциальных систем отсчета¹, а главным образом о такой относительности, где способы описания (наблюдения) становятся частью физической реальности как некое объективное обстояние. По существу только в этом случае возникает плюрализм истины, которая на самом деле становится «истиной с точки зрения». И если мы принимаем, что только законы природы *инвариантны* относительно способов их описания, нам ничего не остается другого, как разделить реальность на ту, что существует «сама по себе» (законы природы), и ту, что существует только «для нас», как кантовский феномен. Таким образом, вопрос об объективности законов природы дополняется вопросом об объективности других явлений нашего познания, являющихся своего рода функциями от положения наблюдателя, от его системы отсчета (как в случае *инерциального наблюдателя*).

В известном смысле это «ахиллесова пята» всякой хорошей теории, поскольку по логике вещей хорошая теория должна быть уязвимой (или опровержимой, как утверждает Карл Поппер). Однако если у каждого отдельного наблюдателя «самого по себе» система отсчета может быть своя, в связке «наблюдатель—теория» выбор системы отсчета естественно ограничивается постулатами теории. Точка зрения (логика) наблюдателя поглощается здесь точкой зрения (логикой) теории. В результате относительность научного познания всегда *относительна к постулатам* этого познания, которые (и это существенно) сохраняют *абсолютный характер в интервале* занятых в теории абстракций. И это вовсе не означает отсутствия «значимого содержания» у этих абстракций. Утверждение, что «прогресс в науке осуществляется посредством выявления способов опровержения существующих научных теорий»², если и не вовсе ложно, то во всяком случае сильно преувеличено. Мысль об уязвимости теории означает только относительность вопроса о границах ее истинности, но никоим образом

¹ Этот принцип естественнее связывать с (тоже интервальной) идеей независимости физической реальности от способов описания, чем с идеей ее относительности.

² Томпсон М. Философия науки. М., 2003. С. 116.

не отрицает ее истинности в определенных границах. А это уже совсем не похоже на пресловутое «чем легче опровержима, тем более научна». «Нет большего заблуждения, — заметил Макс Планк, — чем бессмысленное выражение “Всё относительно”. Оно неправильно уже *внутри* (курсив мой. — М.Н.) самой физики»¹.

Признание абсолютности, вообще говоря, не означает признания реальности, независимой от каких-либо ее описаний. В теоретическом плане здесь решающую роль играет система принятых основных абстракций, а в методологическом — требование их обоснования, их анализ и анализ абстрагирующей деятельности вообще. Вместе с тем известно, что традиционное философское требование объективности познания соответствует такой гносеологической установке, согласно которой (в конкретном истолковании научных фактов) аргументация от способов описания является посторонней, поскольку она возрождает софистический «критерий основания» — мнение человека есть мера истины, — родственный логически ошибочному аргументу *ad hominem*².

Можно сказать, что интервальная концепция — это отклик на отмеченные выше коллизии, разрешить которые она пытается привлечением языка *интервальных образов* (понятий) там и для представления того, что обычно представлялось и описывалось на языке *точечных образов*.

Не секрет, что в научном сознании точечные образы как чисто теоретические абстракции обычно индуцируются из интервальных образов или определяются через них. При этом чем грубее наш интервальный образ, тем дальше он от образа точечного. Находясь как бы в обратном отношении, интервальные образы ассоциируются с познанием интуитивным и эмпирическим, а точечные — с познанием логическим. Таковы, в частности, понятие предела функции, определяемое через открытый интервал; понятие производной как идеальный точечный образ, получаемый предельным переходом из интервального образа отношения конечных приращений; понятие математического континуума, каж-

¹ Планк М. Избранные труды. М., 1975. С. 599.

² На это уже Платон заметил, что основание не может зависеть от субъективной воли человека, иначе придется признать законность противоречий и поэтому любые суждения считать обоснованными. Эта мысль Платона нашла отражение в аристотелевском «принципе противоречия». Позднее она увлекала и стоиков.

дая точка которого определяется через интервальный образ ее рациональных приближений, и т.д.

И так обстоит дело не только в математике. В той мере, в какой естественные науки, желая получить абсолютно точную картину реальности, математизировались на основе анализа, в естествознании сам собою утверждался взгляд, что именно в точечных образах (дифференциальных уравнений) должны выражаться его основные законы и понятия. «Момент! — улови его», иронизируя, восклицал философ. А естествоиспытатель без тени иронии улавливал его в образах производной и дифференциала. Мгновенная скорость свободно падающего тела, ускорение, давление, удельная теплота и проч. — все это конкретные модели точечного образа производной. Соответственно логика и методология, создавая естественно-научную картину мира, ориентировались, как правило, на точечные образы как на ее абстрактный вариант.

Иное дело, если эмпирическим (интервальным) представлениям мы придаем самодовлеющее значение или, по крайней мере, полагаем, что они являются неустранимым элементом гносеологического анализа. Согласно Пуанкаре, эмпирический континуум, который мы при этом получаем, нередко остается туманностью, не разрешенной на звезды. Но это естественно, поскольку мы вынуждены считаться здесь с пределами точности описания, обусловленной порогами ощущений, восприятий или оценок (регистраций) посредством приборов, а следовательно, с той информацией, которую мы можем реально извлечь из конечного опыта. А такая информация достоверно обеспечивает только *эмпирический континуум* на интервальных, а не на точечных образах.

Важно, однако, что интервальные образы по факту кажутся ближе к реальности. И нет ничего удивительного в том, что, опираясь на них, приходится преодолевать инерцию мышления, всегда стремящегося вписать новые факты в рамки привычных, хорошо известных понятий. Яркий пример — релятивистская и квантовая механики. В обоих случаях положительный результат был достигнут путем отказа от классической модели континуума, основанной на теории *предельного перехода*. В первом случае это отказ от $v \rightarrow \infty$ (перехода, необходимого для оправдания галилеевских преобразований). Во втором — отказ от $\varepsilon \rightarrow 0$, т.е. от перехода (вполне оправданного с классической точки зрения, но противоречащего экспе-

риментально наблюдаемому распределению энергии), послужившего впоследствии посылкой для квантовой модели физической реальности, для которой «математическое понятие точки континуума не имеет непосредственного физического смысла»¹.

Основываясь на приоритетной роли интервальных образов, интервальная концепция вовсе не претендует на глобальный охват гносеологических фактов. Она рассчитана только на то, чтобы адекватно отразить некоторые реалии, входящие в сферу научной методологии. И поскольку эта концепция родилась по зрелом размышлении над логикой процессов абстрагирования, ее основная задача — интервальный анализ этих процессов, их истолкование в терминах *интервальной семантики*.

5. Интервальная ситуация

Выше я постарался пояснить, в каком смысле интервал абстракции играет роль гносеологической парадигмы, являясь отправным пунктом для анализа познавательных процессов. Теперь я хочу остановиться на другом важном понятии интервального подхода — на понятии *интервальная ситуация*.

Напомню, что понятие «абстракция» (в его школьном понимании) связано, как правило, с личной формой глагола. Между тем личная форма, указывая на чье-либо действие, отправляет нас только к действиям субъекта и по сути не касается объекта (предмета) этого действия. Следовательно, претензия на объективность картины требует для абстракции восполнения в форме ее безличного образа. Именно безличность абстракции вообще является наиболее важным условием оценки ее генезиса, ее «предметного модуса», способности уловить объективную составляющую интервала абстракции и противостоять негативным аргументам, направленным на ее фальсификацию.

Следовательно, мы должны признать, что интервал абстракции, оставаясь в принципе субъективно рожденным, всегда обусловлен некоторой объективной посылкой (в широком смысле), которая и оправдывает его появление на свет. Такую посылку я называю *интервальной ситуацией*. Точнее, термином «интервальная ситуация» я называю пару «объективное—субъективное», в ко-

¹ Борн М. Размышления и воспоминания физика. М., 1977. С. 162.

торой при решении определенной гносеологической задачи и в определенных гносеологических условиях формируется концептуальное содержание абстракции, позволяя говорить об осмысленности возможных вопросов и ответов в рамках этой задачи. Еще иначе можно сказать, что интервальная ситуация — это основание, в концептуальном поле которого формируется абстракция. Это основание необходимо, оно может быть и достаточным (и тогда содержание интервала абстракции будет исчерпано *a posteriori*), но может быть и нет. И тогда на долю субъективной составляющей нашей пары выпадает задача «восполнения» ее объективной составляющей *a priori*, например, с привлечением возможных элементов творческого воображения, как это в другой связи отмечал Андрей Андреевич Марков.

Кажется, что исторически первым классическим примером, демонстрирующим методологическую важность понятия «интервальная ситуация», является пример, описанный Галилеем (в его «Диалоге») и послуживший открытию фундаментального принципа как классической, так и релятивистской механики — *принципа относительности*. И хотя Галилей не пользовался таким (видимо, для него схоластическим) термином, как абстракция, это не меняет дела. Абстрактный характер его подхода дополнил Ньютон, уточнив принцип Галилея своим первым законом движения.

Можно сказать, что две интервальные ситуации *эквивалентны*, если наблюдатель, создавая гносеологическую картину явлений и находясь поочередно в каждой из них, необходимо приходит к одним и тем же результатам по всем пунктам изучаемых в них явлений. Хотя в этом смысле эквивалентны все взятые как целое инерциальные системы, они, вообще говоря, конечно, не тождественны — каждая из них по отношению к другой является *иным способом описания*.

Важность последнего обстоятельства стоит отметить особо. Если физическая реальность (законы природы) *одна и та же* в различных инерциальных системах, то сами системы фактически выглядят как посторонние посылки в заключениях (выводах) об этой реальности. Последняя представляется тогда чем-то неизменным, независимым от принятой системы отсчета, а класс инерциальных систем в силу принципа абстракции — *абсолютной системой*. И сама собой напрашивается мысль, что постулат «абсолютной системы отсчета» возник в классической механике не по ка-

ким-либо метафизическим соображениям, а был продиктован интервальной ситуацией, в которой рождалась классическая механика.

В подтверждение этой моей догадки сошлюсь на следующий факт. Альберт Эйнштейн, объясняя свою теорию (СТО), указывает на полную абстрактность ситуации, в которой формулируются законы классической механики. Эта абстрактность выражается, в частности, в отсутствии наблюдателя и, как следствие, в гипотезе (постулате) об абсолютности значений «времен и расстояний», их независимости от точки зрения (системы отсчета), с которой определяются эти значения. Отказ от участия наблюдателя (измеряющего расстояние) это по сути отказ от признания той роли, которую играет интервальная ситуация в формировании абстрактных понятий, отказ от очень важного гносеологического момента познания — анализа ситуации с позиций «внутри» и «снаружи». На эту «мелочь» не обратил внимания Ньютон — и не случайно. Ведь (потенциально) она противоречила факту предельной скорости света ($v \rightarrow c$). А теорема сложения скоростей (теорема механики), естественно, верна лишь в том предположении, которое оставляет этот предел за рамками абстракции потенциальной осуществимости.

Но быть предельным случаем некоторой теории вовсе не означает не быть самостоятельной теорией (или быть ложной теорией). Вот почему известное условие ($c \rightarrow \infty$), при котором преобразования Лоренца переходят в преобразования Галилея, отнюдь не является бессмысленным, как иногда полагают. Оно представляет факт (соответствует идее) *недостижимой скорости* и указывает на чисто математический (хотя эмпирически все же оправданный) характер абстракций классической механики. Правда, сами классические представления в указании на это условие не нуждаются, поскольку необходимые для этого понятия вообще не входят в число инвариантов классической механики. И хотя скорость света (в первом приближении вычисленная Рёмером в 1676 г.) была известна до появления системы ньютоновских «Начал», этот опытный факт мыслился как рядовой и не мог повлиять на формулировку системы, поскольку он не выводил за пределы той интервальной ситуации, которая отвечает абстракциям классической механики.

Опираясь на преобразования Лоренца, подтверждающие гипотезу о постоянстве и независимости скорости света от выбран-

ной системы отсчета (в противоречии с классической теоремой о сложении скоростей), и включая скорость света как *предельную скорость* в систему аксиом механики, Эйнштейн принципиально меняет интервальную ситуацию. Возникает задача переписать абстракции (уравнения) механики (Ньютона) и электродинамики (Максвелла) с учетом константы c . Теперь интервал возможных скоростей определяется постулатом $\forall v (0 \leq v \leq c)$, которому удовлетворяют модели и классической, и релятивистской механики. При этом интервальная ситуация, в которой формируется универсум релятивистской механики, приобретает почти эмпирический статус.

Ситуации, подобные этой, не единичны в науке. Уже много раз я указывал на другой показательный пример нашей темы — пример закона спектрального распределения Релея—Джинса. Кажется, повсеместно его принято считать противоречащим результатам эксперимента — экспериментальному спектральному распределению энергии. Однако если опыт с тепловым излучением рассматривать в аспекте интервальной ситуации, то факт несоответствия экспериментального распределения с теоретическим (по закону Релея—Джинса) можно попытаться объяснить, не впадая в противоречие. Следует только принять во внимание, что этот закон является следствием (теоремой) классической теории о структуре континуума, а быть теоремой является «внутренним свойством» теории. Ее отношение к той или иной физической реальности (предполагаемой модели) есть ее «внешнее свойство». Вот почему ошибочность закона, основанного на классических представлениях, должна означать только ошибочность гипотезы о связи энергии и частоты излучения (о непрерывности распределения энергии) в условиях определенной интервальной ситуации. Следовательно, с интервальной точки зрения этот результат не является «внутренне противоречивым» и *внутри* классических представлений не может квалифицироваться как абсурдный. Напротив, он представляет совершенно верную картину «бесконечности энергии» и функции распределения *изнутри* классических представлений об энергии как непрерывной функции состояния вещества, а утверждение, что энергия электромагнитного поля внутри полости не может быть бесконечно большой, не является логическим следствием из этих представлений.

Любопытно, что аналогичная интервальная ситуация возникает и в теории связи, где на основании классических представлений

(теоремы Винера—Хинчина) сигналу приписывают способность к передаче бесконечной информации и, таким образом, допускают как факт бесконечную энергию для ее передачи. На деле, в реальной практике передачи сообщений, это условие, разумеется, невыполнимо. Поэтому здесь, как и в случае с электромагнитным излучением, принимают аксиому о «конечности энергии», которая является индуктивным выводом из фактов «земной среды»¹.

В процессе согласования интервальной ситуации и гносеологической картины мира, которую она позволяет получить, интервальный подход усматривает аналогию с процессом фокусировки при восприятии. Дело обстоит так, как при рассмотрении предмета в лупу. На перцептивном уровне у нас нередко возникает необходимость в «наведении на резкость» с целью получения отчетливого изображения. Когда я хочу точнее разглядеть весьма малый предмет, я обычно пользуюсь лупой, которая дает мне прямое увеличенное изображение предмета, если только мой глаз и предмет «правильно расположены» относительно главных фокусов линзы. Если бы я, рассматривая некий предмет в лупу, постарался расширить свое поле зрения за счет фокусировки, т.е. нарушения законов оптики, то я вскоре вообще перестал бы различать что-либо. Невозможность увидеть желаемое в данном случае вполне согласована с законами оптики. Если бы я сказал при этом, что лупа сконструирована неправильно, это восприняли бы как шутку. Отсутствие желаемой картины вполне строго вытекает из законов оптики, так что в этом смысле «парадоксальный образ» является совершенно верной картиной физического факта.

Таким образом, в интервальной концепции познания *фокусировка* выступает как процедура согласования объективного и субъективного в рамках определенной интервальной ситуации. В свою очередь интервальная ситуация, даже будучи чисто эмпирической, играет роль объективной основы для абстрагирования, являясь по существу ситуацией гносеологической, согласованной с познавательными возможностями субъекта. И это не зависит от того, будет ли интервальная ситуация данной *a priori*, как, например, данная нам Вселенная, или это будет интерваль-

¹ Хармут Х. Ф. Теория секвентного анализа. Основы и применения. М., 1980. С. 88.

ная ситуация, подбираемая самим исследователем сознательно с целью идентификации определенного рода явлений, т.е. с таким расчетом, чтобы она могла стать источником неискаженной помехами информации. В частности, так поступил Ньютон, создавая свою теорию. Он «сформулировал свои законы движения в инерциальной системе отсчета специального типа, который получается, если мысленно отбросить (удалить в бесконечность) все локальные центры тяготения»¹. Тем самым Ньютон создал для своей теории совершенно абстрактную (идеализированную, воображаемую) систему отсчета, заметно усилив галилеевский принцип относительности.

Кто бы сказал: абстракция *огрубляет*. Скажу, однако, напротив: абстракция *утончает* и, устраняя из теории все несущественное, открывает больше возможностей для интуиции и творчества, для пополнения инвариантов теории системой гносеологически важных понятий². К примеру, такие понятия, как «скорость» или «траектория», вполне законно проживают в классической механике. Но мало кто знает, что «ни траектории, ни скорости точек сами по себе никакого механического смысла не имеют и рассматриваться механикой не могут»³.

Однако утвердить действительные инварианты в рамках той или иной теории можно лишь при сравнении по меньшей мере двух различных интервальных ситуаций. Только пара гносеологически сопряженных интервальных ситуаций позволяет разделить понятия теории на те, что имеют абсолютный смысл, и на те, что имеют только относительный смысл.

Например, траектория движущейся точки зависит от выбора системы отсчета и потому имеет *относительный смысл*, а ускорение той же точки не зависит от этого выбора и потому имеет *абсолютный смысл*. Если же возможность сравнения исключить, отпадает основание для такого деления. Так, когда говорят, что «не существует траектории самой по себе, но всякая траектория отно-

¹ Кемпфер Ф. Путь в современную физику. М., 1972. С. 64.

² Ср.: Dieudonné J. L'abstraction et l'intuition mathématique // Dialectica. 1975. Vol. 29. № 1.

³ Яглом И.М. Принцип относительности Галилея и неевклидова геометрия. М., 1969. С. 30. Так, в классической механике главным объектом рассмотрения являются свойства физических тел, инвариантные относительно галилеевых преобразований, а в элементарной геометрии инвариантным (абсолютным) свойством пар точек является расстояние.

сится к определенному телу отсчета»¹, понятие траектории относят к двум различным инерциальным системам отсчета. Другими словами, его относят к интервальной ситуации «внутри и снаружи». При этом понятие, естественно, приобретает относительный смысл, а вопрос «как же на самом деле?» лишается смысла. Однако когда возможность сравнения принципиально исключена, понятие траектории приобретает абсолютный смысл, т.е. становится траекторией «на самом деле»².

6. Интервальная ситуация и проблема истины

Тема истины в ее *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 дает нам четких определений истины, а только наводит на мысль о ее 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 еще в сферах чистой метафизики, то у Аристотеля она спускается с небес на землю, в сферу вполне реального отношения «модель—абстракция». Таково именно данное им (правда, тогда еще без важных логических уточнений) и общепризнанное теперь семантическое определение понятия истины³.

Это определение, интуитивно ясное до тривиальности, осталось бы, пожалуй, только эпизодом в обширной метафизической системе Аристотеля, если бы не его логика, в структуру которой истина прочно *вплетена* не только в узком смысле атрибута сужде-

¹ Эйнштейн А. Физика и реальность... С. 172.

² В связи с особенностями интервального понимания истины в современной физике полезно прочитать: Вилесов Ю.Ф. Гносеологические основания физической абстракции. М., 2004.

³ Современный вариант определения см.: Тарский А. Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998.

ний в рамках силлогизма (совершенного дискурса) и первых его основных законов (тождества, противоречия и исключенного третьего), но и в смысле более широком — как неотъемлемый элемент аксиоматической систематизации знания вообще. Последнее обстоятельство (при тех условиях, которые позволял тогда содержательный характер аксиоматики) давало достаточное основание *определять истину в ее дедуктивном смысле как доказуемость*. Иными словами, античная теория доказательства неявно вводила в оборот два, вообще говоря, различных понятия — «истину как соответствие» и «истину 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 ее 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 — вариант опосредованный (дискурсивный), когда истинность суждения постигается *дискурсивно* как результат цепочки (последовательности) применения логических шагов, сохраняющих на каждом шаге доказательного процесса первоначальное знание (скрытое в аксиомах).

Хотя доверие к методу (к познавательным процедурам) определяло, по-видимому, и степень доверия к истине, 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 (теорем) в системе. Но так как последнее обстоятельство было решающим для математики, казалось, что доказуемости (с ее 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 положений¹.

¹ Современный математик посмотрел бы на этот вопрос по-иному. См.: Dieudonné J. L'abstraction et l'intuition mathématique...

Такая античная постановка вопроса об истине, казавшаяся вполне приемлемой, порождала, однако, и некоторые трудности, поскольку невольно ставила вопрос о *лингвистической представимости* истины и, таким образом, сталкивала два плана реальности — субъективный (представимый в языке) и объективный (фактический), но не разрешала их отношения. Представимость второго плана в буквальном смысле либо вовсе не возможна, либо возможна (с сомнением) не иначе как в форме все той же языковой реальности, чреватой (в случае замкнутости языка) *семантической парадоксальностью*.

Вот почему свое второе, *научное* обоснование и объяснение тема истины получила именно при попытках обойти проблему семантических парадоксов. Но это случилось уже на базе новой, математической, логики. Эти попытки привели к результатам, представленным знаменитыми *теоремами ограничения* Гёделя (1931) и Тарского (1935). Содержание обеих теорем хорошо известно. Оно заключается в том, что область интуитивных истин, вообще говоря, принципиально шире области истин, формально доказуемых. Сегодня мы знаем об этом благодаря глубоким теоретическим изысканиям в области оснований математики, которые, во-первых, объяснили нам неустранимую (в достаточно важных случаях) неполноту класса всех доказуемых истин и, во-вторых (как следствие), положили конец вековой вере в совпадение (синонимию) понятий *истина* и *доказуемость*.

Нередко истину толкуют как идеал, а идеалы, как известно, недостижимы. Но запретный плод сладок. Поэтому так естественно стремление обсудить общую проблему достижимости (абсолютного знания) *всех истин* (всех истинных высказываний), ведь наше знание о реальности представляется в основном в высказываниях (законах) научных теорий. Но, являясь проблемой разрешения для истинности, эта массовая проблема есть по сути проблема *распознавания истинности* произвольных высказываний. И в этом процессе (или акте) распознавания, когда его относят к бесконечному классу высказываний, лежит основная трудность.

Тем не менее многое из того, что было необходимо прояснить в этой связи, все же прояснилось. К примеру, оказалось, что множество *всех истинных высказываний* (даже в замкнутой системе понятий) вообще не перечислимо, так что проблема разрешения,

взятая как *универсальная проблема*, — по любому высказыванию распознать его истинность — неразрешима¹. И об этом нам говорят не только семантические парадоксы. По крайней мере, на сегодняшний день тема неразрешимости затрагивает все формально организованное знание. И если так обстоит дело в математически строго организованной области нашей мысли, то что же говорить об эмпирических теориях вроде физики или биологии.

Уточнение корреспондентской (аристотелевской) теории, которое дано Тарским, воспринимают нередко как ответ на вопрос об объективности знания. Между тем вопрос об объективности знания (высказывания) — вопрос гносеологический, а не логический, так что одним только этим определением философская задача, конечно, не решается. Известно, что сам Тарский настойчиво выводил свое определение из-под влияния (зависимости от) какой-либо философской установки.

Определение Тарского хорошо вписывается в контекст аристотелевской эпохи, когда процедура проверки высказывания на истинность сводилась к прямому наблюдению, верифицирующему тестируемое высказывание (отношение мысли к предмету мысли). Это *условие наблюдаемости* для корреспондентской теории истины чрезвычайно важно. Не случайно к нему прибегают в эпоху великих переломов в научной методологии. К примеру, так было с гильбертовской программой оснований математики — с его метаматематикой (или финитизмом). Равным образом с условием наблюдаемости (с интуитивным познанием) связаны по сути интуиционистский и конструктивный подходы. Наконец, самый яркий пример — квантовая теория с ее *принципом наблюдаемости*, для которой «начало и конец цепи теоретических выводов должны быть закреплены в опыте», чтобы ее формализм можно было считать физической теорией (Джеммер).

Возможно, не ошибусь, если скажу, что идея определения истины в терминах верифицируемости (которую у нас в эпоху диалектической философии многократно ругали) определялась тем гносеологическим фактом, что в эмпирически ориентируемых науках нам приходится ставить знак вопроса там, где в определе-

¹ Всякое разрешимое в алгоритмическом (рекурсивном) смысле множество перечислимо.

нии Тарского мы «берем в кавычки» известное содержание высказывания.

Античные философы справедливо заметили, что философия начинается с проблемы противоречия между тем, «что и как» нам кажется, и тем, «что и как» имеет место «на самом деле». Эта античная идея замечательно представлена в нескольких пространных словах Бертрانا Рассела о «процессе обоснованного философствования», которые я уже приводил в начале статьи. Для современной логики этот процесс ассоциировался с точной задачей поиска алгоритма, решающего проблему разрешения относительно истинности¹. Но если некий алгоритм найден, то какова область значений параметра, на которую распространяется его ответ? Философский интерес этого вопроса самым непосредственным образом связан с темой интервальных представлений об истинности научных теорий.

Анализ, о котором предупреждает нас Рассел, показывает, что неопределенность интуитивного (аристотелевского) понятия истинности создает непреодолимые трудности для решения универсальной проблемы. Отказаться от ее решения значит признать, что любой процесс познания заканчивается субъективным образом *истинности в интервале абстракции*, что каждый такой процесс привязан к той или иной интервальной ситуации. И если не существует универсальной интервальной ситуации, то не существует и универсального ответа на вопрос «что есть истина?». Но универсальной интервальной ситуации, по-видимому, не существует.

Можно было бы попытаться обойти эти трудности, если рассмотреть универсальную проблему разрешения относительно доказуемости. В этом случае истина становится *внутренним* элементом теории, а проблема разрешения сводится к следующему: по любому суждению *A* построить такое суждение *B*, которое говорит о логической выводимости (доказуемости) *A* из *B* («из *B* следует *A*»).

Такой подход приводит, однако, к следствию не менее парадоксальному, чем произвольное толкование истины, — любое суждение оказывается доказуемым. Об этом говорит сравнительно редко обсуждаемый парадокс Карри. Он возвращает нас к ситуации, аналогичной семантическим парадоксам, а это значит, что

¹ Напомним, что проблема разрешения относится к классу массовых проблем, т.е. *проблем с ответом* (в зависимости от значений параметра) «да» или «нет».

необходимо вообще отказаться от постановки универсальных проблем разрешения (относительно истины или выводимости) или, хотя бы до выяснения ситуации, не стремиться их решать. Но «выяснение ситуации» — это не что иное, как переход к понятию истинности или доказуемости с интервальным ограничением этих проблем.

Настаивая на таком ограничении, интервальный подход не воспринимает его как отрицание самой проблемы. Напротив, интервальный подход преобразует классическую максиму Спинозы в интервальную максиму *affirmatio est aequipollentis determinatio* (утверждение эквивалентно ограничению), полагая, что только в интервальной ситуации абстракция приобретает *абсолютный смысл*, согласованный с прочно установленными фактами.

Но коль скоро это так, абстракция остается значимой (незыблемо установленной), несмотря на любые изменения научных представлений о собственных основах, которые могут происходить со временем¹. Разумеется, это относится не к любым абстракциям. Но математические абстракции (законы математической физики, например) во всяком случае таковы. Интервальный подход опирается на это обстоятельство как на последний довод (*ultima ratio*) философских представлений об истинности научных теорий. И в этом своем убеждении он, конечно, не одинок. Вот три характерные цитаты из текстов, написанных в разное время разными учеными, но выражающих в сущности одну интервальную идею:

«Наука есть транспонировка фактов, производимая с точностью до стольких-то процентов. Некоторая форма, удовлетворяющая ряду данных фактов с известным данным приближением, будет и впредь удовлетворять с тем же приближением тем же фактам, каковы бы ни были позднейшие открытия. В этих именно пределах принципы и наносятся во власти будущего. Таково основание устойчивости в науке и причина нашего доверия к ней»².

«Все законы природы, установленные при определенных условиях, установлены окончательно. Дальнейшее развитие науки, во-первых,

¹ См., например: *Chwolson O.D. Traité de physique. Introduction générale*. Т. 1. Р., 1908.

² *Буассе Г. Общая физика // Метод в науках*. СПб., 1911. С. 111.

обобщает эти законы на новые условия, а во-вторых, устанавливает новые, ограничивающие их применимость условия»¹.

«Всякий раз, когда с определенной точностью подтверждается определенный закон... можно утверждать, что этот результат в основном является окончательным и никакие последующие теории его не смогут опровергнуть»².

К этим вполне интервальным утверждениям представителей физической науки не будет лишним присоединить и философскую мысль, высказанную французским гением почти четыре столетия назад:

«Природа каждую из своих истин ограничила ее собственными пределами, а мы изо всех сил стараемся их совместить и таким образом идем против природы: у всякой истины есть свое место»³.

¹ Гуревич Л.Э. Электродинамика. Л., 1940. С. 256.

² Бройль Л. де. Революция в физике (Новая физика и кванты). М., 1965. С. 13.

³ Паскаль Б. Мысли. СПб., 1995. С. 28.

Проблема истинности восприятия

Чтобы понять и принять необычный, странный смысл этой проблемы, нужно понять и принять следующий поразительный, странный *психологический факт*. Мы все знаем, что предмет — это одно, а его чувственный образ — другое. Чтобы убедиться в этом, достаточно закрыть глаза: исчезает ведь не предмет, а только его зрительный образ. Но субъективно, в восприятии, предмет и его зрительный образ слиты, отождествлены, воспринимаются не как две, а как одна сущность, без «удвоения мира» на предмет и образ предмета. Этот поразительный факт настолько обычен, что его не замечают, как не замечают устойчивого запаха. Но без признания его реальности и осознания его фундаментальности обсуждение проблемы истинности чувственного знания не имеет смысла. Нет его, например, в известной книге Н.И. Губанова¹, где о психологическом совпадении предмета и его чувственного образа даже не упоминается. Идет это табу, насколько я могу судить, от «Материализма и эмпириокритицизма» В.И. Ленина, где признание этого совпадения трактуется как солипсизм. В итоге отечественная философия оказалась теоретически не защищенной от солипсизма, и сегодня он у нас по популярности занял место диалектического материализма.

Вот что пишет по этому поводу известный болгарский философ С. Петров: «Нет ничего страшного в том, что с чисто формально-логической точки зрения последовательный солипсизм остается неопровержимым: сам его тезис, возможно, является наиболее сильным его опровержением. Страшно, когда для формального опровержения солипсизма мы платим слишком дорого, отрицая доказанные факты»². Я согласен с автором: это *последнее дело* — защищать материализм, отрицая сам *факт*, на признании которого базируется концепция оппонента, а не истолковывая его в соответствии со своими методологическими принципами. Поступая так,

¹ Губанов Н. И. Чувственное познание. М., 1986.

² Петров С. Понятия за объективно и субъективно. София, 1965. С. 124.

мы превращаем материализм в обскурантизм, признаемся самим себе, что никакого другого способа защитить его не видим.

Между тем профессиональные философы начинали исследование чувственного знания именно с констатации этого факта. Вот как пытается принудить читателя к его пониманию И.Г. Фихте: «...сознание и вещь, вещь и сознание; или точнее: ни то, ни другое в отдельности, а то, что лишь впоследствии разлагается на то и другое, то, что является безусловно субъективно-объективным и объективно-субъективным»¹. Ту же мысль выражает К. Маркс: «...световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз»². Выжила эта мысль и в отечественной литературе. Так, В.А. Лекторский пишет: «...для самого субъекта восприятие выступает как непосредственная данность объекта»³. А вот как говорит об этом С. Петров: «Чувственные познавательные образы переживаются субъектом не там, где они фактически существуют, в его собственном мозгу, а там, где находятся объективные предметы, отраженные в них. Образ и предмет неразлично, хотя и только “мнимо”, психически, сливаются в единое целое, но благодаря этому субъект видит непосредственно сам внешний, объективный предмет»⁴.

Утверждение, что в нашем восприятии «образ и предмет неразлично, хотя и только мнимо, психически, сливаются в единое целое», — это еще не философия. Это лишь констатация эмпирического факта, отрицание которого эквивалентно отрицанию проблемы. Именно так оппоненты Галилея отрицали существование спутников Марса: бедняги отказывались глядеть в телескоп. Только после признания этого *психологического факта* возникает то, с чего, по Аристотелю, начинается философия: *удивление*. С одной стороны, очевидно, что я вижу не образ предмета, а сам предмет, слышу не образ звука, а сам звук, с другой — понятно, что предмет существовал до и будет существовать после его восприятия мною. Следовательно, он не может совпадать с моим воспри-

¹ Фихте И.Г. Ясное, как Солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Он же. Соч. В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 645.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 82.

³ Лекторский В.А. Субъект, познание, объект. М.: Наука, 1980. С. 144–145.

⁴ Петров С. Op. cit. С. 131.

ятием, существовать одновременно и в субъективном и в объективном мире, и «в черепае» и «вне черепае». Чему же верить: своим глазам или своему рассудку? Вот это уже философия.

Презентационизм. Психологически и исторически первый способ разрешить это противоречие заключается в том, что одно из образующих его предложений объявляется истинным, а второе — ложным. Философов, которые в противоречии со здравым смыслом, но в полном соответствии с показаниями своих органов чувств утверждают, что предмет и его чувственный образ *на самом деле* совпадают, что не нужно «удваивать мир», делить его на объективный и субъективный, называют презентационистами. «Презентационистскими в узком смысле являются теории, в соответствии с которыми существует абсолютно непосредственное познание внешнего мира, которое реализуется без участия психических познавательных образов, находящихся в мозгу субъекта, т.е. без «удвоения мира»»¹.

Презентационизм — это не солипсизм: солипсист отрицает существование объективной реальности, презентационист же говорит, что объективная реальность и ее чувственный образ — одно и то же. Эта точка зрения базируется на аргументе, который во времена Платона и Аристотеля называли доказательством от знаний: если в моем восприятии предмет и его зрительный образ слиты, значит, так оно и есть на самом деле. Доказательством от знаний пользовался еще Платон при разработке своей теории эйдосов: «по доказательствам от знаний эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание»². Если в душе находится понятие «человек», говорящее о человеке вообще, значит, в мире существует его эйдос — реальный человек вообще. Метод доказательства от знания критиковал еще Аристотель, но в обыденном сознании он жив до сих пор и в обосновании презентационизма играет ключевую роль. Именно в соответствии с ним утверждается, что образ предмета слит с самим предметом.

— Но это нелепо, дико, иррационально, наконец!

— Все, что хотите. Но это так. Все претензии, так сказать, к Богу.

Презентационизм — это, конечно, философия, но философия наивная, докритическая. Она — результат детски доверчивого от-

¹ Петров С. Оp. cit. С. 124.

² Аристотель. Метафизика. 1079 а // Он же. Соч. В 4 т. Т. I. М., 1976.

ношения к своим органам чувств. Именно поэтому презентационизм называют «наивным реализмом», «прямым реализмом», «точкой зрения здравого смысла». Он удобен по крайней мере в двух отношениях. Во-первых, упрощает философию, устраняет пресловутое «удвоение мира», деление его на субъективный и объективный. Во-вторых, упрощает учение об истине — устраняет из него *проблему истинности восприятий*. Ведь если предмет и его зрительный образ — это одно и то же, то говорить об их соответствии или несоответствии друг другу не имеет смысла. В отношении соответствия или несоответствия могут находиться лишь нетождественные, нумерически различные объекты¹. Презентационизм, таким образом, «экономит мышление», что считается аргументом в его пользу.

Но за все надо платить. За избавление от «удвоения мира» и от проблемы истинности чувственного знания презентационизм заплатил двумя нелепостями:

1. Если объективно существующий предмет и его чувственный образ — это одно и то же, значит, с исчезновением чувственного образа предмета должен исчезнуть и предмет. Но этого не происходит.
2. Получается, что предмет физики совпадает с предметом психологии: раскаленный кусок металла, существующий «вне черепа», совпадает с его зрительным образом, существующим «в черепе».

По этой причине презентационизм — весьма неустойчивое ментальное образование. Под воздействием анализа он превращается либо в солипсизм, либо в репрезентационизм.

Солипсизм. Для солипсиста вся реальность сводится к субъективной реальности: существовать — значит быть воспринимаемым. Эта точка зрения сохраняет оба достоинства презентационизма: не «удваивает мир» и снимает проблему истинности восприятия. Ведь вопрос о его истинности имеет смысл, только если мы признаем реальность отличного от него предмета, а если предмета нет, то нет и вопроса.

Но в одном отношении солипсизм превосходит презентационизм. По логике презентациониста раскаленный кусок металла существует одновременно и в сознании, и вне сознания. Солипсист сначала раздваивает образ-предмет на образ и объективно су-

¹ Левин Г.Д. Тождество и сходство // Вопросы философии. 2005. № 12.

существующий предмет, а затем реальность последнего отрицает. В итоге он избавляется от нелепого утверждения, что с исчезновением чувственного образа предмета исчезает и сам объективно существующий предмет: последний не исчезает просто потому, что отсутствует.

Но полностью отмежеваться от трудностей презентационизма солипсизму не удастся: он наследует от него вторую драматическую нелепость — тезис о совпадении предмета физики с предметом психологии. Раскаленный кусок металла, предмет физики, и его зрительный образ, предмет психологии, — это, согласно солипсизму и кантианцу, одно и то же.

Махизм. Чтобы посмотреть, как Мах пытается доказать, что комплекс ощущений может быть одновременно и физическим, и психическим объектом, т.е. предметом и физики, и психологии, устраним идущее от В.И. Ленина утверждение, согласно которому махизм — это концепция, промежуточная между материализмом и солипсизмом. Мах — это последовательный субъективный идеалист. Проблема физического и психического, которую он обсуждает, имеет смысл только для солипсизма.

Для Маха совершенно неприемлема не только идея *познаваемой* объективной реальности, но и «импонирующая сначала, но впоследствии признанная чудовишной философская идея вещи в себе (непознаваемой и от явлений отличной)»¹. По Маху, существуют только явления, т.е. комплексы ощущений. Вот как он описывает ситуацию, в которой «вдруг понял, какую лишнюю роль играет “вещь в себе”»²: «В один прекрасный день, когда я гулял на лоне природы, весь мир вдруг сразу показался мне одним комплексом взаимно связанных между собой ощущений, а мое Я — частью этого комплекса, в которой эти ощущения лишь сильнее между собой связаны»³.

Из сказанного видно, что элементы мира, по Маху, нейтральны вовсе не в том смысле, что существуют одновременно и в субъективном, и в объективном мире. Никакого объективного мира для него нет, есть лишь мир его Я, его ощущений. Только поняв это, можно понять невероятной сложности задачу, которую он пе-

¹ Мах Э. Анализ ощущений. М., 2005. С. 52–53.

² Там же. С. 69 (сноска).

³ Там же.

ред собой ставит: оставаясь солипсистом, объяснить, как комплексы ощущений могут быть одновременно предметом и психологии (что понятно), и физики (что совершенно непонятно). Я усматриваю в постановке этой проблемы методологическую заслугу Маха, шаг вперед по сравнению с Кантом, который, по-видимому, не усматривал в этом логически вытекающем из исходных принципов его философии совпадении предмета физики с предметом психологии ничего странного. Для выдающегося физика Маха доказательство возможности такого совпадения эквивалентно доказательству его права заниматься физикой.

Вот знаменитое рассуждение Маха, в котором он пытается эту задачу решить: «Цвет есть физический объект, если мы обращаем, например, внимание на зависимость (т.е. отношение. — Г.Л.) его от освещающего его источника света (других цветов, теплоты, пространства и т.д.). Но если мы обращаем внимание на зависимость (снова отношение. — Г.Л.) его от сетчатки... перед нами психологический объект, ощущение. *Различно в этих двух случаях не содержание, а направление исследования*»¹ (курсив мой. — Г.Л.).

Выражу последнее, несколько хитроватое предложение на языке философской теории отношений: согласно Маху, физический объект отличается от психического не внутренним содержанием, а только отношением к другому объекту. С материалистической точки зрения это бессмыслица: физический объект отличается от психического не только местоположением (первый существует в объективной, а второй — в субъективной реальности), но и субстратом: физический объект материален, веществен, психический — идеален, духовен; физический объект — предмет, например мозг, психический — его свойство. С точки же зрения Маха, *по внутреннему содержанию* физический и психический объект неразличимы: и то, и другое — комплексы ощущений. В его примере цвет — это комплекс ощущений, который одновременно, но в разных отношениях выступает и как физический, и как психический объект — точно так же, как одна и та же женщина одновременно, но в разных отношениях является и матерью, и дочерью. В абстракции от отношений к другим комплексам ощущение

¹ Там же. С. 60. Судя по всему, именно эту идею заимствовал А. Эйнштейн у Маха при создании теории относительности: понятия «пространство» и «время», считавшиеся до него абсолютными, он истолковал как относительные.

ний цвет так же нейтрален, как женщина, рассматриваемая в абстракции от ее отношений к своим родителям и детям. Это и есть вся теория нейтральных элементов мира.

Отсюда следует, что основная идея махизма вытекает отнюдь не из тонкостей его психологических и физических изысканий, а из его трактовки исходных принципов философской теории отношений. При чисто умозрительном подходе его идея выглядит простой и естественной: если мы можем «превратить» женщину из матери в дочь, меняя лишь отношение, в котором она рассматривается, то почему бы тем же способом не «превратить» комплекс ощущений из психического объекта в физический, просто меняя отношение, в котором он рассматривается?

Это довольно сложный вопрос. В нем путался даже Платон. Б. Рассел пишет по этому поводу: «Платон постоянно испытывает затруднения из-за непонимания относительных понятий. Он считает, что если *A* больше, чем *B*, и меньше, чем *C*, то *A* является одновременно и большим, и малым, что представляется ему противоречием. Такие затруднения представляют собой детскую болезнь философии»¹.

Трактовка относительных понятий как абсолютных действительно детская болезнь: ребенок протестует, когда его мать называют дочерью. Мах совершает противоположную ошибку: он *абсолютные* понятия «физический объект» и «психический объект» пытается истолковать как *относительные*. Он напоминает ребенка, который, поняв, что мать может быть одновременно и дочерью, решил, что мужчина тоже может быть одновременно женщиной и наоборот. Профессиональная философия избавилась от обеих этих детских ошибок много веков назад. Но Мах пришел в философию из физики и повторил филогенез в онтогенезе. Платон относительные понятия «большой» и «малый» принимал за абсолютные, Мах — абсолютные понятия «физический объект» и «психический объект» — за относительные. Чтобы показать неправомерность этого приема, нужно сказать несколько слов о разнице между абсолютными и относительными понятиями.

Абсолютное понятие характеризует свой предмет через его *внутреннее содержание* — то, которое остается, если абстрагироваться от всех его отношений к другим предметам: «квадрат», «де-

¹ Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1997. С. 134–135.

рево», «женщина» и т.д.¹ Относительное понятие, наоборот, характеризует свой предмет через его отношения к другим предметам: «мать», «дочь», «полезный», «вредный», «большой», «малый» и т.д. Закон противоречия запрещает применять противоположные *абсолютные* понятия к одному и тому же предмету: квадрат нельзя назвать круглым, деревянный предмет — железным, женщину — мужчиной и т.д.² На относительные понятия этот запрет не распространяется: большое можно назвать малым, мать — дочерью и т.д., лишь изменив аспект рассмотрения. Значит, если абсолютные понятия «физический объект» и «психический объект» истолковать как относительные, их можно применять одновременно к одному и тому же объекту, например комплексу ощущений. Итак: *можно ли, изменив лишь аспект рассмотрения, физический объект «превратить» в психический?*

Назовем утвердительный ответ на этот вопрос *тезисом Маха* и обсудим его. Один из принципов научной дискуссии гласит: тезис доказывает тот, кто его выдвигает. Доказательство (и опровержение) тезиса Маха требует апелляции к довольно глубоким разделам философской теории отношений. Однако ничего, кроме приведенного выше примера, Мах в защиту своего тезиса не приводит. Но эмпирический пример сам по себе не может служить доказательством теоретического положения. Маху ли этого не знать? Его еще можно было бы как-то понять, если бы он стоял на позициях презентационизма, т.е. утверждал, что зрительный образ физического объекта, например бифштекса, — это состоящая из ощущений «оболочка», внутри которой находится сам бифштекс. Но Мах солипсист, ведь он «понял, какую лишнюю роль играет “вещь в себе”». У него оболочка, состоящая из ощущений, пуста. С ней мог бы успешно экспериментировать психолог. Но я искренне не понимаю, как ее можно поджарить на сковородке.

Я мог бы, опираясь на философскую теорию отношений³, детально показать, что из теоретического анализа примера Маха следует не доказательство, а опровержение его тезиса. Ощущения

¹ Чистые абсолютные и относительные понятия встречаются редко. Большинство современных понятий — это симбиоз тех и других. Но я рассматриваю проблему в чистом виде.

² Имеются в виду не смешанные, а чистые объекты.

³ См.: Левин Г.Д. Категория «отношение» (критический анализ концепций). Деп. в ИНИОН № 29677 1987. 9 п.л.

и комплексы ощущений — это предмет психологии и только психологии, следовательно, солипсисты и кантианцы занимаются физикой в противоречии со своими исходными философскими принципами. Но это увело бы нас в сторону, и поэтому я воспользуюсь своим правом оппонента исключить недоказанный тезис из рассмотрения. Но подчеркну: заслугой Маха является постановка вопроса, ответом на который является его тезис. Не исключено, что этот вопрос приходил в голову и более опытным солипсистам и кантианцам, но те сочли за благо о нем умолчать.

Итак, я начал с безусловного признания того психологического факта, что в нашем сознании предмет и его чувственный образ слиты, выступают как одна сущность, и рассмотрел три попытки философски осмыслить этот факт: презентационизм, солипсизм, включая его разновидность — махизм, и, мимоходом, кантианство. Было показано, что все три концепции сталкиваются с трудностями, неразрешимыми на основе их исходных принципов. Рассмотрим теперь, как эти трудности преодолеваются на основе концепции, противоположной и презентационизму, и солипсизму, и кантианству.

Репрезентационизм. Если презентационизм и солипсизм исходят из бесспорного психологического факта совпадения в нашем субъективном мире чувственного образа предмета с самим предметом, то репрезентационизм основан на не менее очевидном, с точки зрения здравого смысла, факте: *предмет не исчезает, когда я перестаю его воспринимать*. Следовательно, чувственный образ предмета не *тождествен* ему, он его не презентует, а репрезентирует. «Репрезентационистскими в узком смысле, — пишет С. Петров, — являются теории, согласно которым субъект всегда познает непосредственно только свои собственные идеи-образы и по ним может самое большее судить о внешнем мире или предполагать его существование»¹.

Раздваивая предмет-образ на предмет *и* образ, репрезентационизм «удваивает» мир и снимает тем самым обе трудности презентационизма: поскольку предмет и его чувственный образ — не одно и то же, постольку с исчезновением образа сам предмет не исчезает; по этой же причине предмет физики не тождествен предмету психологии.

¹ Петров С. *Op. cit.* С. 124.

Однако за все надо платить. За избавление от трудностей презентационизма, солипсизма и кантианства репрезентационизм расплачивается возникновением сразу трех трудностей, которые как раз и вынудили его первоначальных сторонников отказаться от него и перейти в солипсизм или кантианство. Первая нам уже знакома: репрезентационизм противоречит очевидности — бесспорному факту слитности в нашем восприятии предмета и его чувственного образа. Попытка защитить его отрицанием или замалчиванием этого факта антинаучна.

Вторая трудность тоже широко известна: репрезентационизм критикуют за «удвоение мира», деление его на субъективный и объективный. С точки зрения оппонентов это удвоение имеет характер парадокса. Честно говоря, я не понимаю почему. Конечно, раздвоение реальности на объективную и субъективную усложняет задачу ее исследования: все было бы проще, если бы объективная реальность была слита с субъективной или вовсе отсутствовала. Но ведь и часы ходили бы быстрее, если удалить маятник. А что делать, если действительность фактически, вопреки нашим пожеланиям, все-таки «раздвоена»? В чем вина того, кто признает этот факт? И в чем заслуга того, кто его отрицает? Ведь задача ученого — не придумать словесную игру с предельно простыми правилами, а предельно просто описать реальность.

Из «удвоения мира» с логической необходимостью вытекает вопрос, от которого так счастливо избавились и презентационизм, и солипсизм, и кантианство: как возможна истинность восприятия? Ведь если предмет и его чувственный образ — не одно и то же, значит, образ может как соответствовать, так и не соответствовать своему предмету. Сторонника классической теории истины эта реанимация старой проблемы не может не радовать: значит, эта теория универсальна, значит, ее можно распространить и на чувственное познание.

Из трех перечисленных трудностей главной является, конечно, первая. Не случайно многие сторонники репрезентационизма опускаются до ее замалчивания или отрицания. Подчеркну еще раз: чтобы доказать свое право считаться научной концепцией, репрезентационизм обязан не только признать, но и объяснить на основе своих исходных принципов факт иллюзорного совпадения восприятия с его предметом. Для решения этой задачи в репрезентационизм нужно ввести идею интервала, разрабатываемую в отечественной литературе Ф.В. Лазаревым и М.М. Новоселовым.

Интервальная теория соответствия. Чтобы показать, что эта идея — не доморощенная (ведь в своем отечестве нет пророков), подойдем к ней несколько издалека — от философского понятия меры. *Мера* — это интервал, в границах которого объект, изменяясь количественно, сохраняет свое качество. Хрестоматийный пример меры — интервал температур от нуля до ста градусов: внутри него вода остается жидкостью. Из *онтологического* понятия меры выводится *аксиологическое* понятие нормы: это интервал, в границах которого объект, изменяясь количественно, остается ценностью, т.е. сохраняет способность удовлетворять человеческую потребность. Например, в интервале от нуля до ста градусов вода сохраняет способность охлаждать двигатель.

Понятие меры универсально, оно применимо в анализе не только природных и социальных процессов, но и процесса познания. Здесь она выступает в нескольких формах, в том числе и как интервал, в границах которого допустимо осознанное отступление нашего знания от зеркального соответствия своему предмету, например трактовка класса предметов как одного «предмета вообще» (человека вообще), признака — как самостоятельно существующего в пространстве и времени и т.д. Но для этого необходимо выполнить три условия: 1) задать интервал, в границах которого использование такого «искаженного» знания не ведет к ошибкам; 2) сформулировать правила вхождения в этот интервал и 3) задать правила выхода из него. Впервые в отечественной литературе эту мысль высказала С.А. Яновская применительно, правда, лишь к абстракциям¹. Ф.В. Лазарев и М.М. Новоселов придали этой идее общегносеологический смысл. Именно им принадлежит термин «интервальный подход»². Я считаю эту идею чрезвычайно эвристичной и потому неоднократно использовал ее в своих работах³. Здесь я хочу с ее помощью показать, что *существуют границы, в ко-*

¹ Яновская С.А. Проблема введения и исключения абстракций более высоких (чем первый) порядков // Она же: Методологические проблемы науки. М., 1972. С. 235–242.

² Я излагаю здесь интервальный подход так, как я понял из личных бесед с его авторами. В своих последних работах они трактуют его несколько иначе. См., например: Новоселов М.М. Абстракция в лабиринтах познания. Логический анализ. М., 2005. Гл. 2; Лазарев Ф.В., Лебедев С.А. Проблема истины в социально-гуманитарных науках: интервальный подход // Вопросы философии. 2005, № 10. С. 95–115.

³ См., например: Левин Г.Д. Проблема универсалий. Современный взгляд. М., 2005.

торых отождествление чувственного образа предмета с самим предметом лишь упрощает исследование и при выходе за которые превращается в грубую ошибку.

Начну с аналогии. Диспетчер аэропорта видит самолеты, полетом которых руководит, на экране монитора. Его задача — «перевести» эту телевизионную картину в картину реального положения дел. Это очень сложная задача. Когда диспетчер эту способность из-за усталости теряет, его тут же заменяют.

Предмет отражается на сетчатке глаза примерно так же, как и самолет на экране монитора. В принципе животное могло бы на основе этой картинки ориентироваться в реальном мире так же, как диспетчер — в обстановке над аэропортом. Но природа за миллионы лет до человека решила задачу, к которой современная наука даже не приступала: позволила животному видеть не образ предмета, а сам предмет. Ясно, что это иллюзия, ясно, что зрительный образ предмета находится в мозгу, а предмет — вне мозга. Но именно эта иллюзия позволяет кошке вцепиться не в свои глаза, а в мышь. Поистине это ложь во спасение. Философы к столь щедрому подарку природы были явно не готовы. Им легче поверить, что объективно существующий предмет *на самом деле* слит со своим зрительным образом, или вообще отрицать реальность этого предмета, чем допустить, что природе задолго до появления человека удалось решить эту фантастическую по сложности техническую задачу. И именно неверие в возможность ее решения лежит в основе и презентационизма, и солипсизма, и кантианства. Вообще «иллюзии» играют в нашей жизни значительно большую роль, чем принято думать, и многие философские заблуждения проистекают из нежелания признать это.

Итак, условимся строго различать психологический факт презентационистского восприятия предмета и презентационизм как философскую интерпретацию этого факта. Интервал, в котором презентационистское восприятие предмета оправданно, задан самими органами чувств: пока я непосредственно воспринимаю предмет, отождествление с ним его восприятия не ведет к ошибкам. За границами этого интервала правила игры меняются. Если бы я не сменил их, я обязан был бы утверждать, что с исчезновением зрительного образа предмета исчезает и сам предмет. Этот вывод — настоящая мука для презентациониста и солипсиста, которые стремятся сохранить верность презентационизму и за грани-

цами *интервала презентации*, т.е., философски выражаясь, за границами меры. Интервальная теория соответствия предельно просто избавляется от этого вывода: в границах интервала вопрос, исчезает ли предмет, когда я перестаю его видеть, не актуален (ведь непосредственное восприятие предмета является условием презентационистского взгляда на него), а за границами интервала я презентационизм не исповедую и ответственности за логические следствия из него не несу. Итак, пока я вижу предмет, — я презентационист, а как только перестаю его видеть — превращаюсь по отношению к нему в репрезентациониста. Например, когда я вижу стул, я по отношению к нему презентационист. Но как только я отворачиваюсь от него и обращаюсь к столу, я по отношению к стулу уже репрезентационист: я убежден, что он реально существует вне моего сознания и независимо от него. Причем упрекать меня в логической непоследовательности нет оснований. Переходя от презентационистского видения предмета к репрезентационистскому, я меняю интервал. Нельзя же сохранять верность правилам игры в вист, садясь за покер.

Еще раз: достоинство интервального подхода не столько в том, что он «разрешает» руководствоваться иллюзией в практических действиях с реальным предметом, сколько в том, что он указывает границы, за которыми от этой практики необходимо немедленно отказаться. Именно игнорирование этой границы породило и презентационизм, и кантианство, и солипсизм, включая махизм. Именно отсутствие интервального подхода помешало Маху решить проблему физического и психического. Ведь исходит-то он из бесспорного факта: цвет как предмет физики в акте непосредственного зрительного восприятия на самом деле иллюзорно слит со своим зрительным образом, предметом психологии. Проблемы начинаются при философской интерпретации этого бесспорного факта. Мах не учитывает, что такое слияние правомерно лишь в интервале непосредственного восприятия предмета, а за его границами предмет и его зрительный образ воспринимаются как сущности, различающиеся субстратно и принадлежащие к разным мирам: первый — к объективному, второй — к субъективному.

По своей методологической сути интервальный подход близок к принципу дополнительности Н. Бора: презентационистское и репрезентационистское восприятия мира так же дополняют друг друга, как корпускулярная и волновая теории света, при условии,

что строго указаны гранцы, в которых они используются. Но у интервального подхода есть и принципиальное отличие от принципа дополнительности: согласно Бору, обе теории света истинны в одинаковой степени. Согласно же интервальному подходу, истину содержит лишь репрезентационизм. Презентационизм принимает кажимость за реальность и потому оправдан лишь в узких границах непосредственного чувственного восприятия. На роль универсальной теории чувственного знания он непригоден.

* * *

В основе статьи лежит признание фундаментального психологического факта: субъективно чувственный образ предмета слит с самим предметом, они выступают как одна сущность и различаются позднее, в результате размышления. Отрицание этого факта лишает дальнейшее обсуждение вопроса об истинности восприятий всякого смысла. Методологической основой его обсуждения является различение презентационистского восприятия предмета как факта и презентационизма как философской интерпретации этого факта. В рамках трех таких интерпретаций: презентационизма, солипсизма и кантианства проблема истинности восприятий теряет смысл. Она восстанавливается в рамках четвертой, репрезентационистской интерпретации, согласно которой предмет и его чувственный образ являются нумерически различными сущностями, но есть интервал, в границах которого их иллюзорное совпадение оказывается «ложью во спасение»: не только не ведет к ошибкам на практике, но и существенно упрощает как познавательную, так и практическую деятельность. При выходе же за эти границы животные и люди интуитивно переходят к репрезентационистскому восприятию мира, основанному на убеждении, что на самом деле предмет и его чувственный образ — разные сущности и, следовательно, не воспринимаемые в данный момент предметы продолжают реально существовать. Интервальный презентационизм не только реанимирует проблему истинности чувственного восприятия, но и конкретизирует ее в вопросе: как возможно соответствие чувственного восприятия своему предмету, если в нашем сознании они слиты, выступают как одна сущность?

О понятии реальной истины

Существуют вопросы столь важные для многих мыслящих людей, что никакие определенные ответы не в состоянии их удовлетворить. Вопрос об истине из этого числа. Что бы конкретное ни говорилось по поводу истины, такой человек неизбежно будет разочарован. Но парадоксальным образом и отказаться от данного вопроса он не может, поскольку не в состоянии жить без поиска истины. В этих обстоятельствах проблема истины (с маленькой буквы) превращается в проблему Истины (с большой буквы). Истина – это Тайна, которую смертному не суждено разгадать. Это недостижимый Абсолют, заоблачный Идеал, неизъяснимый и невыразимый на человеческом языке. Подобно слепцам из притчи о слоне, мы блуждаем во тьме заблуждений, пытаясь совершить невозможное: из недостоверных, отрывочных и даже ошибочных представлений сложить Истинную картину мира.

Здесь отстаивается противоположная позиция и обсуждается не вопрос об Истине, а проблема истины, которая хотя и относится к так называемым вечным проблемам, отнюдь не остается совершенно непостижимой. Конечно, полного и окончательного решения тут нет и быть не может. Но, как мы постараемся показать, ушедшее столетие ознаменовалось решительным продвижением в понимании природы истины и построением строгих научных теорий истины. Эти достижения, однако, либо недостаточно известны, либо трактуются неправильно. Кроме того, они не только не покрывают все аспекты проблемы, но и упускают из виду некоторые вопросы, без которых адекватная теория истины невозможна. Так, в современных *строгих* теориях истины упущен вопрос о *реальности*, что приводит к усеченному и потому неполноценному понятию истины. Мы намереваемся хотя бы кратко исследовать данный вопрос не на уровне метафор, а в соответствии с уже достигнутой на сегодняшний день степенью научной строгости и точности анализа проблемы истины.

В чем же состоит проблема истины? В Евангелии от Иоанна повествуется, как допрашиваемый Пилатом Иисус говорит, что

он «пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине». Но в ответ на законный вопрос Пилата «Что есть истина?» Иисус не смог ничего сказать (Иоан. 18. 37, 38). Между тем примерно за 400 лет до возникновения христианства краткий ответ был дан Платоном: «тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, лжет»¹. Это была, по-видимому, первая явная формулировка основной идеи *классической* концепции истины, согласно которой истина заключается в соответствии высказываний и реальности. Но в каком смысле высказывания, нами произносимые или записываемые, могут соответствовать или не соответствовать независимо от нас существующей реальности? Как в принципе возможно соответствие слов и вещей, коль скоро слова и вещи столь различны по своей сути? На подобные вопросы пытался отвечать уже Платон, а за ним многие поколения мыслителей (начиная с Аристотеля, который также стоял у истоков классической концепции истины), но до сих пор удовлетворительного решения найдено не было. Вопрос об истине как соответствии оказался слишком сложным.

Не все чувствуют эту сложность. Многие философы беззаветно верят в то, что в целом проблема истины уже решена в рамках классической концепции и остались только некоторые частные открытые вопросы. Для них фразы типа «истина есть соответствие мыслей действительности», «реальность копируется в ощущениях и представлениях», «истинное познание является отражением мира вне нас» и т.п. звучат почти как заклинания, волшебным образом, но не понятно как соединяющие идеальное и материальное, психическое и физическое. Есть также немало философов, которые считают классическую теорию истины или ошибочной, или совершенно невразумительной, приходя в результате к неклассическим представлениям об истине. Спектр неклассических представлений не так уж и широк, хотя простирается он от фактического отрицания идеи истины до ее абсолютизации. Фаллибилисты настаивают на том, что все наши идеи и теории так или иначе ложны и поэтому истинного знания нет вообще. В противоположную крайность впадают приверженцы существования неклассической Абсолютной истины. По их мнению, вопрос «*что* есть истина?» неправильно поставлен: «Истина, оказывается, есть не

¹ Платон. Кратил. 385b // Собр. соч. В 4 т. Т. I. М., 1990.

что, а *Кто*. Истина есть духовное, разумное, благое, личностное Существо, а не человеческое состояние или мысль, логический вывод, теоретическая абстракция, материальный объект...»¹ Промежуточную позицию между фаллибиристами и абсолютистами занимают сторонники прагматистской (истина как практически полезное знание) и когерентной (истина как самосогласованность высказываний) концепций истины. Вот, по сути, и все. Остальные направления, сколь бы пышно они ни назывались, в той или иной мере стягиваются к уже названному. Да и эти названные отнюдь не независимы. Так, прагматизм тяготеет к фаллибилизму (недаром основатель прагматизма Ч. Пирс одновременно считается основателем фаллибилизма), а когерентизм совместим с классикой (например, И. Кант, по современным оценкам, развивал когерентизм, но следуя классической концепции; кроме того, кто же будет спорить, что истинное знание о чем-либо *всегда* самосогласованно?).

В предыдущем абзаце концепции истины различались в зависимости от содержания, которое вкладывалось в понятие «истина». Концепции истины можно выделять и по используемым *методам* исследования. Поскольку истину нельзя изучать эмпирически, путем наблюдений, измерений и экспериментов (ведь это же не вещь среди вещей), постольку эти методы неизбежно оказываются *теоретическими*. Чтобы не утонуть в многообразии философских методологий, сведем их к двум группам. В первую группу попадут учения, методы которых сформулированы на *естественном языке*. Вторую группу образуют теории, использующие методы *дедуктивных наук* — логики и математики. Мы намерены игнорировать здесь учения первой группы (диалектику, герменевтику, феноменологию и т.д.) ввиду органически присущей им образности и метафоричности, неточности и неясности, двусмысленности и даже парадоксальности — ведь все перечисленные недостатки присущи естественному языку как таковому. Пытаться создать теорию истины на естественном языке — все равно что пытаться выковать меч из пластилина. Между тем проблема истины требует четкой постановки и определенного решения. В этом отношении она не исключение. Скажем, проблему бесконечности сейчас просто бессмысленно пытаться ставить и решать, не принимая во

¹ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. 4-е изд. М., 2002. Гл. 4.

внимание существующих математических теорий бесконечности. Ситуация с проблемой истины аналогична. Если бы не было интересных и глубоких дедуктивных теорий истины, тогда пришлось бы довольствоваться естественным языком. Но в том-то и дело, что такие строгие теории теперь есть.

Речь идет о теориях истины, строящихся при помощи методов современной символической или математической логики. Их в свою очередь также можно разбить на две группы. Во-первых, это теории, в которых понятие истины охарактеризовано *синтаксическими* средствами. Это формальные аксиоматические теории истины¹. Во-вторых, это *семантические* теории истины. Среди первых ни одна теория не получила широкой известности, тогда как среди вторых имеется, можно сказать, каноническая теория – семантическая теория истины Альфреда Тарского². Мы будем следовать основной линии Тарского, считая его теорию лучшей из всех созданных когда-либо строгих теорий истины. У нее есть существенные недостатки, которые подлежат исправлению не за счет устранения теории, а путем ее надлежащего расширения – в первую очередь необходимо добавить туда отсутствующее понятие *объективной реальности*.

Концепция Тарского часто воспринимается неверно, и поводы для этого иногда давал сам создатель семантической теории истины. Ограничимся одним примером. Возьмем какое-либо высказывание *А*. Будет это высказывание истинным или нет? Пусть *А* есть «Снег бел». В этом случае *истинно*, что «Снег бел», тогда и только тогда, когда снег бел. Это знаменитый пример Тарского и, прямо скажем, весьма неудачный. Скольких людей он заставил пойти по неправильному пути! Несмотря на все последующие разъяснения автора, что это не определение истины, а лишь следствие из него и т.д., многие пребывают в убеждении, что суть семантической теории в том, что кавычковое имя высказывания в левой части эквиваленции заменяется самим высказыванием в

¹ См., например: Павлов С.А. Логика с операторами истинности и ложности. М., 2004.

² Тарский А. Понятие истины в языках дедуктивных наук // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999. С. 19–156. Популярное изложение дано, например, в работе: Тарский А. Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: становление и развитие: антология. М., 1998. С. 90–129.

правой ее части. Но тогда ничего, кроме самих предложений и их имен, для определения предиката истинности не нужно! Где уж тут вести речь об истине как каком-то соответствии внелингвистической реальности...

Еще одна неудачная особенность данного примера состоит в том, что смысл высказывания «Снег бел» не ясен. Ведь это высказывание естественного языка, требующее перевода на язык логики. Чтобы осуществить перевод, нужно сообразить, что термин «Снег» — не имя собственное. Лишь обладающий необычайно раскованным воображением человек может думать, что термин «Снег» является именем некоторого индивида, которому предсцируется свойство «Бел». На самом деле оба эти термина являются свойствами, т.е. сингулярными предикатами, к тому же соединенными условной связью. Так что адекватный перевод с естественного языка на язык первопорядковой логики выглядит так:

Для любого x , если x — Снег, то x — Бел;

$\forall x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x))$.

Уже по причине сложности логической структуры данного высказывания оно не подходит на роль подходящего исходного примера. Но все же: что должно стоять в правой части определяющей истину эквиваленции (обозначаемой далее через \Leftrightarrow) после перевода? Может быть, для кого-то итоговая эквиваленция будет выглядеть так:

Истинно $\forall x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x)) \Leftrightarrow \forall x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x))$.

Но это не соответствует подходу Тарского (во всяком случае в его итоговом варианте). Согласно этому подходу, во-первых, требуется найти некоторое *непустое множество объектов* U , которое, вообще говоря, совершенно не обязано быть множеством лингвистических объектов. Напротив, и само это множество, и принадлежащие ему объекты, как правило, не являются объектами языка. В общем случае это *внелингвистические* сущности. Затем, во-вторых, надо ввести *функцию интерпретации* J , которая сингулярным терминам «Снег» и «Бел» сопоставит некоторые подмножества множества U . В-третьих, необходимо убедиться, что наличествует теоретико-множественное включение $J(\text{Снег}) \subset J(\text{Бел})$. В итоге имеем:

Истинно $\forall x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x)) \Leftrightarrow J(\text{Снег}) \subset J(\text{Бел})$.

А если неверно, что $J(\text{Снег}) \subset J(\text{Бел})$? Тогда можно воспользоваться предикатом ложности и записать:

Ложно $\forall x(\text{Снег}(x) \rightarrow \text{Бел}(x)) \Leftrightarrow (J(\text{Снег}) \not\subset J(\text{Бел}))$.

Таким образом, в левой части эквиваленции \Leftrightarrow стоит оцениваемое на предмет истинности или ложности высказывание на языке логики, а в правой — перевод этого высказывания во *внелингвистическую (семантическую) структуру*. Это, так сказать, второй перевод или перевод перевода: первый перевод — это перевод с естественного языка на язык логики, а второй перевод — перевод полученной логической синтаксической конструкции во внелингвистическую структуру. Оба перевода необходимы. Один из принципиальных тезисов Тарского состоял в отрицании возможности дать строгое определение понятия истины непосредственно для высказываний естественного языка. Но главное его достижение — открытие семантических процедур соотнесения переведенных на логический язык высказываний и внелингвистических структур. Детальное описание упомянутых процедур технически довольно сложно, но для понимания дальнейшего достаточно просто помнить об их существовании.

Итак, несомненно, что семантическая теория истины определяет истину через соотношение лингвистических и внелингвистических структур. Но достаточно ли этого обстоятельства, чтобы признать рассматриваемую теорию уточненным вариантом классической или, как некоторые ее предпочитают называть, *корреспондентской* концепции истины? Сам Тарский всегда настаивал на «классическом» происхождении своей теории истины. Это вызывало и вызывает возражения. Одним из источников критики является явно или неявно идея истины как результата соотнесения высказывания именно с реальностью, как она существует сама по себе, а не с чем-то иным. Предварительная постановка проблемы в этой связи может быть сформулирована так. Следует ли отождествлять два утверждения:

Истина состоит в соответствии высказывания
с внелингвистическим положением дел; (1)

Истина состоит в соответствии высказывания
с объективной реальностью? (2)

По Тарскому выходит, что (1) и (2) выражают (хотя и крайне неточно) одно и то же. Для нас это далеко не одно и то же. Вернемся к примеру со снегом. Бел он все-таки или не бел? Имеет место включение $J(\text{Снег}) \subset J(\text{Бел})$ или верно обратное $J(\text{Снег}) \not\subset J(\text{Бел})$? Совершенно очевидно, что ответ на поставленный вопрос зависит как от исходного универсума рассуждений U , так и от функции интерпретации J . А оба этих компонента можно выбирать в поистине неограниченном диапазоне. Короче говоря, истинность или ложность некоторого высказывания A определяется в общем случае не тем, обладает оно или не обладает свойством «быть истинным», а тем, на какой области объектов и как именно мы его интерпретируем, короче, зависит от структуры S вида $\langle U, J \rangle$. Это означает, что «быть истинным» является сингулярным предикатом или свойством лишь в том случае, когда структура S фиксирована. В общей ситуации в семантической теории истины имеем не свойство, а бинарное отношение «быть истинным»:

Высказывание A истинно в структуре S .

Таким образом, вопреки широко распространенному заблуждению предикат истины является не свойством предложений, а *бинарным отношением* между высказываниями и внелингвистическими структурами, которое можно записать в еще одной форме как *Истинно* (A, S).

Может ли $S = \langle U, J \rangle$ представлять реальность? В принципе ничего не мешает в качестве U взять какое-либо множество физических объектов и проинтерпретировать посредством J высказывание A на этом множестве. Именно такую возможность имел в виду Тарский, когда говорил о применимости своей теории к эмпирическим наукам и тем самым к физической реальности. Однако все не так просто. Рассмотрим следующий контрпример. Пусть U — некоторое непустое множество реальных женщин. Возьмем высказывание «Жанна д'Арк — ведьма». Первый перевод дает Ведьма (Жанна д'Арк), т.е. утверждение о том, что объект по имени «Жанна д'Арк» обладает свойством «быть ведьмой». Обозначим результат перевода буквой A . Спрашивается, A истинно или ложно в U ? Отвечать рано, так как по процедуре Тарского мы вначале должны построить функцию интерпретации J . Эта функция сопоставит свойству «ведьма» подмножество U : $J(\text{Ведьма}) \subset U$. Ну и что это за подмножество? Одни скажут, что это непременно пус-

тое подмножество, поскольку в реальности ведьм не бывает, а другие возразят, что обязательно не пустое, ибо ведьмы в действительности все же встречаются. Теория Тарского разрешает выбрать любую из этих возможностей *произвольно*. Таким образом, то обстоятельство, что U — множество реальных женщин, никак не влияет на решение вопроса о том, существуют среди них ведьмы или не существуют. Еще хуже дела обстоят с интерпретацией имени Жанна д'Арк. Каноническая теория истины Тарского требует выбора какой-либо конкретной женщины из U на роль Жанны д'Арк, даже если в действительности Жанны в U нет!

Получается, что никакого отношения к реальности процедура определения истины по Тарскому не имеет, даже если высказывания интерпретируются на действительно существующих объектах. Во избежание недоразумений отметим, что теория истины не должна отвечать на конкретные вопросы о существовании чего бы то ни было, типа вопроса о том, существуют ведьмы или не существуют. Но адекватная теория реальной истины обязана описать такую процедуру соотнесения высказывания и реальности, в которой истинностная оценка высказывания определяется *однозначно*, а не произвольно. Ведь мы предполагаем, что в реальности либо Жанна д'Арк ведьма (и тогда A истинно), либо это не так (и тогда A ложно) и что верна ровно одна из альтернатив. Теория же позволяет выбрать обе альтернативы сразу: для любого непустого множества U *всегда* можно выбрать $S = \langle U, J \rangle$ и $S' = \langle U, J' \rangle$ такие, что A истинно в S и A ложно в S' . Стало быть, второй перевод (перевод в семантическую структуру) принципиально не однозначен.

Теория Тарского, таким образом, не отличает реальное от нереального. Исправить этот порок мы предлагаем путем введения понятия *объективной реальности* в теорию истины. Тут можно предвидеть самые решительные возражения. Реальность на то и реальность, что ее никакими способами нельзя превратить в знание, в понятие или вообще во что-либо психическое или идеальное. Позволим себе не согласиться с этим. Коль скоро у нас есть теории познания мира вне нас, значит в них есть и понятие о таком мире. Другое дело, что понятие объективной реальности было дискредитировано агностицизмом (включая кантовский), позитивистской критикой метафизики, постмодернизмом и многими другими направлениями философии, которые, кажется, ничто не

объединяет, кроме неверия в возможность существования реальности без присутствия субъекта. Отчасти критика была справедливой, так как произносилось и произносится немало благоглупостей по поводу того, какова реальность сама по себе.

В числе подобных благоглупостей выделяется получивший широкое распространение тезис о том, что реальность *едина*. А дальше обычно умозакljučают: следовательно, и истина *одна*. Короче, единой реальности соответствует одна единая истина. Поскольку, однако, никакой единой истины в человеческом знании не находят, остается признать, что истины либо нет, либо она есть, но недостижима, а если и достижима, то сверхъестественным путем. Прервем это рассуждение вопросом: а откуда, собственно, известно, что реальность едина? Судить о реальности можно лишь на основании *знаний* о ней. Но о чем свидетельствуют знания? Когда физик рассуждает об элементарных частицах, физиолог о рефлексах, лингвист о глаголах, математик о числах, историк о феодализме, социолог о безработице, биолог о генах и т.д., и т.п. — все они говорят о реальности, однако настолько по-разному, что перестают понимать друг друга. Специалист по квантовой механике не понимает астронома и наоборот (хотя оба физики); математический логик и математик-тополог далеки друг от друга, как «да» и «нет»; эволюционист не заменит генетика, а высококлассный генетик может ничего не смыслить в эволюции... Продолжать можно до бесконечности. Как после всего сказанного понять тех философов, кто утверждает, что реальность едина (в любом естественном смысле этого слова)? Особенно любопытно, когда при этом добавляют: «*на самом деле едина*».

Вот это «на самом деле», а также все аналогичные обороты типа в действительности, в реальности, объективно и прочее в том же духе и составляют проблему. Каждый, интересующийся философией, так или иначе сталкивался с утверждениями, в построение которых входит пресловутое «на самом деле». Ситуация примерно такова. Вначале говорится, что наши знания о реальности такие-то и такие-то. Затем вдруг следует заявление: *но на самом деле* реальность не такая, а такая. С некоторым ужасом предвижу, что и некоторые читатели разделяют данный подход. Но есть ли у нас основания судить о реальности иначе, чем это вытекает из полученных знаний об этой реальности? Иными словами, правомерны ли выражения следующего вида: мы имеем знание о том,

что A (или $неA$); однако на самом деле в реальности имеет место $неA$ (или A)? Те, кто так или иначе готов дать утвердительные ответы на эти фактически тождественные вопросы, прямо или косвенно исходят из тезиса, который мы сформулируем кратко и в общей форме.

Знание о реальности вообще и научное знание в особенности явно не образуют никакого единства; тем не менее *на самом деле* реальность едина (или, если угодно, одна).

Мы полагаем, что приведенный тезис является глубоко укорененным заблуждением. Пролить свет на природу данного заблуждения позволяет современная логика. Логика членит мир по объектно-предикатной схеме. Иными словами, первичными сущностями признаются не физические атомы, не элементарные частицы, не идеальные числа, не сознательные личности и т.п., а объекты, которые обладают свойствами и вступают между собой в отношения. Ни сами объекты, ни их предикаты (т.е. свойства и отношения) заранее не предполагаются реальными. Одни из объектов реальны (атомы, элементарные частицы, люди), другие идеальны (числа) и т.д. Но вот интересный итог логического анализа: в логике отсутствует понятие о совокупности всех возможных объектов. Более узкая совокупность всех возможных объектов науки также отсутствует. В лучшем случае, да и то в весьма проблематичном смысле, можно вести речь о всех объектах какой-либо отдельной науки, например математики или физики. В общей ситуации логика предлагает использовать структуры вида $\langle U, P_1, P_2, \dots, P_n \rangle$, где U — ограниченная область объектов (ограниченная в том смысле, что имеются и другие, отличные от U , области объектов), а P_i — предикаты, соотнесенные с объектами из U . Другая совокупность объектов, скажем V (при $U \neq V$), породит, вообще говоря, и другие предикаты Q_j , причем связи между структурами $\langle U, P_1, P_2, \dots, P_n \rangle$ и $\langle V, Q_1, Q_2, \dots, Q_m \rangle$ может не быть независимо от того, реальны ли объекты из U и V . Поэтому можно сделать следующий вывод.

На основании логических данных правомерно говорить о плюрализме реальностей, об их множественности, несводимости друг к другу и т.п., но нет оснований вести речь об одной реальности или, тем более, о единой реальности.

Против этого вывода могут привести уже упоминавшуюся притчу о слоне, которого ощупывают слепые и приходят к не со-

гласующимся представлениям об этом животном. А что, если представления слепых рассмотреть как аналог знаний или наук, а слона — как реальность? Разве притча не демонстрирует, как знания не согласуются между собой, в то время как реальность не только одна, но и едина? Но будем последовательны. В основе притчи лежит предпосылка о том, что мы *уже знаем*, что такое слон сам по себе. Применительно к нашей ситуации это означало бы, что кто-то заранее, до получения результатов наук, уже знает, какова реальность на самом деле. Спрашивается, откуда он это знает? Кто ему шепнул, что реальность на самом деле едина, и почему мы должны этому невразумительному шепоту верить? Хотя, увы, многие (и даже называющие себя учеными) верят в знание, получаемое каким-либо сверхъестественным путем. Мы не будем с ними спорить. Бесполезно вести дискуссию с людьми, которых уже озарил свет сверхъестественной Истины, возвысивший их над прочими смертными.

Проиллюстрируем множественность реальностей на показательном примере. Рассмотрим утверждение $1 + 1 = 2$ (первоначально хотелось взять хрестоматийно истинное высказывание $2 \times 2 = 4$, но оно чересчур сложно, чтобы использовать его в данном контексте). Истинно $1 + 1 = 2$ или ложно? Ясное дело, истинно. Если у вас есть яблоко и вам дали еще одно, будет два яблока. А если у вас есть *идея* яблока и к этой идее вы прибавляете еще одну *идею* яблока, сколько идей будет в итоге? Нетрудно сообразить, что как была одна идея, так одна и останется, и, следовательно, истинно $1 + 1 = 1$! Таким образом, материальная и идеальная реальности подчиняются разным законам, и одно и то же утверждение может получить разные истинностные оценки в зависимости от того, с какого рода реальностью его соотносят.

Нас могут обвинить в подмене: речь должна идти об *объективной* реальности; при чем же здесь идеи? При том, что идеальное существование отнюдь не является только и исключительно субъективным. Следует различать два вопроса: что именно существует? и что значит существовать? Ответ на первый вопрос дают повседневный опыт и специальные науки, но вряд ли можно ожидать от них вразумительного ответа на второй вопрос. Ведь оба вопроса содержат термин «существование», который *de facto* не является ключевым в специально-научных исследованиях, а относится к компетенции такого раздела философии, как онтология. Фило-

софская онтология не должна претендовать на пополнение списков существующих объектов, что означало бы возврат к дискредитировавшей себя натурфилософии. Ее исходная задача — сосредоточиться на проблеме установления *типов существования*¹.

Что имеется в виду под типами существования? Широкую известность приобрела попперовская концепция «трех миров» (в ее рамках можно говорить о трех типах существования), которая стала последней по времени в ряду, начинающемся с теории эйдосов и вещей Платона. Между этими крайними точками отсчета уместилось многое. Скажем, дискуссия об универсалиях и концепции о существующих независимо друг от друга субстанциях. Дуализм Р. Декарта, признающий наличие вещей мыслящих (*res cogitas*) и вещей протяженных (*res extensa*) — это обоснованное постулирование двух типов существования. Одним из оснований картезианского деления был атрибут пространственности. Когда упоминают пространство, обычно тут же вспоминают и о времени. Этих двух фундаментальных атрибутов, по-видимому, достаточно, чтобы отличить существующее от несуществующего. Когда мы утверждаем, что единорогов не существует, это утверждение с иным смыслом, чем утверждение о том, что динозавров не существует. В случае динозавров можно указать время и место их существования, а для единорогов этого сделать нельзя. Правда, единороги существуют в наших мыслях. Можно ли и здесь говорить о месте и времени?

Рассуждая абстрактно, имеем всего четыре типа возможных различных отношений объектов к атрибутам пространства и времени. Первый — объект обладает как пространственными, так и темпоральными характеристиками. Второй — объект не обладает протяженностью и не изменяется во времени. Третий — объект не обладает протяженностью, но развивается во времени. Четвертый — объект обладает протяженностью, но не изменяется во времени. Четыре типа отношений объектов к пространству и времени определяют четыре типа существования и соответственно четыре класса объектов, существующих в разных смыслах.

Я не думаю, что кто-либо всерьез будет спорить с тем, что четвертый класс объектов пуст. Иными словами, не существует объ-

¹ См. подробнее: Анисов А.М. Типы существования // Вопросы философии. 2001. № 7.

ектов, которые занимают место в пространстве, но не развиваются во времени. Правда, в истории философии была попытка утверждать существование объектов такого рода. Имеется в виду концепция античного атомизма, в которой неделимые и неизменные частицы материи — атомы — обладали конечными пространственными размерами и вполне определенной геометрической формой. В настоящее время гипотеза существования абсолютно стабильных во времени частиц наукой отвергнута, на основании чего этому типу существования приходится отказать в реальности.

Остальные классы, как мы надеемся показать, не являются пустыми. Поэтому вместо четырех следует говорить о *трех типах существования и трех классах объектов*. Для простоты первый тип существования обозначим как $\neg st$ -реальность, второй — как $\neg s \neg t$ -реальность и третий — как st -реальность. Символы s и t указывают на наличие соответственно пространственного и темпорального компонентов у объекта, а символ \neg — на отсутствие пространственных ($\neg s$) или темпоральных ($\neg t$) характеристик объекта. St -реальность есть не что иное, как *физическая* реальность. Не изменяющуюся в пространстве и времени $\neg s \neg t$ -реальность уместно назвать *идеальной* реальностью. Наконец, лишенную пространственных характеристик, но длящуюся во времени $\neg st$ -реальность назовем *темпоральной* реальностью. Итак, три типа существования следующие: физический, идеальный и темпоральный. Отныне это не просто слова с достаточно неясным и неоднозначным смыслом, а понятия, определенные в терминах наличия или отсутствия пространственных временных свойств.

Кажется, меньше всего проблем с st -реальностью. Объекты этого типа существования образуют протяженную субстанцию Р. Декарта или мир физических объектов. Естественно предположить, что объекты двух других типов существования самостоятельно (т.е. именно как объекты, индивиды) присутствуют только в мышлении или (применим более общий и нейтральный термин) в *ментальном* мире. Посмотрим более внимательно на эти объекты, как бы их ни называли — понятия, универсалии, идеальные объекты, абстракции и т.д. Темпоральные и идеальные объекты не занимают места в пространстве. Откуда это известно? Из опыта. Именно опыт встреч с объектами того или иного типа существования позволяет выделять сами типы и анализировать их затем более

детально. Конечно, имеется в виду широко понимаемый опыт, включающий в себя не только опыт обращения с физическими вещами, но и опыт оперирования с предметами мысли. В соответствии с данными такого опыта никто, никогда и нигде не смог усмотреть в идеальных объектах что-либо похожее на размер, величину и т.п. Физические объекты сравнивают по величине, по занимаемому месту в пространстве и проч.; но ничего подобного проделать ни с идеальными, ни с темпоральными объектами нельзя. Нелепо говорить, что понятие Вселенной занимает больше места, чем понятие атома, или что понятие треугольника находится дальше от понятия квадрата, чем понятие квадрата от понятия многоугольника. В мире нефизических объектов расстояний не существует.

Сложнее вопрос об отношении понятий к времени. Наша позиция, коротко говоря, состоит в том, что существуют как развивающиеся во времени понятия, так и понятия, во времени неизменные, и что они имеют разные типы существования. Неразличение этих типов породило множество проблем, но в действительности в разуме мы можем найти как $\rightarrow st$ -понятия, так и $\rightarrow s \rightarrow t$ -понятия. К сожалению, сплошь и рядом эти понятия обозначаются одним и тем же термином. Например, несомненно, что понятие «число» со времен древних греков подверглось весьма существенным изменениям. В то же время верно и то, что пифагорейское учение о целых числах и современная теория целых чисел опираются на просто различные понятия целого числа. В этом смысле говорить о том, что современное понятие целого числа возникло в результате развития первоначальных представлений о числах, столь же нелепо, как утверждать, что понятие о квадрате возникает в процессе развития понятия о треугольнике. Но если помнить о том, что за словом «число» может скрываться как $\rightarrow st$, так и $\rightarrow s \rightarrow t$ -реальность, многих противопоставлений и нелепостей можно избежать.

Коснемся проблемы неизменных во времени универсалий. Суть в том, что $\rightarrow s \rightarrow t$ -объекты существуют, причем в качестве самостоятельных образований — исключительно в сфере знаний как важнейшей части ментального мира. Вне знания, вопреки Платону и средневековым реалистам, искать их бесполезно. Что касается мира физических вещей, то $\rightarrow s \rightarrow t$ -объекты существуют в этих ве-

шах, но не наряду с ними, не самостоятельно. Например, идея сферы (как $s-t$ -объект) может существовать в уме наряду с другими идеями. Однако такой вещи, как сфера, в st -мире нет. Там имеются сферические объекты, о которых, строго говоря, нельзя сказать, что это сферы. Когда мы наблюдаем сферический физический объект, мы не имеем в виду, что наблюдаем идеальную (математическую) сферу. Мы говорим, что объект обладает сферической формой. В выражениях «Шар — это геометрическая фигура» и «Солнце — это шар» слово «шар» играет логически различные роли. В первом выражении оно стоит на *объектном* месте: геометрическая фигура (шар), тогда как во втором выражении — на *предикатном* месте: Шар (Солнце). Идеальный шар как физический объект не существует, но идеальный предикат «быть шаром» может применяться к физическим объектам (например, к Солнцу). При этом сейчас не важно, получается в результате истинное высказывание или ложное, — существенна сама возможность применения идеального (равным образом, темпорального) предиката к физическим объектам. На логическом языке эта мысль может быть кратко выражена так: то, что в ментальном мире является *объектом*, в физическом мире является *предикатом*. Идеальная сфера, находящаяся в уме, ничему не предикцируется. Предметы, находящиеся вне разума, могут обладать свойством сферичности.

Материальную вещь или материальный процесс невозможно превратить в предикат. Но предикат физической вещи или процесса можно сделать либо идеальной, либо темпоральной вещью или либо идеальным, либо темпоральным процессом. Предикат, превращенный в идеальную или темпоральную вещь, называется *абстракцией*, а само превращение — *абстрагированием*. Теперь он может быть предметом рассмотрения, объектом изучения и анализа. Некоторые физические тела, например, шарообразны, т.е. обладают свойством (одноместным предикатом) «Быть шаром»: *Шар* (x). Сделав предикат «шар» предметом математического изучения, мы превратили его в идеальный объект — абстракцию «шар». Нет такой вещи в физическом мире, как электрон. Электрон — это свойство некоторых физических объектов: $\exists x$ *Электрон*(x) (Существует x , обладающий свойством «электрон»). Предикат «электрон» посредством абстрагирования превращается в идеальный объект — абстракцию «электрон».

Есть надежда, что сказанное выше — не очередная интерпретация, пресловутое «свое видение» и не раздражающее выявление еще одного ни к чему не обязывающего нюанса. Сколько путаницы существует из-за непонимания того, что физические вещи как таковые в познавательной деятельности — всего лишь объекты универсума рассуждений, объекты, по которым *квантифицируют*, но которые не *предиктируют*. Материальная, физическая вещь (процесс, событие и т.п.) в познании — это всегда либо нечто неизвестное, некий x , либо то, что имеет собственное имя. В любом случае, говоря о таких вещах, мы должны использовать места, определенные для объектов суждений, а не места для предикатов.

Материальную вещь невозможно превратить в темпоральную или в идеальную, ее нельзя поместить в мир наших мыслей. Отсюда извлекают вывод: познание невозможно. Да, познание вещей как таковых, «вещей в себе» *непосредственно* невозможно. Аппарат современной символической логики является хорошей иллюстрацией к последнему утверждению. Что такое x , y , z , ...? — Просто Нечто, что-то неизвестное, неопределенное, может быть, не существующее. Что скрывается за собственными именами, если кроме самих имен иной информации нет? Неясно даже, это имена одушевленных или неодушевленных предметов, существуют их денотаты реально или только в воображении. Но физические вещи даны нам опосредованно, через свои *предикаты*, которые, о чем следует заявить со всей определенностью, физическими объектами не являются. *Предикаты физических вещей — не физические вещи*. Более того, предикаты любых объектов (не обязательно физических) ни при каких обстоятельствах не могут выступать в качестве физических вещей. Тип существования любого предиката (как физической вещи, так и вообще любого) может быть либо темпоральным, либо идеальным. Третьего не дано. Никто и никогда не спотыкался о лежащий на дороге предикат, не выпаривал предикат из раствора, не разбивал предикат вдребезги... Безусловно, весь наш опыт с однозначностью об этом свидетельствует.

Если все это так, то к какому из двух миров — физическому или ментальному — принадлежат предикаты? Тип их существования либо темпорален, либо идеален. Означает ли это, что предикаты с необходимостью оказываются во втором, ментальном, мире? С одной стороны, если ответ положительный, то получится странная картина универсума, в котором предикаты физических вещей

к миру самих физических вещей, т.е. к первому миру, никакого отношения не имеют! С другой стороны, если ответ отрицательный и предикаты физических вещей окажутся в первом мире, то не возникнет ли противоречия с определением этого мира как пространственно-временной *st*-реальности? Коллизия исчезнет, как только мы вспомним, что миры — это *совокупности объектов определенных типов существования*. Объектов, а не предикатов. Но когда мы принимаем некоторую систему, совокупность или множество объектов, вместе с ними мы принимаем и их предикаты. Однако было бы глубоко ошибочным думать, что тип существования объекта переносится на тип существования его предикатов. Напротив, пример с физическими объектами показывает, что ни одного случая такого переноса указать нельзя. Таким образом, физические объекты вместе со своими предикатами могут спокойно пребывать в первом мире. Соответственно предикаты темпоральных и идеальных объектов вместе с ними окажутся во втором мире.

Элементарные познавательные акты — это акты перехода предиката физической вещи в объект ментального мира и обратно. Переход предиката физической вещи в объект ментального мира есть акт *абстрагирования*. Обратный переход от ментального объекта к предикату физической вещи есть акт *предицирования*. Когда в сознании ребенка появляется такой объект, как кошка вообще, это результат абстрагирования. Когда при виде соседского кота ребенок заявляет, что видит кошку, — это предицирования абстракции кошки к конкретному физическому объекту. Из элементарных актов абстрагирования и предицирования складывается весь познавательный процесс. Такие акты-переходы возможны постольку, поскольку и предикат материальной вещи, и объект ментального мира *одной природы* или темпоральны, или идеальны.

Материальная вещь может перейти в иное состояние или превратиться в другую материальную вещь. Но физическое не может, начисто испарив свою материальность, стать темпоральным или идеальным, равно как темпоральные и идеальные объекты не могут быть материальными причинами в мире физических вещей. Вера в то, что идеи способны одним своим наличием создавать и двигать тела, была объявлена мистикой теми, кто был убежден в способности материального органа — мозга — продуцировать психическое. Не получилось ли так, что на место мистики идеализма была поставлена столь же догматическая мистика материализма?

Ведь в первом случае постулируется существование превращений объектов ментального мира в вещи физического мира, а во втором наоборот — превращение физических вещей и процессов в объекты ментального мира.

Проблема становится менее острой, если мы осознаем *единую природу предикатов физических вещей и ментальных объектов*. Это замечание касается отношения физической и ментальной реальности уже не со стороны различий между ними, а со стороны их сходства. Поскольку предикаты не требуют места для своего существования, поскольку они пространственно не локализованы, постольку возможно *совпадение* предиката физической вещи и ментального объекта. Та же самая универсалия, которая находится в ментальном мире в качестве объекта, может (хотя это не обязательно) быть присуща физическому объекту в качестве предиката. Темпоральная сторона физического процесса может (хотя опять-таки не обязательно) оказаться сходной с ментальным процессом. Нелокализованность $\neg st$ - и $\neg s \neg t$ -типов существования позволяет им находиться *сразу в двух мирах*. Но следует еще раз подчеркнуть, что это «нахождение» различно в каждом из миров. В *st*-мире $\neg st$ - и $\neg s \neg t$ -существование лишь сторона, предикатный аспект этого физического мира. Там $\neg s \neg t$ -объекты и $\neg st$ -процессы не существуют в самостоятельном виде наряду с физическими вещами и процессами. Напротив, в ментальном мире нет ни одного *st*-объекта, зато $\neg s \neg t$ -объекты и $\neg st$ -процессы существуют в собственном своем качестве и могут мыслиться отдельно как друг от друга, так и от мира физических вещей и процессов, хотя подлинный смысл существования ментальных объектов заключается в возможности предикцирования их физическим вещам.

Вот эта самая возможность и есть путь к истине. Мы познаем не непосредственно физические вещи как таковые. Чтобы познать камень, не надо размещать его в мозге как органе мышления — такая операция плохо кончится. Сторонники теории отражения ошибаются, когда полагают, что познание *копирует* реальные объекты в мысли. Лучшая копия камня — это другой камень той же породы, сходных форм и размеров. Но мы же не будем называть второй камень истиной или знанием о первом! Познание состоит не в копировании вещей и предметов, а в выявлении предикатов этих предметов. Следует искать такие мыслимые предик-

каты, которые *совпадут* с реальными предикатами вещей. Если совпадение имеет место — значит истина достигнута. Если совпадения нет — значит наши представления ложны. Приписав камню свойство твердости, мы достигаем истины, ибо мыслимая твердость является одновременно одним из реальных предикатов камня. Объявляя камень жидким, впадаем в ложь, так как мыслимый предикат «жидкий» не совпадает ни с одним реальным предикатом камня. Получается, что *истина есть совпадение мыслимых и реальных предикатов*. Именно в этом, и только в этом смысле знания *соответствуют* реальности. Тайна соответствия — в *совпадении* предикатов знания и предикатов реальных вещей. Но совпадение знания и самих вещей невозможно. Ведь сами вещи как физические объекты в знание не переходят ни в каком смысле.

Идея истины как совпадения знания и какого-то аспекта реальности не нова. Ее отстаивали, например, неореалисты и следовавшие за ними критические реалисты. Проблема в том, что эта идея требует разработки с применением точных методов, чего, насколько нам известно, сделано никем не было. Вообще в философии (в отличие от специальных наук) идея мало что значит. Это в математике — дайте идею доказательства, и кто-нибудь доказательство найдет. Или в физике — подскажите идею эксперимента, и он будет осуществлен. В философии чуть ли не каждый может поставить проблему (вспомним того же Понтия Пилата с его вопросом об истине) или предложить идею. Но превращение идеи в детально разработанную концепцию достигается сложнее. Ведь дьявол скрывается как раз в деталях. Рамки статьи не позволяют входить в подробности, но все же некоторые возникающие в связи с выдвинутой идеей проблемы мы обязаны хотя бы кратко обсудить.

Прежде всего возникает вопрос, как формально выразить идею реальности? Как известно, основательное развитие получил такой раздел логики, как теория моделей, систематически изучающая отношения между высказываниями и множествами высказываний, с одной стороны, и теоретико-множественными структурами — с другой. Если согласиться с тем, что теоретико-множественные структуры по отношению к языкам являются внелингвистическими, то отсюда никак не вытекает, что эти структуры и есть внешняя реальность.

Могут возразить: давайте возьмем некоторую конкретную достаточно сложную структуру SR для некоторого богатого языка L , объявим ее реальной, и тогда вопрос об истинности или ложности высказываний из L в SR будет решаться однозначно. Это решение аналогично позиции, принятой в семантике для модальных логик. Один из постулируемых возможных миров объявляется действительным миром, и далее нет проблем с тем, чтобы отличить истинность в действительном мире от истинности в иных возможных мирах.

С нашей позиции, проблема тут есть, и она не столь проста. Суть ее в следующем. Если любую структуру можно выбрать в качестве реальной, то отнесение к реальности окажется чистым произволом. Если же не любая структура может быть названа реальностью, то возникает вопрос, каков критерий демаркации между теми структурами, которые могут быть объявлены реальными, и теми, которые таковыми объявлены быть не могут. В стандартных семантиках модальных логик любой из возможных миров можно взять в качестве действительного. В нестандартных семантиках с «невозможными» возможными мирами область выбора претендента на реальность сужается до «нормальных» возможных миров. Но это только видимость выбора, поскольку, например, в «ненормальных» возможных мирах высказывание A и его отрицание $\neg A$ могут оказаться вместе истинными, что исключает их применимость в семантической теории истины Тарского, которая подобные ситуации запрещает. Один из аспектов проблемы реальности в том и состоит, что реальный мир надо выбрать из множества «нормальных» возможных миров на каком-то основании, а не по произволу.

Следующее возражение против использования одной из обычных математических теоретико-множественных структур в качестве аналога реальности состоит в том, что с точки зрения математики желательно, чтобы все такие структуры возникали закономерным образом. В идеале построение теории множеств начинается с постулирования существования пустого и бесконечного множеств, из которых с помощью разрешенных операций получаются все другие множества. Правда, в жизни идеал оказался неосуществимым по причине независимости ряда утверждений теории множеств от исходных аксиом. Так, существование недосягаемых кардиналов доказать в этой теории нельзя, однако

предположение об их существовании (или несуществовании) к противоречию не ведет. В любом случае множества, существование которых не удастся доказать из «естественных» аксиом, слишком экзотичны даже для математики, не говоря уже о том, чтобы использовать их для моделирования реальности. А если ограничиться только закономерно возникающими множествами, то они слишком регулярны и предсказуемы в своем поведении, что отнюдь не улучшает их шансы выступить в качестве модели реальности. На них явно лежит печать искусственности, поскольку они контролируемое произведение человеческого ума. Претендент на звание реального должен быть более естественным. И в первую очередь в отношении того, что проблема определения его свойств (по крайней мере, в значительной части) не должна быть чисто математической задачей. Например, мы можем быть уверены, что существует множество разумных животных. Однако это вовсе не означает, что мы должны быть готовы моделировать такое множество посредством некоторого построения, начинающегося с пустой совокупности. Натуральные числа, допустим, мы так и строим: объявляем, что $0 =_{df} \emptyset$, $1 =_{df} \{\emptyset\}$, $2 =_{df} \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ и т.д. Поведение получаемых объектов регулярно, закономерно и предсказуемо. Но не будет ли бессмысленным предположение, что подобным путем можно получить множество разумных животных? Нам представляется, что будет. Абсурдно полагать, что множество разумных животных возникнет по правилам теории множеств на каком-то этапе порождения множеств из пустой совокупности.

Не означает ли сказанное выше, что похоронена надежда на использование логики и математики в построении структур, которые можно было бы обоснованно считать способными выступать в роли реальных? Ведь логика и математика (если отвлечься от экзотических объектов вроде «ненормальных» возможных миров или недостижимых кардиналов, явно не годящихся на эту роль) имеют дело с регулярными, закономерными и предсказуемыми структурами. Или это все-таки не всегда так?

Подведем промежуточный итог. Проблема реальности в семантической теории истины имеет по крайней мере два аспекта. Во-первых, вопрос об истинности или ложности высказываний в этой теории решается не однозначно (за исключением высказываний, которые истинны или которые ложны в любой структуре),

тогда как высказывание, которое удалось соотнести с реальностью, должно однозначно оказаться либо истинным, либо ложным. Во-вторых, абсурдно пытаться моделировать реальность при помощи регулярных математических структур, что заставляет искать структуры иррегулярные.

Вытекает ли отсюда, что независимо от возможности решения поставленной проблемы реальности следует отказаться от семантической теории истины, в которой эта проблема заведомо не решается? Обычно от раскритикованной теории отказываются, предлагая вместо нее другую. Но есть иной путь. Вместо отказа от теории, в которой не решается некоторая проблема, можно попытаться построить консервативное расширение исходной теории, обеспечивающее решение. Такой путь принципиально закрыт для адептов пресловутого тезиса о несоизмеримости научных теорий, ибо консервативное расширение теории и сама теория сравнимы тривиальным образом. При этом они могут значительно отличаться друг от друга. Например, исчисление предикатов можно представить как консервативное расширение исчисления высказываний, но обе эти теории принципиально отличаются по дедуктивным возможностям. Аналогичным образом, мы собираемся решать проблему реальности в подходящем консервативном расширении семантической теории истины Тарского. Поскольку наше расширение предполагает прямую корреляцию с классической концепцией истины, это будет означать следующее: исходная теория Тарского не является вариантом корреспондентской концепции, но допускает (за счет добавления понятия реальности) расширение до корреспондентской теории.

Начнем построение требуемого консервативного расширения с решения второго аспекта проблемы реальности. На роль иррегулярных объектов теории множеств мы предлагаем *праэлементы*, или *атомы*. Атомы являются праэлементами потому, что они исходные объекты в том смысле, что не получены из каких-то ранее построенных множеств. Праэлементы являются атомами (неделимыми) потому, что им, как и пустому множеству \emptyset , ничего не принадлежит в качестве элемента. Тем не менее они не равны пустому множеству. Атом привлекателен тем, что с чисто математической точки зрения он почти ничего из себя не представляет. В этом плане он совсем не похож, например, на недостижимый

кардинал, про который очень много можно сказать нетривиального в математическом смысле. Короче, атомы настолько свободны от математических свойств, насколько это вообще представляется возможным. Именно это обстоятельство дает нам шанс не перепутать математическую структуру с реальной, представленной праэлементами.

Рассмотрим аксиоматическую теорию множеств с атомами ZFA, которая строится на базе теории множеств Цермело–Френкеля (ZF).

Добавим к языку первопорядкового исчисления предикатов с равенством символ бинарного отношения \in и две индивидные константы \emptyset и A . Условимся вместо формул вида $\neg(x \in y)$ писать $x \notin y$. Аксиомами ZFA будут следующие утверждения.

1. Аксиома пустого множества:

$$\forall x(x \notin \emptyset).$$

2. Аксиома множества атомов:

$$\forall x(x \in A \leftrightarrow x \neq \emptyset \ \& \ \forall y(y \in x)).$$

Будем называть *атомами* элементы из A , а *множествами* — объекты, не являющиеся атомами, т.е. x — атом, если и только если $x \in A$, и x — множество, если и только если $x \notin A$.

3. Аксиома экстенциональности для множеств:

$$(\forall x \notin A)(\forall y \notin A)(x = y \leftrightarrow \forall z(z \in x \leftrightarrow z \in y)).$$

4. Аксиома пары:

$$\forall x \forall y \exists z \leftrightarrow u(u \in z \leftrightarrow u = x \vee u = y).$$

Для любых x и y множество, существование которого утверждает эта аксиома, обозначается через $\{x, y\}$. Для данных x и y оно единственно в силу аксиомы экстенциональности.

5. Аксиома суммы или объединения:

$$\forall x(\exists y \notin A) \forall z(z \in y \leftrightarrow \exists u(u \in x \ \& \ z \in u)).$$

Вновь множество, существование которого утверждается, единственно. Его обозначением является $\cup x$. В частности, $\cup \emptyset = \emptyset$ и если x — атом, то $\cup x = \emptyset$. Если в формулировке аксиомы опустить требование $y \notin A$, то единственность уже не гарантирована: ничто не мешает для атома a положить $\cup \emptyset = a$ и $\cup a = a$.

6. Аксиома степени:

$$\forall x \exists y \forall z (z \in y \leftrightarrow z \subseteq x),$$

где $z \subseteq x \leftrightarrow_{df} z \notin A \ \& \ \leftrightarrow u (u \in z \rightarrow u \in x)$. Условие, что всякое подмножество z является множеством, обеспечивает верность предложения $\approx x (\emptyset \subseteq x)$, однако предотвращает $a \subseteq x$ для любого x в том случае, если a – атом. Например, $\neg(a \subseteq a)$, но $x \subseteq x$, если x – множество. Единственность множества-степени для всякого x следует из аксиомы экстенциональности, что позволяет ввести для него обозначение $S(x)$. По аксиоме степени $S(\emptyset) = \{\emptyset\}$ и $S(a) = \{\emptyset\}$, если a – атом, т.е. единственным подмножеством пустого множества и атомов является пустое множество.

7. Аксиома бесконечности:

$$\exists x (\emptyset \in x \ \& \ \forall y (y \in x \rightarrow y \cup \{y\} \in x)),$$

где результат операции $x \cup y$, по определению, удовлетворяет условию $\leftrightarrow z (z \in x \cup y \leftrightarrow z \in x \vee z \in y)$. Существование множества $x \cup y$ гарантируется аксиомой пары и аксиомой суммы: $x \cup y =_{df} \cup \{x, y\}$, а его единственность – аксиомой экстенциональности.

8. Схема аксиом подстановки:

$$\forall x (\forall u (u \in x \rightarrow \exists! z F(u, z)) \rightarrow$$

$$(\exists y \notin A) \forall z (z \in y \leftrightarrow \exists u (u \in x \ \& \ F(u, z)))),$$

где $\exists!$ означает «существует и единственный», а $F(u, z)$ – любая формула, не содержащая переменную u свободно. Условие $u \notin A$ позволяет предотвратить появление атомов в качестве результатов применения схемы подстановки при ложности

$$\exists u (u \in x \ \& \ F(u, z)).$$

8'. Схема аксиом выделения подмножества (значок ' указывает, что данная схема аксиом выводится из остальных):

$$\forall x (\exists y \notin A) \forall z (z \in y \leftrightarrow z \in x \ \& \ F(z)),$$

где $F(z)$ – произвольная формула, в которую u не входит свободно. Как обычно, обозначим множество, являющееся результатом выделения, через $\{z \in x \mid F(z)\}$. Вновь условие $u \notin A$ позволяет предотвратить появление атомов в качестве результатов применения схе-

мы выделения в тех случаях, когда нет таких z , что $z \in x \ \& \ F(z)$, так что будет выполнено $\{z \in x \mid F(z)\} \subseteq x$ для любого x .

9. Аксиома регулярности:

$$\forall x(\exists z(z \in x) \rightarrow \exists y(y \in x \ \& \ y \cap x = \emptyset)),$$

где результат операции $y \cap x$ при помощи схемы выделения определен следующим образом: $y \cap x =_{df} \{z \in x \cup y \mid z \in x \ \& \ z \in y\}$. Теперь можно показать, что A — действительно множество, а не атом, т.е. что $A \notin A$. В противном случае предположим $A \in A$ и возьмем синглетон $\{A\}$ (существующий в силу аксиомы пары: $\{A, A\} =_{df} \{A\}$). Этот синглетон содержит единственный элемент A , поэтому по аксиоме регулярности должно быть выполнено $\{A\} \cap A = \emptyset$. Однако $A \in \{A\}$ и $A \in A$ по предположению, что влечет $A \in \{A\} \cap A \neq \emptyset$. Получили противоречие.

На этом список аксиом теории ZFA завершен¹. Отметим, что ни в одной из аксиом не требовалась непустота множества атомов A . Поэтому, добавив к ZFA формулу $A = \emptyset$, получим обычную теорию ZF, что вовсе не входит в наши планы. Но не приведет ли к противоречию непустота множества A ? Оказывается, нет. Более того, было показано, что система аксиом $(ZFA + \text{«}A \text{ — бесконечное множество}\text{»})$ непротиворечива относительно ZF и останется непротиворечивой после добавления аксиомы выбора².

Аксиома выбора нам сейчас не понадобится, тем не менее ее приходится упоминать, поэтому сформулируем эту аксиому в явном виде. Чтобы избежать излишних технических деталей, воспользуемся тем известным фактом, что отношение « y есть функция с областью определения x » выразимо на языке теории множеств ZF.

10. Аксиома выбора:

$$(\forall x \notin A) \exists y (y \text{ есть функция с областью определения } x \ \&$$

$$\forall z(z \in x \ \& \ \exists u(u \in z) \rightarrow y(z) \in z)).$$

Вернемся к вопросу о пустоте или непустоте множества A . С философской точки зрения пустота этого множества означает, что объективной реальности как таковой не существует. Данная

¹ Он несколько отличается от списка, приведенного в книге Т. Йеха (1973), однако эти отличия несущественны.

² Йех Т. Теория множеств и метод форсинга. М., 1973. С. 125.

ситуация воспроизводит позицию субъективного идеализма берклианского типа. Если же принимается аксиома вида $\exists x(x \in A)$, но при этом больше никакой иной информации о свойствах A и его элементов нет, то перед нами аналог кантовской непознаваемой вещи самой по себе, которая несомненно существует, но ничего определенного о ней нельзя сказать в принципе. Как первый, так и второй вариант, ясное дело, интереса не представляют. Рискуя навлечь на себя критику, добавим, что формальная тривиальность этих вариантов отражает их философскую несостоятельность. Считать субъект познания настолько автономным, что он либо вовсе не нуждается в объективной (т.е. как раз не зависящей от существования субъекта) реальности, либо нуждается в ней только как в пусковом механизме проявления своей собственной активности, — значит игнорировать тот установленный наукой факт, что человек вместе с его познавательным аппаратом является частью природы и результатом эволюционного приспособления к окружающей среде. Работы эволюционных эпистемологов не оставили на сей счет никаких сомнений. Таким образом, не субъект заключает в себе мир, а мир включает в себя субъекта, к тому же как ничтожную свою часть. Мир без субъекта существовал и сможет при исчезновении последнего существовать и дальше, а вот субъект без внешнего мира превратится в ничто.

Поэтому проблема для современной эпистемологии вовсе не в том, существует ли внешний мир, а в том, как репрезентировать его в эпистемологических концепциях. Ведь если ограничиться тезисом о существовании объективной реальности, без каких-либо уточнений о ее устройстве, то мы будем отброшены на позиции кантианства (любопытно, что И. Кант, первым взглянувший на космос как на результат эволюции, не пожелал или не сумел распространить этот взгляд на познание). А если дать детализированную картину реальности, то она неизбежно окажется «нагруженной» теми историческими ограничениями, которые свойственны любому этапу познавательного процесса. Ясно, что наше время отнюдь не сказало последнего слова в познании реальности и что-то из принятого сейчас в будущем будет пересмотрено или отброшено вовсе. Так что мы должны пройти между Сциллой агностицизма кантианства, отказывающегося обсуждать структуру реальности, и Харибдой наивного реализма, отождествляющего реальность с наличным уровнем знания.

Мы не найдем ответа на вопрос о структуре реальности ни в биологии, ни в социологии, ни в химии, ни даже в физике. Часто именно в физике видят науку, дающую ответы на последние вопросы о внешнем мире. Однако это не так. Взгляды физиков на мир непрерывно меняются, уровень философской рефлексии в большинстве случаев невысок, и потому их концепции реальности весьма неустойчивы и, более того, неопределенны. Чего стоят, например, заявления маститых физических авторитетов о единстве современной физики и восточных мистических учений о мире¹. К счастью, есть наука, по степени общности превосходящая любые позитивные дисциплины (в том числе и физику), а по степени строгости не уступающая математике. Имеется в виду современная логика, лежащая в основаниях не только всех наук, но и любого рационального познания как такового. Именно логика формулирует те предельные онтологические предпосылки, которые оказываются на деле наиболее общими схемами членения универсума. В ряду этих предпосылок кратко сформулируем две: 1) реальность состоит из объектов; 2) объекты обладают свойствами и вступают между собой в отношения.

Реализуем приведенные онтологические схемы. Расширим язык теории ZFA, добавив к нему индивидуальные константы Π и O , а также одноместный функциональный символ f . Построим в этом языке теорию ZFAI, аксиомами которой являются выше сформулированные аксиомы 1–9 и следующие аксиомы 11–14, которые в отличие от предыдущих не будут иметь специальных названий (в результате теория ZFA будет подтеорией теории ZFAI):

$$11. \Pi \cup O = A.$$

$$12. \Pi \cap O = \emptyset.$$

$$13. \exists x \exists y (x \in \Pi \ \& \ y \in O).$$

Приведенные ниже построения стандартны и могут быть проведены средствами теории ZF без привлечения аксиомы выбора, так что существование описываемых множеств не вызывает сомнений. По аксиоме бесконечности, $\exists x (\emptyset \in x \ \& \ \leftrightarrow y (y \in x \rightarrow y \cup \{y\} \in x))$. Определим множество ω следующим образом: $(\emptyset \in \omega \ \& \ \forall y (y \in \omega \rightarrow y \cup \{y\} \in \omega)) \ \& \ \forall x [(\emptyset \in x \ \& \ \forall y (y \in x \rightarrow y \cup \{y\} \in x)) \rightarrow \omega \subseteq x]$, т.е. ω – наименьшее по включению множество x , содержащее \emptyset

¹ Чтобы убедиться в сказанном, достаточно заглянуть в книгу: Капра Ф. Дао физики. СПб., 1994.

и замкнутое относительно условия $y \in x \rightarrow y \cup \{y\} \in x$. Элементы ω будем считать натуральными числами. Исключив из ω пустое множество \emptyset , получим множество положительных натуральных чисел ω^+ .

Если f — функция, то ее областью определения будет множество $\text{dom}(f) =_{\text{df}} \{x \mid \exists y(f(x) = y)\}$, а областью значений $\text{rng}(f) =_{\text{df}} \{y \mid \exists x(f(x) = y)\}$. Для любого натурального $n \in \omega^+$ и всякого непустого¹ x существует функция f , для которой $\text{dom}(f) = n$ & $\text{rng}(f) \subseteq x$. Такое f назовем *конечной последовательностью* длины n элементов из x . Для каждого непустого x существует множество всех конечных последовательностей длины n элементов из x , а также множество всех таких множеств. Вообще множество функций с областью определения Y и множеством значений X называется *декартовой степенью* множества X и обозначается как X^Y . В нашем случае речь идет о декартовых степенях вида x^n и множестве $D_x =_{\text{df}} \{x^n \mid n \in \omega^+\}$. При $x = O$ получим множество $D_O =_{\text{df}} \{O^n \mid n \in \omega^+\}$.

14. $(\forall x \notin \Pi)(f(x) = \emptyset) \ \& \ (\forall x \in \Pi)(\exists n \in \omega^+)(f(x) \subseteq O^n)$.

Ясно, что поскольку $O^n \cap O^m = \emptyset$ при $n \neq m$ (множества конечных последовательностей разной длины не могут иметь общих элементов), число n , существование которого утверждается в аксиоме 14, единственно, если только множество $f(x)$ непусто. Само отображение f ведет себя как функция выбора подмножеств на бесконечном семействе D_O непустых непересекающихся множеств. Однако нетрудно показать, что такое отображение можно определить без привлечения аксиомы выбора. Достаточно для всякого $x \in \Pi$ положить $f(x) = \emptyset$, чтобы тривиально обеспечить выполнение последнего конъюнктивного члена в аксиоме 14. Это же рассуждение показывает, что утверждение « $\text{rng}(f)$ — множество» также непротиворечиво: в данном случае получим $\text{rng}(f) = \{\emptyset\}$.

Факт 1. Теория ZFAI непротиворечива относительно ZF.

Доказательство этого факта было нами опубликовано ранее².

Факт 2. Теория ZFAI не является консервативным расширением ZF.

¹ « X непусто» означает не $X \neq \emptyset$ (атомы тоже не равны \emptyset), а $\exists y(y \in X)$, что, конечно, влечет $X \neq \emptyset$.

² Анисов А.М. Представление интенциональных отношений в теории множеств с атомами // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН. 1997. М., 1998.

В самом деле, предложение $\exists x \forall y (y \in x \ \& \ x \neq \emptyset)$ сформулировано на языке ZF, но в ZF оно недоказуемо. Однако оно доказуемо в ZFAI в силу непустоты множества атомов (аксиома I3).

Не противоречит ли только что полученный результат обещанию консервативного расширения теории Тарского? Нет, поскольку эта теория имеет неформальный характер. Применительно к ней идея консервативного расширения является лишь идеей, вектором движения вперед, а не формальным утверждением. Мы всего лишь намереваемся дополнить теорию Тарского рядом новых понятий без того, чтобы ввести какие бы то ни было новые утверждения в системе исходных понятий этой теории. В частности, неформальный характер исходной семантической теории виден и из того, что в ней отнюдь не фиксирована конкретная теория множеств, в которой будут строиться семантические структуры. Почему бы в качестве такой теории не взять ZFAI? Мы как раз намереваемся это сделать. Более того, ZFAI мы будем в дальнейшем использовать как неформальную, содержательную теорию.

Неформальная интерпретация введенных в язык новых символов состоит в следующем. Множество P — это множество реальных предикатов (свойств и отношений), а множество O — множество реальных объектов. Обычно n -местные ($n \geq 1$) предикаты трактуются как подмножества множества объектов (при $n = 1$) или как подмножества n -местного декартова произведения множества объектов (при $n > 1$). Вместо этого можно говорить о множествах конечных последовательностей объектов длины n , например, для двухместного предиката R вместо $R \subseteq O \times O$ написать $R \subseteq O^2$, т.е. вместо множества упорядоченных пар рассматривать множества двухчленных последовательностей. При этом с каждой упорядоченной парой $\langle a, b \rangle$ взаимно однозначно сопоставляется последовательность (a_0, b_1) .

Однако препятствием к реализации этого плана является то, что в теории ZFAI предикаты, будучи элементами множества P , т.е. атомами, не могут содержать каких-либо объектов в смысле отношения принадлежности \in . Функция f позволяет обойти это препятствие. Она с каждым предикатом-атомом из P сопоставляет либо некоторое подмножество множества O^n конечных последовательностей длины n из множества объектов O , либо (что пока не важно) некоторый элемент O . Теперь все готово для введения важного определения *интенциональной принадлежности* ε :

$$x \varepsilon y \leftrightarrow_{Df} x \in f(y).$$

Будем говорить, что совокупность *у* интенционально (экстенционально) *непуста*, если и только если $\exists x(x \in y)$ ($\exists x(x \in y)$). В противном случае совокупность *у* интенционально (экстенционально) *пуста*. Как ясно из определения функции *f*, если $\exists x(x \in y)$, то это означает, что $y \in \Pi$ и $\exists x(x \in f(y))$. Отсюда следует, что все множества интенционально пусты, зато все атомы экстенционально пусты. Наряду с экстенционально непустыми множествами есть одно-единственное экстенционально пустое множество \emptyset , в то время как может быть сколько угодно интенционально пустых и интенционально непустых атомов.

Вернемся к проблеме определения истины. Мы оставляем все конструкции, имеющиеся в семантической теории истины. Проверка конструкции «Высказывание *A* истинно в структуре *S*» остается прежней с учетом того, что *S* строится в универсуме теории ZFAI. Последнее замечание означает, что в $S = \langle U, J \rangle$ совокупность *U* по-прежнему должна быть непустым множеством, т.е. в новой терминологии экстенционально непустой, хотя ничего не препятствует тому, что *U* может содержать атомы. Отсюда заключаем, что *U* не может быть ни пустым множеством, ни атомом, даже если этот атом интенционально непуст. Точно так же теория ZFAI ничего по существу не меняет в понятии интерпретации *J*.

Принципиальная новизна нашего подхода состоит в том, что бинарный предикат *Истинно* (*A*, *S*) будет расширен (именно расширен, а не просто заменен) тернарным предикатом *Истинно* (*A*, *S*, *R*), в котором третий компонент представляет реальность. Идея в том, что схема *язык—семантика* дополняется схемой *язык—семантика—онтология*. За счет этого будет осуществлен прорыв к реальности. И помимо старого *семантического* определения истины появится новое *онтологическое*.

В языках первого порядка к символам, требующим приписывания значения из универсума *U*, относятся индивидные константы (короче, имена), индивидные переменные и предикатные константы¹. Начнем с индивидных констант. В каком случае функция интерпретации *J* может обрести онтологический компонент в отношении имени α ? Очевидно, что только в том случае, когда

¹ Процедура добавления онтологического компонента легко сформулировать и для функциональных констант, однако функциональные константы местности *n* сводимы к *n* + 1-местным предикатным символам, так что можно обойтись без них.

$J(\alpha) \in O$, т.е. когда интерпретация указывает на реальный индивид. Если же $J(\alpha) \notin O$, то имени приписан, если позволите так выразиться, виртуальный, а не реальный индивид. В этом случае мы вынуждены ограничиться парой $\langle \alpha, a \rangle$, где $J(\alpha) = a$. Зато в первом случае ситуация позволяет вести речь о реальности в форме принятия тройки $\langle \alpha, a, a \rangle$, где вновь $J(\alpha) = a$, но теперь $a \in O$. Фактически та же самая ситуация имеет место в отношении функции оценки значения индивидных переменных v . Либо $v(x) \notin O$, и тогда ограничиваемся парой $\langle x, a \rangle$, где $v(x) = a$; либо $v(x) \in O$, и тогда берем тройку вида $\langle x, a, a \rangle$.

Перейдем к описанию интерпретации предикатных символов языка. Для n -арного предиката R^n функция интерпретации J дает, как и обычно, $J(R^n) \subset U^n$. Получаем пару $\langle R^n, R \rangle$, где $R \subset U^n$. При каком условии можно приписать R реальность? Здесь мы подходим к ключевому пункту нашей теории. Если найдется такой реальный предикат $P \in \Pi$, что $\forall x_1 \forall x_2 \dots \forall x_n (\langle x_1, x_2, \dots, x_n \rangle \in R \Leftrightarrow \langle x_1, x_2, \dots, x_n \rangle \in P)$, то это и есть некоторый род *совпадения* семантического предиката R и реального предиката P . Именно совпадения в отношении того, что семантический и реальный предикаты состоят из одних и тех же реальных объектов, только семантический предикат состоит из них *экстенционально*, а реальный — *интенционально*. Формально, разумеется, $R \neq P$.

Осталось учесть, что поскольку все наши высказывания относятся к некоторому универсуму, семантический универсум U также должен быть соотнесен с неким реальным универсумом $W \in \Pi$, если мы хотим нечто утверждать о реальности. Помня о том, что универсум — это универсальное свойство (которое, однако, не обязано быть представлено в языке), по аналогии с предыдущим получим эквиваленцию $\forall x (x \in U \Leftrightarrow x \in W)$. Поскольку та часть эквиваленции, которая содержит знак \in , всегда отсылает к виртуальному универсуму, в дальнейшем вместо U будем использовать V : $\forall x (x \in V \Leftrightarrow x \in W)$. Если указанная эквиваленция имеет место, то дать имя в виртуальном универсуме и в реальном универсуме — это почти одно и то же: поскольку $J(\alpha) \in V$, постольку $J(\alpha) \in W$. То же самое касается приписываний значений индивидным переменным. Это позволит не упоминать имена и индивидные переменные в итоговом определении реальной истины.

Завершающие построения теперь почти очевидны. Что означают выражения типа « A реально истинно» или « A действительно

истинно», «А истинно в реальности» и т.п.? Это означает, что А истинно по Тарскому и притом соотносимо с реальностью в указанном выше смысле. Формально это выглядит следующим образом.

Первопорядковое высказывание А реально истинно \leftrightarrow_{df} 1) существует структура $S = \langle V, J \rangle$ такая, что А истинно в S; 2) существует реальный унарный предикат $W \in \Pi$, для которого $\forall x(x \in V \Leftrightarrow x \in W)$; 3) для всякой n-местной предикатной константы R^n из А найдется реальный n-местный предикат $P \in \Pi$ такой, что

$$\forall x_1 \forall x_2 \dots \forall x_n (\langle x_1, x_2, \dots, x_n \rangle \in J(R^n) \Leftrightarrow (x_1, x_2, \dots, x_n) \in P).$$

Весьма интригующим выглядит вопрос, как определить реальную ложь. Здесь не подойдет определение через простое отсутствие реальной истинности. Скажем мы, что русалки на ветвях сидят, скажем, что не сидят, объявим нынешнего короля Франции лысым или не лысым — какое отношение все эти высказывания и их отрицания имеют к реальности? Ясно, что никакого. На наш взгляд, титул реальной ложности могут иметь лишь те высказывания, которые соотнесены с реальными объектами и предикатами. Мы имеем основание считать высказывание «Сократ — мужчина» не только истинным, но и реально истинным, в то время как высказывания «Сократ — русалка» и «Неверно, что Сократ — русалка» с полным правом можем отлучить от реальности. Зато высказывание «Сократ — женщина» не просто ложно, но и реально ложно, поскольку реален не только исторический Сократ, но и женщины. Этими соображениями мотивируется принятие следующего определения реальной ложности.

Первопорядковое высказывание А реально ложно \leftrightarrow_{df} 1) существует структура $S = \langle V, J \rangle$ такая, что А ложно в S; 2) существует реальный унарный предикат $W \in \Pi$, для которого $\forall x(x \in V \Leftrightarrow x \in W)$; 3) для всякой n-местной предикатной константы R^n из А найдется реальный n-местный предикат $P \in \Pi$ такой, что

$$\forall x_1 \forall x_2 \dots \forall x_n (\langle x_1, x_2, \dots, x_n \rangle \in J(R^n) \Leftrightarrow (x_1, x_2, \dots, x_n) \in P).$$

Как видно, определение реальной истинности от определения реальной ложности отличается только в первом пункте. Реальная ложность появляется тогда, когда мы верно соотнесли исходные предикаты и имена с реальностью, но напутали в утверждениях о соотношении предикатов и имен или о соотношении предикатов между собой. Для иллюстрации последнего случая вернемся к примеру со снегом. Можно быть в состоянии правильно иденти-

фицировать вещество как снег и можно прекрасно знать реальное значение слова «белый». Но и этом утверждать, что «Снег не бел». Я действительно встретил отрицание белизны снега в одной из философских статей. Не думаю, что я снегом и белым называю не то, что автор этой статьи. Просто в реальности снег может содержать примеси, меняющие его цвет, но он остается снегом! Упоминание о примесях объясняет принятие ложного высказывания «Снег не бел», но отнюдь не делает его нереальным. Стало быть, это высказывание реально ложно.

Если некоторое высказывание A оказалось реально истинным (реально ложным), то существует конечное непустое подмножество $R \subset P$ тех праэлементов, которые обеспечивали его истинность (ложность) в аспекте реальности. В этом плане реальная истина (ложь) оказывается тернарным предикатом: *Реально истинно (ложно) (A, S, R)* .

Назовем второй компонент S из тройки (A, S, R) *смыслом* высказывания A . В исходной теории мы фиксировали A , но варьировали S , получая за счет этого истинностный релятивизм, когда одно и то же высказывание оказывалось в зависимости от выбора S то истинным, то ложным. Если же нас интересует реальная истинность высказывания A , то надо зафиксировать не только A , но и его смысл, т.е. S . При этих условиях реальная истинность A определяется однозначно, к чему мы и стремились. То же верно относительно реальной ложности. Уточним сказанное.

Факт 3. Для любого высказывания A и любой структуры S , если существует R такое, что *Реально истинно (A, S, R)* , то не существует Q такого, что *Реально ложно (A, S, Q)* , и наоборот, если существует R такое, что *Реально ложно (A, S, R)* , то не существует Q такого, что *Реально истинно (A, S, Q)* .

Данный факт вытекает из того, что в силу принятых определений структуры S и R по сути изоморфны. Но так и должно быть. Истинное познание и состоит в установлении изоморфизма между смыслом высказывания и реальностью. И если бы Q существовало, имели бы еще, что S изоморфно Q , а отсюда Q изоморфно S и по транзитивности получается, что R изоморфно Q , что невозможно.

* * *

Принятые определения реальной истинности и реальной ложности требуют развернутого обсуждения, для которого в рамках

данной статьи нет места. Поэтому в заключение ограничимся лишь одним комментарием к построенным конструкциям. Понятие реальной истинности заведомо уже понятия истинности, но, быть может, все еще слишком широко с философской точки зрения, по крайней мере, в следующем аспекте. Спросим, могут ли в реальности существовать интенционально пустые свойства и отношения? Аксиома 14 не препятствует их появлению. Например, для некоторого свойства $n \in \Pi$ может оказаться, что $\forall x \neg(x \in n)$. Возьмем теперь язык, в котором есть свойство *Круглый_квадрат*(x). Логично потребовать, чтобы функция интерпретации J приписала этому свойству пустое множество: $J(\text{Круглый_квадрат}) = \emptyset$. В силу пустоты свойство *Круглый_квадрат*(x) не будет выполнено ни при каком приписывании значений индивидуальным переменным, так что высказывание $\exists x \text{Круглый_квадрат}(x)$ окажется ложным в структуре $S = \langle V, J \rangle$. Предположим, удалось найти $W \in \Pi$ такое, что $\forall x (x \in V \Leftrightarrow x \in W)$. Тогда в силу наличия интенционально пустого $n \in \Pi$ утверждение $\exists x \text{Круглый_квадрат}(x)$ будет реально ложным, ибо $\forall x (x \in J(\text{Круглый_квадрат}) \Leftrightarrow x \in n)$. Аналогичным образом при этих же предположениях высказывание $\neg \exists x \text{Круглый_квадрат}(x)$ окажется реально истинным.

Следуя по указанному пути, можно прийти к реальной истинности утверждений о несуществовании в реальности квадратных кругов, русалок, химер, флогистона, теплорода и т.д. Короче, любое измышленное нами фантомное образование окажется соотносимым с реальностью. Может быть, кого-то это устраивает, и так и надо делать. Но есть и другой путь. Устранив саму возможность появления интенционально пустых свойств и отношений (с помощью новой аксиомы или модифицировав соответствующим образом аксиому 14), можно будет вообще отлучить высказывания, подобные приведенным выше, от реальности. Причем как в смысле их реальной ложности, так и в смысле их реальной истинности. Тогда глубокомысленное утверждение традиционных логиков о том, что русалки реально не существуют, получит статус не реальной истинности или ложности, а менее почетный статус обычной семантической истинности или ложности в зависимости от выбранного универсума рассуждений и соответствующей функции интерпретации.

Единственный денотат *истина* в модифицированной семантике Фреге

1. Логическая семантика Фреге

В учении Г. Фреге об истинности и ложности и в его логической семантике понятия истинности и ложности рассматриваются в следующих смыслах: как предикат, как оператор, как денотат (Bedeutung, denotation, reference), как абстрактный предмет (истина, ложь) или объект, как функция, как значение функции (truth value) или аргумент функции.

Особенностью логической семантики Фреге явилась его идея рассмотрения повествовательных предложений как имен, денотатом которых являются абстрактные предметы: либо истина, либо ложь. Фреге предложил «на каждое утвердительно-повествовательное предложение... смотреть как на собственное имя, причем на такое, значение которого, если оно существует, есть либо истина, либо ложь»¹.

Из этого утверждения следует дилемма, гласящая, что всякое предложение *A* обозначает либо истину, либо ложь.

Имеем также равнозначные этой дилемме эквивалентности:

A обозначает ложь е.т.е. неверно, что *A* обозначает истину;

A обозначает истину е.т.е. неверно, что *A* обозначает ложь.

Развивая свою семантику далее, Фреге переходит от исходного отношения обозначения и денотатов к функции оценки и ее аргументам и говорит: «Значение нашей функции есть некоторое значение истинности» и затем: «Теперь можно рассмотреть некоторые функции, которые для нас важны именно тогда, когда их аргументом является истинностное значение»².

¹ Фреге Г. О смысле и значении // Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 230–246.

² Фреге Г. Функция и понятие // Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 215–229.

А. Чёрч отмечает, что есть два семантических отношения: «обозначать» (denoting) и «принимать значение» (having values), о которых он пишет: «при рассмотрении семантических правил формализованного языка мы предполагали понятия “обозначать” и “принимать значения” уже известными и использовали семантические правила для того, чтобы дать содержание прежде не интерпретированной логистической системе»¹. Исходя из этих двух отношений строятся две соответствующие семантики: *В*-семантика, основанная на отношении обозначения, и *У*-интерпретация, основанная на функциях оценки, для языка классической сентенциальной логики (логики высказываний). Пусть в алфавит этого языка включены сентенциальные переменные: p, q, p_1, q_1, \dots , отрицание \sim и импликация \rightarrow . Правила построения формул стандартные; A, B — метаварiable для формул.

В-семантика

1. Всякая сентенциальная переменная A либо обозначает истину, либо A обозначает ложь.

2.1. Формула $\sim A$ обозначает ложь е.т.е. A обозначает истину.

2.2. Формула $\sim A$ обозначает истину е.т.е. A обозначает ложь.

3.1. Формула (A имплицирует B) обозначает ложь е.т.е. A обозначает истину и B обозначает ложь.

3.2–4. Формула (A имплицирует B) обозначает истину в остальных случаях.

У-интерпретация

Функция оценки есть отображение множества формул на множество $\{0, 1\}$. Выделенное значение: 1.

1. Множество сентенциальных переменных отображается на множество $\{0, 1\}$.

2.1. Функция оценки формулы $\sim A$ равна 0, если функция оценки формулы A равна 1.

2.2. Функция оценки формулы $\sim A$ равна 1, если функция оценки формулы A равна 0.

3.1. Функция оценки формулы (A имплицирует B) равна 0, если функция оценки формулы A равна 1 и функция оценки формулы B равна 0.

3.2–4. Функция оценки формулы (A имплицирует B) равна 1 в остальных случаях.

¹ Чёрч А. Введение в математическую логику. М., 1960.

Соотношение между В-семантикой и V-интерпретацией.

То, что функция оценки формулы A равна 1, соответствует тому, что A обозначает истину.

То, что функция оценки формулы A равна 0, соответствует тому, что A обозначает ложь.

Далее фразу «Предложение обозначает ложь» в семантических правилах B -семантики заменим всюду фразой «неверно, что предложение обозначает истину», пользуясь приведенной выше эквивалентностью. Полученную переформулировку B -семантики назовем B^T -семантикой.

B^T -семантика

1. Всякая сентенциональная переменная A либо обозначает истину, либо неверно, что A обозначает истину.

2. $\sim A$ обозначает истину е.т.е. неверно, что A обозначает истину.

3.1. Неверно, что (A имплицирует B) обозначает истину е.т.е. A обозначает истину и неверно, что B обозначает истину.

3.2—4. (A имплицирует B) обозначает истину во всех остальных случаях.

Соотношение B^T -семантики и V-семантики в этом случае будет следующее:

То, что функция оценки формулы A равна 1, соответствует тому, что A обозначает истину.

То, что функция оценки формулы A равна 0, соответствует тому, что неверно, что A обозначает истину.

Также имеется соотношение между интерпретацией посредством контактно-релейных схем и V -интерпретацией.

«Электрическая цепь... может быть представлена с помощью диаграммы, на которой возле каждого переключателя пишется буква, истинностное значение которой (I или L) соответствует прохождению или непрохождению тока через этот переключатель»¹, т.е.:

то, что функция оценки формулы A равна I , соответствует тому, что через переключатель A проходит ток;

то, что функция оценки формулы A равна L , соответствует тому, что через переключатель A не проходит ток.

Как видим, это соотношение является точной аналогией предыдущего соотношения B^T -семантики и V -интерпретации.

¹ Мендельсон Э. Введение в математическую логику. М., 1971.

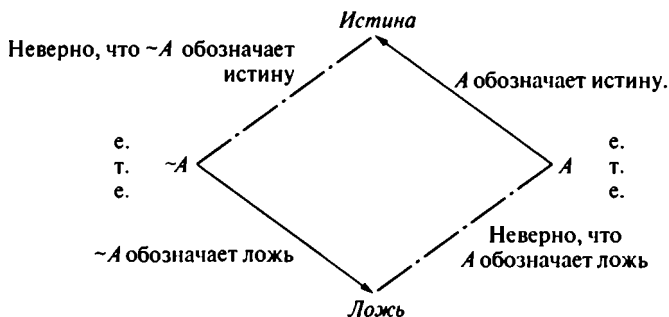
Рассмотрение полученной формулировки B^T -семантики и правой части ее соотношения с V -интерпретацией, в которых не употребляется и не используется денотат ложь, вызывает вопрос: является ли необходимым положение о существовании денотата *ложь*?

Для построения семантики классической логики ответ отрицательный, т.е. это положение не является необходимым, так как мы уже имеем B^T -семантику и соотношение последней с V -интерпретацией, в которых не используется денотат *ложь*. Подчеркнем, что изменение онтологического статуса денотата *ложь* самой V -интерпретации не затрагивает, так как в ней используются аргументы и значения функции из множества $\{0, 1\}$, а не денотаты.

Чтобы эти соотношения и функции можно было рассматривать как функциональную интерпретацию языка логики L , необходимо продолжить модификацию семантики Фреге. Коррекция будет состоять в отказе от отождествления значений функций, интерпретирующих сентенциальные связи, с денотатами соответствующих формул. Вместо последних в качестве аргументов и значений функций можно взять элементы из множества $\{1, 0\}$.

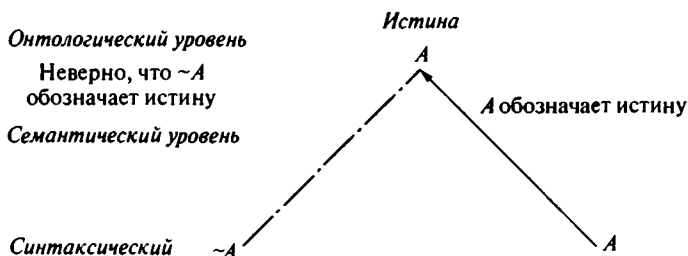
Подобные соотношения могут быть получены отбрасыванием денотата *истина*. Поэтому у нас есть выбор. Однако уже Аристотель пишет «ложная же речь — это, вообще говоря, речь ни о чем» (Метафизика 1024b 30¹). Поэтому предпочтем отбросить как несуществующий денотат *ложь*.

Представим приведенное выше рассмотрение на диаграммах (стрелки символизируют отношение обозначения, штрих-пунктирные линии — отсутствие отношения обозначения).



¹ Аристотель. Метафизика // Соч. В 4 т. Т. I. М., 1976. С. 63–368.

Отбрасывая по одному из двух пар эквивалентных утверждений, получим следующую диаграмму.



Структуралистский анализ диаграмм показывает, что денотат *истина* является не отдельным и изолированным абстрактным предметом, а элементом по крайней мере трехуровневой структуры.

Таким образом, несмотря на то что на онтологическом уровне остается только один денотат *истина*, на семантическом уровне имеем два вида семантических высказываний, в которых предложения могут либо обозначать, либо не обозначать истину. Им в свою очередь могут быть сопоставлены две оценки предложений.

Этих семантических высказываний в модифицированной семантике Фреге достаточно для выражения семантических правил. Исходя из того, что Фреге был платоником и допускал существование таких абстрактных предметов, как истина и ложь, из предлагаемой модификации следует, что нет необходимости в допущении существования такого абстрактного предмета, как ложь. Поэтому далее будем исходить из того, что истина существует, а ложь не существует (в качестве денотата, конечно)¹. Полагаем, что Оккам согласился бы с таким употреблением своей бритвы: «Не умножать сущностей сверх необходимости».

К сожалению, ложные высказывания и лжецы еще остаются. По отношению к ложным высказываниям возникает вопрос: если они ничего не обозначают, то что они выражают? Для ответа на этот вопрос привлечем трехплоскостную семантику Фреге.

¹ Крипке С. Очерк теории истины // Язык, истина, существование. Томск, 2002. С. 151–183; Павлов С.А. О концепции логико-семантического монизма // Наука, Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Т. I. Новосибирск, 2009. С. 133.

Семантический треугольник



Исходя из этой семантики, можно полагать, что смысл ложных высказываний не изменяется при переходе к модифицированной семантике. Есть два варианта истолкования следствий перехода к семантике с одним денотатом. Один заключается в рассмотрении ложных высказываний как пустых имен, имеющих смысл, но не имеющих значения. Второй заключается в принятии такого понимания высказываний, для которого высказывания, подобно именам и понятиям, имеют объем (экстенционал) и содержание (интенционал). То есть вместо отождествления высказываний с именами вводится лишь подобие им, что предпочтительнее, тем более что трактовка Фреге высказываний как имен подвергалась критике рядом исследователей.

2. Неклассический случай

Данный подход распространим на неклассический случай, для которого принцип бивалентности не имеет места, а значит, не имеет места и дилемма истины:

либо предложение A обозначает истину, либо предложение $\sim A$ обозначает истину.

В неклассическом случае имеет смысл выяснять отношение к истине или лжи для предложения A и предложения $\sim A$ независимо. При этом рассмотренную выше формулировку B^T -семантики можно распространить и на неклассический случай. Предложению A поставим в соответствие упорядоченную пару предложений $\langle A, \sim A \rangle$, каждое из которых независимо одно от другого может обозначать либо не обозначать истину, т.е. будем использовать бисентенциальную семантику. Тем самым и в этом неклассическом случае нет необходимости принимать предположение о существовании денотата ложь.

Отметим, что у нас осталось два разных отрицания на разных уровнях рассмотрения: одно (синтаксическое \sim) принадлежит языку логики, а другое (семантическое «неверно, что») метаязыку семантики. Тем самым для каждой пары предложений имеем четыре возможных варианта денотации, выражаемых в тетралемме истины:

- либо A обозначает истину и неверно, что $\sim A$ обозначает истину;
- либо неверно, что A обозначает истину и $\sim A$ обозначает истину;
- либо A обозначает истину и $\sim A$ обозначает истину;
- либо неверно, что A обозначает истину, и неверно, что $\sim A$ обозначает истину.

С учетом того, что A ложно означает то же, что $\sim A$ истинно, членам тетралеммы можно сопоставить четыре оценки: T — истинно и не ложно, F — ложно и не истинно, B — истинно и ложно, N — ни истинно, ни ложно соответственно.

Далее можно построить V -интерпретацию с правилами приписывания значений (валентностей) 1, 0 исходя из равенства

Оценка пары $\langle A, \sim A \rangle$ равна паре оценок A и $\sim A$.

Получим четыре валентности, содержательный смысл которых приведен выше¹.

Различные условия, наложенные на тетралемму истины, или отсутствие таковых ведут к различным семантикам, которые будем называть T -семантиками, что позволяет выделить отвечающий T -семантикам класс логик, которые будем называть T -логиками. Такими условиями могут служить следующие положения:

- 1) неверно, чтобы одновременно A обозначало истину и $\sim A$ обозначало истину;
- 2) A обозначает истину или $\sim A$ обозначает истину.

Положениям 1), 2) отвечают трехвалентные интерпретации, а следующему условию отвечает двухвалентная интерпретация:

- 3) либо A обозначает истину, либо $\sim A$ обозначает истину.

Полученные таким образом семантики с единственным денотатом *истина* могут быть согласованы с двух-, трех- и четырехвалентными интерпретациями логик из упомянутого выше класса T -логик. Отметим, что об одновалентных интерпретациях речи нет.

¹ См. также: Павлов С.А. Модификации семантики Фреге и семантики Дана для сентенциональных логик // Логические исследования. 2006. Вып. 13. С. 136–140.

Таким образом, возможность построения различных семантик и интерпретаций, несмотря на наличие только одного денотата *истина*, является следствием наличия двух типов отрицания и различных семантических условий.

3. От учения Фреге об истинности и ложности к аксиоматической теории истины

Согласно учению Фреге об истинности и ложности, имеем:

всякое истинное предложение обозначает истину;

всякое ложное предложение обозначает ложь.

В этих положениях утверждается связь двух понятий истины: как денотата и как свойства предложений.

Также эти положения могут быть представлены как эквивалентности вида:

A истинно е.т.е. *A* обозначает истину;

A ложно е.т.е. *A* обозначает ложь.

Из этих и ранее приведенных положений Фреге следует дилемма:

либо *A* истинно, либо *A* ложно,

которая выражает принцип бивалентности (двузначности). В последней понятие истины употребляется как предикат или оператор истинности.

Модификация учения Фреге состоит в отбрасывании второго положения и замене его на положение:

всякое ложное предложение не обозначает истину¹.

Формализация понятий истинности и ложности открывает возможность построения теории истины.

А. Тарский предложил семантическую теорию истины², в которой построил определение истины для ряда формальных языков. Однако в общем случае для достаточно «богатых» языков он доказал, что определение истинного предложения построить

¹ Павлов С.А. Термины «истинность» и «ложность» в языке. IV Российский философский конгресс: Философия и будущее цивилизации. Т. I. М., 2005. С. 525.

² Тарский А. Понятие истины в языках дедуктивных наук // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М., 1999. С. 19–155.

нельзя. В случае невыполнения необходимого условия для удовлетворительного определения истины в метаязыке, состоящего в том, что метаязык должен «быть существенно богаче» объектного языка, он полагал, что термин «истинно» необходимо включить в список неопределяемых терминов метаязыка, а свойства понятия истины задавать аксиоматически. То есть Тарский указывал, что возможен аксиоматический подход к построению теории истины¹. Он писал: «можно установить способ последовательного и верного оперирования этим понятием, относясь к нему как первоначальному понятию особой науки — теории истины — и уточняя основные его свойства путем аксиоматизации»². Исходя из этого предикат и оператор истинности имеет смысл рассматривать в качестве исходных логических понятий.

При аксиоматическом подходе получающаяся теория истины является логической теорией, а не семантической и не эпистемической теорией. Приведем основные положения этой теории и соотнесение ее с модифицированной логической семантикой Фреге.

Построение теории истины начинается с аксиоматического задания свойств оператора истинности на множестве предложений. Теория истины с операторами истинности и ложности характеризуется тем, что в ней к высказываниям, префиксированным операторами истинности и ложности, применима классическая логика, в то время как к произвольным предложениям исходного языка классическая логика не применима. Поэтому в отличие от семантической теории истины Тарского не выдвигается требование о соблюдении конвенции Тарского (или *T*-эквивалентности). Нахождение условий принятия *T*-эквивалентности является одной из задач, решаемых в рамках рассматриваемой теории истины. Особенностью рассматриваемой теории истины и строящейся на ее основе логики является то, что операторы истинности и ложности включены в объектный язык исчисления. В этом состоит отличие от подходов, требующих отделения терминов, имеющих метаязыковое происхождение, от языка-объекта. Кроме того, рассматриваемая теория отличается от теории истины Крипке³, в ко-

¹ Аксиоматический подход к построению теории истины с операторами истинности и ложности реализован в: Павлов С.А. Исходные положения теории истины с оператором истинности // Вестник РУДН. 2009. № 3. С. 100–113.

² Тарский А. Указ. соч.

³ Крипке С. Указ. соч.

торой исходный язык классический, предикат истины является частично определенным, а в метаязыке применяется неклассическая логика Клини.

Предложения и выражения любого языка принято оценивать не только на истинность, но и на ложность. Учтем при этом, что в общем неклассическом случае неистинность предложений не всегда означает их ложность. Поэтому наряду с оператором истинности вводим в рассмотрение логически независимый от него оператор ложности F .

В область определения операторов истинности и ложности входят как исходные предложения, так и высказывания об истинности (и ложности) предложений. Это означает, что допускается итерация операторов истинности и ложности. В этом состоит еще одно отличие от подхода Тарского, в котором итерация предиката истины не допускается.

Допускается также квантификация по предложениям. При этом принимается подстановочная интерпретация кванторов.

Язык теории истины с операторами истинности и ложности TFT включает в себя сентенциальные (пропозициональные) переменные, логические константы, обозначающие отрицание \neg и импликацию \supset , а также логические константы, обозначающие операторы истинности и ложности. К правилам образования формул добавляются правила образования TF -формул, т.е. таких, которые образованы из префиксированных операторами истинности или ложности. Тем самым язык теории истины является двухуровневым.

Для итерированных формул имеются метатеоремы о сводимости, которые говорят о том, что множество формул теории можно разбить на два подмножества, соответствующих двум уровням (в отличие от бесконечного числа уровней языков в теории Тарского). Пользуясь метафорой Куайна, можно сказать, что семантическое восхождение, состоящее в переходе от предложения A к высказыванию о его истинности TA , приводит от неклассической логики для A к классической логике для TA .

Имеется тетралемма истинности и ложности или закон исключенного пятого:

Всякое предложение либо истинно и не ложно, либо ложно и не истинно, либо истинно и ложно, либо не истинно и не ложно.

В соответствии с этой тетралеммой все множество предложений разбивается на четыре непересекающихся подмножества.

Каждый член тетралеммы сопоставим с областью (подмножеством), обозначаемой T , F , B или N , в которой выполняется соответствующая ему по порядку членства формула:

T -область (область строгой истинности) — множество предложений, которые истинны и не ложны;

F -область (область строгой ложности) — множество предложений, которые не истинны и ложны;

B -область — множество предложений, которые истинны и ложны;

N -область — множество предложений, которые не истинны и не ложны.

Для теории имеем четырехзначную интерпретацию со значениями, которые были ранее введены в бисентенциальной семантике с одним денотатом: T , F , B , N . Выделенное значение — T .

Несмотря на семантическую полноту построенной теории, оно не является абсолютно полным. Следовательно, допустимо присоединять к нему дополнительные аксиомы, которые соответствуют возможным вариантам семантических оценок предложений, перечисленных ранее в пунктах 1), 2), 3).

На следующем этапе построения язык теории истины обогащается сентенциальными связками: отрицанием \sim и импликацией \rightarrow . Формулируются аксиомы расширенной теории $TFT(\sim, \rightarrow)$, являющиеся стандартными условиями истинности и ложности для этих связок. Они соответствуют условиям истинности и ложности, задаваемым Д. Гильбертом, В. Аккерманом для отрицания \sim : « $\sim X$ обозначает высказывание, которое истинно, если X ложно, и ложно, если X истинно» и для импликации \rightarrow : « $X \rightarrow Y$... обозначает высказывание, которое ложно в том и только в том случае, когда X истинно, а Y ложно»¹.

Отметим, что в этих аксиомах реализуется замечание Гильберта и Аккермана: «Особую важность имеет еще то общее замечание, что в силу нашего определения основных логических связей истинность или ложность сложного высказывания зависит только от истинности и ложности составляющих высказываний»². Для опе-

¹ Гильберт Д., Аккерман В. Основы теоретической логики. М., 1947.

² Там же.

ратора истинности имеется производное правило введения этого оператора, но нет правила удаления оператора истинности в отличие от дефляционной теории истины.

Существенной особенностью теории $TFT(\sim, \rightarrow)$ является то, что в ней не выполняются законы классической логики, сформулированные с помощью сентенциальных связок отрицания \sim , конъюнкции $\&$, дизъюнкции \vee и эквиваленции \leftrightarrow ¹.

Не имеют места законы тождества, исключенного третьего и непротиворечия: $(A \leftrightarrow A)$, $(A \vee \sim A)$ и $\sim(A \& \sim A)$. В таком случае можно говорить об аксиоматической пустоте (в смысле универсальной логики) для языка со связками: отрицанием \sim , конъюнкцией $\&$ и дизъюнкцией \vee . Также не имеет места T -эквивалентность $(TA \leftrightarrow A)$, откуда следует, что оператор истинности в общем случае не элиминируем, так что дефляционизм в данном случае не «работает».

Возникает вопрос: в каких случаях имеет место T -эквивалентность? Ответ на данный вопрос дает центральная теорема, которая гласит:

принцип бивалентности (двузначности) равнозначен T -эквивалентности.

Несмотря на стандартные условия истинности для импликации и отрицания, интерпретация языка теории не двузначная.

Далее положения теории истины расширяются на универсум символьных выражений, что позволяет рассматривать ее в приложении к логике предикатов. При этом для всех обогашений и расширений теории истины с операторами истинности и ложности подходит модифицированная семантика Фреге с одним денотатом *истина*.

Таким образом, семантика с одним денотатом совместно с аксиоматической теорией истины являются основой концепции логико-семантического монизма².

Рассмотренная семантика (вместе с бисентенциальной) позволяет выделить класс T -логик, а также интерпретаций, семантически основанных только на истине (единственном денотате *истина*), тем самым исходя из утверждения Фреге, что «логика есть наука о наиболее общих законах бытия истины».

¹ См.: Павлов С.А. Исходные положения теории истины с оператором истинности.

² См.: Павлов С.А. О концепции логико-семантического монизма.

Проблема истины в теории и практике аргументации

Нужна ли истина спорящим. Теория аргументации, исследующая процессы доказывания, аргументирования, обоснования, сталкивается с определенными трудностями, пытаясь соединить различные аспекты аргументативной деятельности — идеальный с реальным, нормативный со спонтанным, познавательный с коммуникативным. С одной стороны, теория аргументации как методология убеждения и обоснования тесно связана с научной рациональностью и прежде всего с такими смежными дисциплинами, как логика и теоретическая риторика. С другой стороны, она ставит своей задачей исследование реальных процессов аргументативной деятельности, сталкиваясь с противоречивым хаосом повседневности и бесконечной вариативностью конкретных ситуаций. В этих условиях многие исследователи ставят под сомнение значимость для теории аргументации таких понятий, как истина, добро, норма, а также саму постановку вопроса о правильности доказывающего рассуждения, упорядоченности ведения дискуссии и проч. В самом деле, если принять истину в качестве фундаментального понятия этой теории, то сама теория покажется отвлеченным теоретизированием. С древнейших времен люди оценили возможности искусства речи оказывать сильное впечатление на людей, магическую силу слова завораживать слушателя, подчиняя его волю своему замыслу. Известно, что в политических и судебных дебатах успех не в последнюю очередь определяется личностью оратора, целью переговоров — прийти к консенсусу и приемлемому решению. Необходима ли в таком случае истина? «Оппозиции “истина—ложь” и “добро—зло” не являются центральными ни в аргументации, ни соответственно в ее теории, — считает А.А. Ивин. — Аргументы могут приводиться не только в поддержку тезисов, представляющихся истинными, но и в поддержку заведомо ложных или неопределенных тезисов. Аргументированно могут отстаиваться не только добро и справедливость, но и то, что кажется или впоследствии ока-

жется злом. Теория аргументации, исходящая не из отвлеченных философских идей, а из реальной практики аргументации, должна, не отбрасывая понятий истины и добра, ставить в центр своего внимания понятия “убеждение” и “принятие”»¹.

Данная точка зрения достаточно широко распространена. В самом деле, как свидетельствует долгий исторический опыт, истина в спорах скорее умирает, чем рождается. Речь, конечно, идет о накале эмоций в спорах-битвах. Более того, в современной информационной ситуации тщательно разработаны технологии управления беседой и технологии убеждения, понимаемого как волевое воздействие. Известно, что форма вопроса является наиболее убеждающим типом речи, поскольку позволяет установить контакт с собеседником и активизировать его мышление и воображение. Многие нейтральные приемы диалога могут приобрести характер манипуляции при нарушении меры, есть и специальные уловки: вымогательство («ну вы, конечно, признаете, что...»), повторение (один и тот же вопрос повторяется несколько раз, а затем выставляется как доказательство) и проч. Используются логико-риторические уловки: бумеранг, метод видимой поддержки, метод субъективации, метод игнорирования и др. Приемы воздействия на соперника напоминают о тактиках психологической войны: «атака» — нападение есть лучшая защита, «бремя доказывания» — строить всегда труднее, чем разрушать, «эффект внезапности» — резервы в решающий момент, «инициативность» — постоянное внесение предложений, новых вопросов. Предположим, что убеждение в теории аргументации становится центральным понятием, причем цель убеждения усматривается в том, чтобы заставить собеседника принять нужную точку зрения. В таком случае аргументирование превращается в элемент коммуникативной игры, а вопрос об истине исчезает как излишний. Подспудно отбрасывается и установка на исследование проблемы ради достижения знания.

Значительная часть исследователей придерживается традиционного взгляда, который сохраняет классический идеал истины как ценности. Еще в начале XIX в. А.С. Лубкин определял идеал аргументации как «способ сообщать познание истины другим»².

¹ Ивин А.А. Основы теории аргументации. М., 1997.

² Лубкин А.С. Начертание логики // Русские просветители (от Радищева до декабристов). В 2 т. Т. 2. М., 1966.

Конечно, скептики могут в противовес спровоцировать споры о природе истины и ее достижимости в познании. На мой взгляд, не стоит отказываться от понятия истины в теории аргументации, идя на поводу у современной моды на разношерстный плюрализм и релятивизм в крайних формах. Однако вопрос о значении понятия истины в аргументации и ее теории требует исследования.

Особенности феномена аргументации. Прежде всего рассмотрим вопрос о природе феномена аргументации. Как культурный феномен аргументация зарождается уже в недрах архаического общества. Фундаментальная потребность в разумной организации совместной жизнедеятельности развивала умение мыслить и решать проблемы и самостоятельно, и коллективно. Нужно было прояснить ситуацию для себя и пояснить это другому, убедить кого-то в чем-то, выработать мнение и принять решение, организовать совместные действия. Изначально человеческое сообщество не было однородным, в древних цивилизациях получение знания и его передача носили сакральный характер, приемы аргументирования — беседы по уровню сознания ученика, пояснение неизвестного через известное — играли важную роль в сопряжении сознания учителя и ученика. Первыми управленческими, судебными и образовательными институтами оказалось востребованным искусство убеждающей речи. Развитие систематического мышления в древних цивилизациях и на Западе, и на Востоке привело к становлению институтов религиозных и философских диспутов.

Изучение аргументативных техник в античной, древнеиндийской, древнекитайской традициях позволило выявить три ведущие теоретические модели аргументирования — логику, диалектику и риторику. Величайшим теоретиком античности Аристотелем логика мыслилась как инструмент получения достоверного знания, диалектика относилась к сфере правдоподобного мнения, а риторика — к сфере публичных коммуникаций. Соответственно выделяют и три типа аргументов: доказывающие аргументы (логические) призваны обеспечить обретение истины; приемлемые аргументы (диалектические) предназначены для составления определенного мнения и принятия решения, убеждающие аргументы (риторические) используются для воздействия в определенной аудитории. Уже в своих истоках искусство аргументации органически соединяло познавательный и коммуникативный аспекты.

Многие исследователи отмечают гуманистический и демократический характер природы аргументации, связанные с ней возможности свободного интеллектуального и речевого самовыражения в коллективном взаимодействии. Именно эти особенности искусства аргументации остро востребованы сегодня в современном глобализующемся плюралистическом мире¹.

Понятие «аргументация» многозначно. Латинское слово «*argumentation*» употребляется в пяти различных значениях: 1) довод или аргумент; 2) дискуссия или обмен мнениями; 3) спор; 4) способ обоснования в логическом смысле; 5) особый вид деятельности. Обобщая, можно предложить различать: *аргументативную деятельность*, понимаемую как интеллектуально-речевая деятельность субъекта, которая направлена на другого человека с аргументативной целью (рассмотреть и, может быть, принять новое утверждение, убедить или переубедить оппонента); *обоснование* как особую деятельность по подведению оснований, обоснованию тезиса другими утверждениями (аргументами); *способ обоснования тезиса* (или *способ убеждения* путем значимых аргументов)². Среди выделенных значений понятие «аргументативная деятельность» имеет самый широкий охват, поскольку предполагает включение в анализ рассуждений многочисленных аспектов: адресованности, убедительности, целесообразности, успешности, понимания, принятия/непринятия, особенностей дискурса, условий пространственно-временной локализации, особенностей культурной среды или традиции и проч.

Исследования аргументативной деятельности и процедур обоснования сегодня принципиально междисциплинальны. Они задействуют множество специальных отраслей знания — логику, теорию коммуникации, семиотику, искусственный интеллект, когнитивные дисциплины, методологический инструментарий герменевтики, феноменологии, философии языка, когнитивный и эволюционный подходы в эпистемологии. Отношение к понятию истины во многом будет определяться спецификой аспектов аргументативной деятельности, каждый из которых наиболее проявлен в смежной с теорией аргументации дисциплине.

¹ Чуешов В. Аргументология в глобальном мире // Мысль. Ежегодник Санкт-Петербургского философского общества. 2006. № 6.

² См.: Гриненко Г. В. Аргументация: опыт герменевтического анализа // Мысль. Ежегодник Санкт-Петербургского философского общества. 2006. № 6.

Истина как характеристика высказываний (познавательный аспект аргументации). Традиционно теория аргументации тесно связана с логикой: выделяют особую область исследований — логические основы аргументации. Со стороны логики теория аргументации восприняла один из способов использования понятия истины. Остановимся на этом подробнее.

Логика составляет рационально-логический аспект аргументации как процедуры обоснования. Она конституировалась как наука о формах и приемах доказательного мышления (или рассуждения) и основную задачу видит в описании правильных способов выведения одних высказываний из других, которые бы гарантировали истинность вывода при истинности посылок. Ее фундаментальная теория — классическая логика — в качестве базовых оценок включает понятия «истинно» и «ложно». Классическая логика ориентирована на анализ ситуаций, относительно которых можно с определенностью утверждать «да» или «нет», истинно высказывание или ложно.

В классике неистинность совпадает с ложностью, а неложность совпадает с истинностью. Если высказывание неистинно, то оно ложно, и наоборот, если высказывание неложно, то оно истинно. Четкое разделение оппозиций, запрет противоречивости, т.е. одновременного принятия истины и лжи, требование определенности, которое формулируется в законе тождества (запрета на изменения) и законе исключенного третьего (сведение выбора до двух альтернатив), — все это вместе формирует идеал логичности, понимаемой как определенность, последовательность и непротиворечивость рассуждений. Кроме того, в процедурах доказательства классика позволяет вести ход косвенных доказательств от противного. В аргументации с данной классической стратегией связаны ситуации ограничительного выбора; в контраргументации (опровержении) достаточно доказать антитезис, и тезис противника автоматически станет ложным. Можно опровергнуть противника, если вывести следствия из тезиса, которые противоречат или ранее принятому, или какому-либо общепринятому мнению. Для опровержения можно привести контрпример, который противоречит тезису (фактуальная несовместимость), также можно показать, что тезис не выполним на практике (прагматическое опровержение). Однако если тезис не доказан,

это не значит, что он будет ложен, — такой вывод считается ошибочно поспешным.

Классическая логика отвечает таким характеристикам мышления, как ясность, четкость, дискретность. Термины «истина» и «ложь» имеют несколько смыслов в этой дисциплине. В классической логике эти абстрактные термины составляют область значения и область определения логических функций (иначе называемых функциями истинности) — конъюнкции, дизъюнкции, отрицания и импликации. В логико-языковом отношении истина и ложь не являются самостоятельными языковыми выражениями (на специальном научном языке скажем, что они не являются категорематическими терминами) — значения «истинно» и «ложно» приписываются пропозициональным переменным, а также их принимают сложные выражения формального языка. При широком понимании рассматривают не истину саму по себе (или же ложь саму по себе), а говорят об истинности (ложности) высказываний. Можно поставить вопрос об истинности (ложности) понятий, истинности (ложности) суждений, истинности (ложности) действий и т.д. В этих контекстах употребление терминов истинности и ложности синкатегорематично, другими словами, они имеют значение только в составе сложных выражений языка.

Особое значение приобретают слова «истина» и «ложь» в выражениях «логическая истина» и «логическая ложь». Предложение является логической истиной или тавтологией, если оно всегда истинно, другими словами, его истинность гарантируется самой формой высказывания. Формально, если предложение принимает значение «истинно» при всех значениях переменных, то говорят, что оно *истинно в модели*. Для истинности относительно класса моделей используется термин *общезначимость* (логическая истинность). Логические истины в традиционной логике называли законами, а логическую ложь — противоречием.

От логико-языкового аспекта исследования нетрудно перейти к эпистемологии. В познавательных ситуациях разделение на познающий субъект и познаваемый объект принципиально. Понятие истины здесь используется в различных целях — для оценки процесса и результатов познавательной деятельности, для контроля над мысленным конструированием, для контроля над работой познавательных способностей, а также для контроля над процессами объективации идей в действиях и создаваемых арте-

фактах. Корреспондентная, когерентная и прагматическая концепции истины наиболее адекватно отражают смыслы понятия истины в аспекте познания и творчества. В случае исследовательской работы корректно задавать вопросы относительно истинности наших знаний, истинности теорий, истинности высказываний, истинности восприятий и т.д.

В классическом смысле принято придерживаться следующего положения: высказывание истинно, если оно соответствует действительности. В теоретических построениях при разделении на синтаксис и семантику языка используется следующее определение: предложение (построенное по синтаксическим правилам выражение языка) истинно, если оно соответствует модели (построенной по семантическим правилам). Логический принцип непротиворечивости можно рассматривать как строгий вариант общего принципа когерентности: интеллектуальные построения должны быть внутренне согласованы (логичны, непротиворечивы), в рассуждениях нельзя менять значение высказывания в заданном контексте (универсуме). В теории аргументации последнее действие называют ошибкой подмены тезиса, когда нарочито изменяют смысл доказываемого утверждения. В методологии науки когерентность тесно связана с принципом системности мышления. В прагматическом аспекте понятие истины связывает идеи и их воплощения в действиях, что отражено в лаконичном афоризме «практика — критерий истины».

Понятие истинностного значения разнится в зависимости от типа логической системы (например, классической или неклассической). В случае определенности информации для классики высказывания подразделяются на истинные и ложные, в неклассических ситуациях предлагаются для рассмотрения архитектурно-сложные значения. Логика как нормативная дисциплина описывает и изучает различные модели логических ситуаций. По существу вопрос о фактической истинности высказывания не ставится, речь идет лишь о *возможной истинности* (или ложности), о логически возможных выводах из истинных предпосылок.

Коммуникативный аспект аргументации и проблема истины в глобализующемся мире. Если иметь в виду логические основы теории аргументации, то *понятия истинности и ложности высказываний должны составлять фундамент теории аргументации.* Однако от-

ношение к истине и лжи в теории аргументации шире, чем в логике. Идеальная аргументативная деятельность мыслится как единство этоса и логоса. В классической риторике разработаны правила и нормы этического поведения ратора в отношении аудитории. Понятия истины, добра, справедливости неустранимы как рациональные нормативы аргументативной деятельности. Рациональная аргументация изначально мыслилась как коллективный поиск истины, предполагающий достижение взаимопонимания и принятие целесообразного решения. В таком случае понятия добра можно конкретизировать как добросовестность и ответственность, справедливости — как восстановление истины (целесообразного порядка), истинность — как правдивость (искренность), ложь же имеет значение лживости (сознательного введения в заблуждение). Категория убеждения в классической риторике неотъемлема от цели внесения *ясности* в понимание, в свою очередь ясность подспудно связана с истиной как целью совместного познавательного процесса (истина здесь категорематическое выражение). Просмотр аргументов в пользу тезиса или антитезиса относится к фазе процесса прояснения ситуации, в этих случаях применимы оценки возможно истинного или ложного, правдоподобного, вероятного, маловероятного и проч. Принятое мнение — решение снимает неопределенность, что является только основой действия и не мешает возобновлению процесса обдумывания и анализа возможных ситуаций.

Теория аргументации, претендуя на исследование реальных практик обоснования и убеждения, в условиях расширяющегося межкультурного диалога вынуждена иметь дело с *культурно-семиотическими системами* (В.М. Розин) и особенностями производных от них дискурсов. Имеется точка зрения, согласно которой истина как категория принадлежит не только науке и философии, но и мифологии, религии, искусству (в другом варианте — говорят о лжи). За последним пониманием стоит предпосылка о неоднородном раскрытии реальности или обнаружения бытия. Бытие может обнаружить себя в большей или меньшей степени, а также многообразием способов (т.е. не только в науке). Для теории аргументации встает проблема критериев рациональности полионтичного диалога, которая на сегодня открыта. Особую важность приобретает ценностный компонент аргументации, включающий в рассмотрение особенности культурного и индиви-

дуального опыта, картины мира, языка и мышления. На первый план выдвигается скорее проблема *понимания* другого (расширения собственного сознания), чем проблема признания (*убеждения*). Знакомство с историей ментальности и культуры другого народа во многих случаях оказывается плодотворным и для западной, и для восточной традиций. Неожиданным образом древние стратегии аргументации оживляются в новейших информационных технологиях. В качестве примера рассмотрим дискуссии вокруг чатушкотики.

Чатушкотика в переводе с санскрита означает четырехвершинная. Ее латинское название — тетралемма. Логическая форма чатушкотики сложилась в древнеиндийской традиции философско-религиозных брахманистских споров, а затем получила широкое распространение в буддизме. В чатушкотике логическая композиция выстраивания альтернатив используется двояко — и в целях описания реальности, и в целях убеждения оппонента (или опровержения любого рода догматизма). Если выделять некую общую тенденцию западной и восточной рациональных традиций, то можно обратить внимание на то обстоятельство, что вектор классической греческой культуры ориентировал развитие научного познания на поиск общего, а именно законов и закономерностей (классический период научной рациональности по классификации В.С. Степина). В восточной традиции, напротив, акцент делался на частном и конкретном. Многообразие фактических ситуаций подтверждало положение о принципиальной конкретности и относительности истины. Если же речь шла о ненаблюдаемом и скрытом, то скептики-философы настаивали на принципиальной относительности, ограниченности человеческого познания. В лучшем случае можно было говорить лишь о когерентности (в логической терминологии — о возможной истинности в мыслимом положении дел). Эти установки нашли отражение и в чатушкотике. Тетралемма может служить примером диалектической игры, сочетающей убеждение оппонента с изящным жонглированием высказываниями. Так, в споре брахманов полагалось рассмотреть все возможные альтернативы (их три) решения рассматриваемого вопроса и обоснованно, последовательно опровергнуть их и, исключив оппонентов, предложить свой вариант решения. Например, брахманы-финитисты рассуждали так: «Некоторые полагают: “мир конечен”, но это неверно ввиду

того, что... Некоторые полагают: “мир не-конечен”, но это неверно ввиду того, что... Некоторые полагают: “мир конечен и не-конечен”, но это неверно ввиду того, что... Следовательно, мы полагаем, что мир не конечен и не не-конечен»¹.

Среди брахманов-скептиков имелся особый слой азартных людей — закоренелых спорщиков. Их стараниями была разработана пятичленная схема антитетраллемы, которую использовали для опровержения любого рода догматизма. При этом, конечно, приходилось потрудиться — продумать аргументы для опровержения оппонентов. Не зря таких скептиков стали называть «скользкими угрями», они уворачивались от любого решения, не принимая ни одного и демонстрируя то, что на философском языке называется крайним релятивизмом. Одним из почитаемых брахманов-скептиков был Санджая Белаттхипутта — основатель школы в Раджагрихе, соперничавшей с ранним буддизмом. «На вопрос о том, существует ли другой мир, этот последовательный скептик отвечал, что если бы он считал, что существует, то ответил бы, что существует, но он не может сказать этого, не может сказать “так”, не может сказать “иначе”, не может сказать “нет”, не может сказать “не нет”. Точно так же он относился и к трем другим высказываниям, которые вместе с первым образуют тетралемму. «“Другой мир существует”, “Другой мир не существует”, “Другой мир и существует и не существует”, “Другой мир не существует и не не существует”»².

В дальнейшем чатушкотика прочно закрепилась в буддийских текстах. В одной из сутр Будда разъясняет брахману Поттхападе вопрос о существовании Татхагаты после смерти: «Я не говорил Поттхападе, что Татхагата существует после смерти, что это истинно, а остальное заблуждение... Я не говорил Поттхападе, что Татхагата не существует после смерти, что это истинно, а остальное заблуждение... Я не говорил Поттхападе, что Татхагата и существует, и не существует после смерти, что это истинно, а остальное заблуждение... Я не говорил Поттхападе, что Татхагата ни существует, ни не существует после смерти, что это истинно, а остальное заблуждение...»³ В феноменальной реальности, где все текуче и

¹ Пример взят из монографии: *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М., 1994. С. 98. Там же приводится обстоятельный анализ интерпретаций чатушкотики.

² Там же. С. 83.

³ Там же.

изменчиво, а восприятие несовершенного человека ограничено, истина не может раскрыться человеку, логический ум восполняет пробел моделированием реальности. Отсюда чатушкотика мыслилась как средство *описания* реальности, но не *установления* истины. В Ланкаватаре-сутре — авторитетном тексте северного буддизма — об этом говорится прямо: «Те, кто рассматривает мир как разворачивающийся из причин и условий, привязаны к чатушкотике и не могут постигнуть мое учение. Не из сущего порождается мир, не из не-сущего, не из сущего-и-не-сущего, не из чего-либо другого, а также не из причин и условий, как думают глупцы: полный переворот в психике и безосновность достигается тогда, когда мир видится ни существующим, ни не-существующим, ни существующим-и-несуществующим, глупые и простые люди с безначальных времен продолжают плясать как марионетки на ниточках своих примитивных выдумок и заблуждений, они не способны к методу самопостижения; привязываясь к внешнему миру, который суть проявление сознания, они погружаются в изучение различных теорий, которые не более чем средство, и не знают, как достичь истины самопостижения, полностью очищенной от четверичности чатушкотики»¹.

Очевидно, что здесь речь идет о недискурсивной практике медитативного созерцания. В «Популярном словаре по буддизму и близким к нему учениям» предлагается следующее пояснение: «Буддийская практика управляемого изменения состояния сознания раскрывает возможность исследования восприятия мира и трактовки его переживаний. На низшем уровне сознания нирвана и сансара противопоставляются друг другу. Нирвана при этом выступает как необусловленная (асанскрита) дхарма, а сансара — как обусловленная (санскрита). На среднем уровне все дхармы предстают как истинные и неистинные одновременно. На высшем все воспринимается как ни истинное, ни не истинное, как нечто, что не может быть классифицировано или определено, как невыразимое единство»². Отношение к истине, ее понимание, само разделение на истинное и ложное сопряжены с особенностями когнитивной сферы разумного существа, особенностями и уровнем раз-

¹ Шохин В.К. Указ. соч.

² Голуб Л.Ю., Другова О.Ю., Голуб П.Ю. Популярный словарь по буддизму и близким к нему учениям. М., 2003. С. 202–203.

вития его сознания, что отмечают и авторы словаря по буддизму. Так, если сознание проявляет себя как осознанное речевое мышление, адаптированное к телесно-физической реальности, то разделение на истинное и ложное становится следствием познавательно-жизненных условий.

Для специалистов-логиков чатушкотика представляет немалый интерес, с ней связаны многие интересные интерпретации. Логическая ситуация, описываемая оценкой «и да, и нет», понимается как сложная. Возможное прочтение: нечто верно в одном отношении (при одних условиях), но не верно в другом отношении (при других условиях). Такие оценки получили название *пресыщенных*. Оценка «ни да, ни нет» фиксирует отсутствие или полную неопределенность, данную ситуацию называют *истинностно-значным провалом*. Обе ситуации описываются релевантными и паранепротиворечивыми логиками. Интересно, что чатушкотика имеет особую интерпретацию в случае ситуации спора оппонента и пропонента. Оценка «да» эпистемически может пониматься как «мнение от меня», «нет» — «мнение не от меня (от другого)», «и да, и нет» — «мнение от меня и мнение от другого», «ни да, ни нет» — «нет мнения ни от меня, ни от другого». Этот эпистемический вариант интерпретации близок четырехзначной логике Белнапа¹. С появлением первых интеллектуальных вычислительных систем для логиков встала серьезная проблема: при поступлении информации из разных источников компьютер, настроенный по типу классической логики, в случае противоречия должен был бы либо «полностью отказаться сообщать что-либо о ком-либо или, что то же, должен сказать все обо всех. Плодовитость противоречий в двузначной логике хорошо известна: они никогда не проявляются изолированно, локализованно, а заражают всю систему»². Компьютер Белнапа способен сообщать о противоречивой информации, не устраняя ее. Белнап вводит четыре оценки: T — «говорит только Истину», F — «говорит только Ложь», None — «не говорит ни истины, ни лжи», Both — «говорит и Истину, и Ложь». В математическом аспекте четыре значения образуют

¹ Belnap N.D., Jr. How a Computer Should Think. Contemporary Aspects of Philosophy Proceeding of the Oxford International Symposium, 1976. В русском переводе: Белнап Н. Как нужно рассуждать компьютеру // Н. Белнап, Т. Стил. Логика вопросов и ответов. М., 1981.

² Белнап Н. Как нужно рассуждать компьютеру. С. 210.

аппроксимационную решетку с отношением порядка «приближает информацию». Белнап вводит тонкие различия в оценках, например, различая фразы «*по меньшей мере* говорить истину» и «говорить *только* истину».

С логической точки зрения первые две позиции тетралеммы предполагают классическое бинарное мышление с ответами да или нет, третья и четвертая позиции описывают неклассические логические ситуации. Рассмотрим простой пример — «Повторенье мать ученья». В обосновании ответов по третьей позиции тетралеммы возможна апелляция к классической логике: «Повторенье мать учения и не мать учения, но это неверно ввиду того, что может быть либо одно, либо другое», «Повторение не может одновременно нести и не нести благо для учащихся». В подобных случаях рассуждение выстраивается по принципам бинарной логики, запрещающей противоречия.

Однако третья позиция тетралеммы скорее фиксирует возможность истины (модальность контекста) — в одном контексте верно одно, а в другом — другое. Например, одно дело повторение есть процесс тренировки механической памяти, а другое дело, когда при повторении задействовано творческое мышление. Повторение, как и любой психический процесс (осознание, мышление), подчинено закону ритма — закону подъемов и спадов, напряжений и расслаблений. Если ритм выдерживает спиральное поступательное движение, когда в последующем цикле впадина не ниже предыдущего уровня, то происходит расширение сознания, развитие мышления.

Четвертая позиция тетралеммы отражает ситуацию полной неопределенности, принципиальной неразрешимости проблемы (по крайней мере, для человеческого разума в его актуальном состоянии). Например, вопрос о конечности или неконечности мира выходит за пределы человеческого разумения. В таком случае в высказывании «Мир не конечен и не не конечен» двойное отрицание неклассично, операция отрицания не приводит циклически к снятию отрицания. Аналитическое описание ситуаций полной неопределенности востребовано в апофатических рассуждениях о сущностях, мысль о которых превосходит возможности человеческого разума — Бога, мировой души.

Антропологическая относительность истины. О роли философской аргументации в научном познании. Научное познание своим идеалом видит истину. Как свидетельствует история философии и науки, истина познается в величайшем труде и завоевывается во множестве интеллектуальных баталий и внутри сообщества исследователей, и между сообществами, и в масштабах общества в целом. Отстаивающий истинность своего мнения исследователь должен представить доказательства и аргументы для публичного обсуждения. В актах открытия и изобретения любой исследователь поневоле становится философом. Роль интуиции в познании никогда не игнорировалась, но и не возвышалась. Со времен Галилея и Ньютона наука оформляется институционально, становясь самостоятельной сферой общества и культуры. Именно к ней переходят приоритеты относительно обретения и систематизации знания, а в глазах общественного мнения ученые наделяются ответственностью за истину.

Зарождавшаяся в Возрождение и Новое время наука с самого начала была требовательна к критериям научности. Три кита — разум, опыт и точность — закладывали основы научной рациональности. Установка на точность сначала давала возможность выразить на языке математики законы природы, а в дальнейшем — вырваться из непосредственно воспринимаемой реальности на свободу абстрактного математического моделирования. Это оказалось эффективным: многие математические гипотезы подтверждались в физических интерпретациях и космологических открытиях. Опыт (наблюдения и эксперимент) отрезали возможность спекуляций. Опора на разум служила противовесом ненадежным чувственным впечатлениям и наблюдениям. Разум требовал скрупулезной работы по отбору и проверке фактов, обобщениям и теоретической систематизации и, кроме того, давал бесценную свободу воображению в выдвижении гипотез и построении теорий. Три стороны исследования были осмыслены в наше время как критический, творческий и прагматический аспекты мышления, совместная работа интеллекта и интуиции, воплощение мысли в действие. В науке интуиция-озарение выводила ум на новые рубежи открытий и создавала платформы для конструкций и методологий добросовестного интеллекта. Осознание того факта, что в инновационных стратегиях познания именно интуиция ведет ин-

теллект и практику, приводит к выводу об *ответственности ученых за интуицию* (В.А. Бажанов).

Вопрос о значимости личностного знания в творчестве исследователя наводит на мысль о возможных общих знаменателях для, казалось бы, отдаленных сфер культурной жизни. Тем не менее все пути смыкаются на человеке и его возможностях как разумного существа. При всех достижениях технического гения человечества и развитой логичности пружина любознательности, творческого горения и даже принятия решений остается иррациональной, скрываясь в глубинах интуитивного Я.

Философия как квинтэссенция культурных достижений играет особую роль в научном познании. Не зря говорят, что там, где заканчивается наука, начинается философия. В свою очередь научные аргументы в философии наделяют последнюю жизненностью, отрезая беспочвенные спекуляции. Роль философских аргументов в науке многогранна: они дают простор творческому воображению в выдвижении гипотез и смелых предложений, позволяют увидеть решение своей частной задачи в масштабах целого (научной картины мира, истории идей и представлений), наводят мостики между частно-научным видением проблемы и фундаментальными основами бытия, о которых размышляло не одно поколение мудрецов.

Разветвленное древо наук уходит корнями в синкретичное мышление античных натурфилософов. На протяжении всей истории западноевропейской науки, когда слово «метафизика» еще не было нарицательным, метафизические аргументы выполняли функцию философских аргументов в современном понимании. Научные доказательства выстраивались на основе установленных фактов и продуманных толкований в виде теоретических построений. Из сочетания фактов и теоретических конструкций складывался научный метод — любая гипотеза, любое рассуждение и вывод должны быть оправданы основаниями. Философская аргументация принимала в расчет мнения предшественников-философов, за которым не виделось (или не было) оснований эмпирического характера. Философская аргументация допускала и далековатый от опыта отлет фантазии. Приведу пример из истории открытий Кеплера. Немецкий астроном и математик в своих выводах опирается на научный метод наблюдения за звездными объектами — это наблюдения Тихо Браге естественным инстру-

ментом — глазом и наблюдения Галилея и самого Кеплера с помощью оптической трубы, причем научность последнего метода специально обсуждается. Данные наблюдений проверяются и сопоставляются с многочисленными измерениями и тщательными математическими расчетами. Кеплер формулирует вошедшие (и уточненные затем) три закона небесной механики. В философском аспекте Кеплер широко использует пифагорейские идеи и идеи учения Бруно о множественности миров. Некоторые философские рассуждения в «Звездном вестнике» напоминают научно-фантастические романы Айзека Азимова, создавшего космос, густо населенный людьми и другими разумными существами. Кеплер допускает, что и на Луне, и на Юпитере могут жить разумные существа, оговариваясь, что эти рассуждения — философские.

Другой пример. В обосновании картины мира, созданной наукой и философией Нового времени, Ньютон использовал аргументы троякого рода. Исследователь творчества английского мыслителя И.С. Дмитриев выделяет физические, теологические и исторические аргументы. Как пишет автор, «все три типа аргументации были тесно связаны и переплетались друг с другом». Здесь стоит различить некоторые тонкости. По существу классическая механика как научная теория имела в качестве базиса научный метод — математические построения, подтвержденные наблюдениями и измерениями. В обосновании же картины мира, связанной с механикой Ньютона, все типы аргументации были философскими. Физическая аргументация (или метафизическая в смысле поиска оснований физических процессов) основывалась на концепции эфира, ее источником были известные Ньютону неоплатонистические и алхимические традиции. Теологическая аргументация, как считает Дмитриев, давала возможность преодолеть кажущуюся абсурдность принципа дальнего действия. Фундаментальным понятиям соответствовали теологические референты: «абсолютное пространство» — «неизменность Бога», «действие на расстоянии» — «божественная вездесущность, понимаемая “не виртуально, но субстанциально”» и т.д. У самого Ньютона было два понятия пространства и времени — абсолютное и относительное. Классическая механика выстраивалась на фундаменте абсолютных пространства и времени, но допускала ограниченный принцип относительности.

Первый критик абсолютных пространства и времени Ньютона Лейбниц отличал время от длительности, а пространство от протяжения, считая длительность и протяжение атрибутами вещей. «Как естествоиспытатель и математик Лейбниц считал время и пространство понятиями относительными, но как метафизик он искал в вещах самих по себе (монадах) реального основания для пространства и времени», — пишет П.П. Гайденко. Лейбниц вводит модельные понятия пространства и времени, понимая пространство как порядок сосуществований, а время как порядок последовательностей. Последующие критики исходили из невозможности на практике обнаружить неизменную площадку для наблюдений, трактуя абсолютные пространство и время исключительно физически. Окончательный итог этим рассуждениям подвел Эйнштейн в своей теории относительности. Но ведь и теория относительности — вовсе не последняя теория. «По существу физики вернулись к понятию “эфир”, — пишет академик А. Мигдал, — но уже без противоречий. Старое понятие не было взято из архива — оно возникло в процессе развития науки. Новый эфир называют “вакуумом” или “физической пустотой”». Более того, в «новом эфире» есть абсолютная скорость, выделенной системой координат физики считают систему реликтового излучения, в которой кванты «распределены по скоростям сферически симметрично (как частицы газа в неподвижном ящике)».

Цитируемая работа «Отличима ли истина от лжи» написана академиком Мигдалом по случаю, как он сам пишет, потока непроверенных фактов, обрушившегося на головы не сведущих в естественных науках людей. Речь идет о пси-феноменах, таких, как телепатия, телекинез, левитация и проч. В статье подробно разбираются вопросы: из чего складывается научный метод? Как рождаются заблуждения? Каковы те малые ошибки, которые приводят к антинаучным заключениям? И, наконец, как отличить научную истину от заблуждения? Автор резко критикует веру в сверхъестественное и особенности механизмов лженауки, подчеркивая, что в научном исследовании стоит избегать крайностей как догматизма, так и верхоглядства. В конце статьи автор приходит к разумному для человека науки заключению о том, что пси-феномены стоит изучать при условии опоры на научный метод и хотя бы потому, что «они откроют много других интересных явлений». И все же приводимые Мигдалом аргументы, например

против телепатии, не представляются надежными. Автор пишет: «Вероятность обнаружить физическое поле новой, еще неизвестной природы в макроскопической области настолько мала, что с ней вряд ли следует считаться». Действительно, макроскопическая реальность не позволяет это сделать, пока сам человек использует свои возможности телесного макроскопического существования. Однако в практиках йоги, отразившихся в восточных философиях, используются возможности иных видов реальности, в которых может быть проявлено сознание человека. Замечу, что гипотеза об иных видах и уровнях материальности не невозможна и с точки зрения науки.

Самый существенный аргумент против пси-феноменов, высказываемый и Мигдалом, и другими исследователями, заключается в невозможности «влияния силой духа (или желанием, или мыслью) на материальные предметы». С точки зрения философии йоги, в подобных рассуждениях неверна философская предпосылка, 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 системах мышления преобладает холистический принцип единства многообразного, следствием которого является недуалистическое понимание проблемы. Дух и материя мыслятся как два аспекта единого начала (по принципу дополнительности или двуединства). В «Письмах Махатм» читаем¹: «Представления материи и духа, как совершенно отличных и обоих вечных, конечно, никогда не могло бы быть в моей голове, как бы мало я ни знал о них, ибо это одна из элементарных и фундаментальных доктрин Оккультизма, что двое есть одно и отличны лишь в относительных проявлениях и только в ограниченном познании чувственного мира». Единая Жизнь (Единый Элемент как скрытая первооснова жизни) проявляет себя в бесчисленных мирах разных форм духоматериальности. Мысль и другие психические проявления материальны, но природа этого вида материальности пока еще недоступна изучению научным методом, но не невозможна для будущего науки. В философском мире укоренена традиция именовать все, что связано с пси-феноменами, идеализ-

¹ Письма Махатм. Самара, 1993 (The Mahatma Letters. L., 1926).

мом, а со стороны Махатм опыт нынешнего человечества оценивается как примитивный материализм.

Негативное отношение к иному опыту, чем речевая рациональность, со стороны представителей науки объяснимо: подобный опыт выходит за пределы научной практики и метода, да и превышает разум обычного человека. Тем не менее проблема тайны бытия остается. Выведенные на орбиту рентгеновские телескопы дали возможность наблюдать и открывать планеты во внесолнечных системах (1990-е гг.), однако то, что для науки стало фактом, было известно давно. О множественности очагов разума во Вселенной возвещали многие мудрецы, раскрывая истины, хранимые в духовных традициях, но многие ли восприняли эти истины хотя бы как гипотезы? В течение почти всего XX в. преобладает убеждение в исключительности разумной жизни на Земле.

Как показывает история научного познания, контакты между лабораториями духа и лабораториями интеллекта не прерывались, а сегодня вылились в напряженный межкультурный диалог. *Истину как знание основ жизни* человечество осознает коллективно-планетарно. Мне представляется, что в современной ситуации диалог науки с представителями духовных традиций будет реален на почве философской аргументации и потенциален как будущее научного метода, ведь будущее меняет не только объект познания и научный метод, но чревато когнитивными трансформациями самого человека.

Часть II

Социально-эпистемологические подходы

Истина как проблема социальной эпистемологии¹

В самом общем смысле истина — это категория философии и культуры, обозначающая идеал знания и способ его достижения (обоснования). Как и другие концептуальные структуры такого рода, это ценностно-теоретическое понятие, предполагающее, с одной стороны, рефлексивно-конструктивную разработку критериев совершенства и совершенствования знания, а с другой — отнесение к системе ценностей, в которой идеал данного совершенства определяется контекстуально, через связи с другими ценностными категориями. Понятие истины всегда служило философии источником острых дискуссий и знаменовало собой поляризацию философских учений. При этом споры об истине имели своим предметом именно специальную философскую категорию, порождая многообразие конкурирующих теорий, совокупность которых и дает нам наиболее полный философский образ истины. Вместе с тем истина как ценность европейской культуры сохраняла относительно устойчивое содержание в течение длительных отрезков времени в области обыденного сознания, религии, науки.

Последнее время тема истины, уходящая корнями в самую глубину истории философии и культуры и, казалось бы, подзабытая современными эпистемологами, вновь стала привлекать внимание. Она внезапно стала предметом систематического и синхронного рассмотрения сотрудниками сразу двух секторов² Института философии РАН (независимо друг от друга), темой обсуждения на семинаре «Проблемы рациональной философии»³, а

¹ Подготовлено при финансовой поддержке фондов РГНФ, проект № 9-03-00078а, и РФФИ, проект № 09-06-00322а.

² Сектор социальной эпистемологии (Понятие истины в социогуманитарном познании ; под ред. А.Л. Никифорова. М., 2008) и сектор эволюционной эпистемологии (Многомерность истины ; под ред. А.А. Горелова и др. М., 2008).

³ 60-е заседание, декабрь 2008 г., докладчик П.С. Куслий, оппоненты И.А. Герасимова, Г.Б. Гутнер.

еще раньше — оказалась в фокусе «Панельной дискуссии» журнала «Эпистемология и философия науки»¹, которая, возможно, сыграла в ее актуализации свою роль. Нам хотелось бы попытаться представить понятие истины как элемент концептуального каркаса современной социальной эпистемологии, которая представляется аутентичным представителем неклассической философии познания.

1. К истории и типологии проблемы истины

В философии различаются две основные позиции по отношению к истине: узкая и широкая. *Узкая позиция* предполагает отнесенность понятия истины только к логически правильно построенным предложениям естественных и искусственных языков, а именно, к повествовательным суждениям субъектно-предикатного вида, к которым применима бинарная истинностная оценка (истина—ложь). Это операционалистская позиция, позволяющая однозначно различать истинные и ложные суждения с помощью определенного *критерия истины*, отличающегося от *понятия истины*. К примеру, если *логически истинным* признается суждение, соответствующее определенным правилам логического вывода, то истинность правил вывода требует независимого основания, — в данном случае она зиждется на авторитете логической системы в целом. Так, постулирование А. Тарским метаязыкового характера понятия истины позволяет свести истину к логической онтологии, к отношениям между предложениями (таблицы истинности для логики высказываний, например). Это имело неоднозначные следствия как для корреспондентной, так и для когерентной концепции истины. С одной стороны, утрачивала смысл реалистическая позиция, видевшая в истине отношение между знанием и некоторой внешней для него реальностью. Из этого было недалеко до вывода о том, что понятие истины может быть вообще исключено из науки в качестве «псевдопредиката». С другой — получало новые импульсы и аргументы понятие *теоретической истины*, относящееся к семантическим связям внутри сложных концептуальных образований и не предполагающее сопоставление ни с какой онтологией, кроме производной от данной теоретической системы.

¹ См. дискуссию по статье: *Никифоров А.Л.* Понятие истины в теории познания // Эпистемология & философия науки. 2008. № 2.

Эмпирическая истинность, напротив, может устанавливаться с помощью процедуры эмпирической проверки (верификации), однако сама верификация на деле представляет собой также не непосредственное сопоставление знания с внешней для него реальностью, но сравнение «протокольного предложения» наблюдения с предложением, являющимся логическим следствием из теории. Если же истинность верификации должна быть независимо обоснована, то это может быть выполнено лишь в рамках реалистической позиции, к примеру с помощью представления ее в качестве метода, объединяющего теорию с практикой. Критерий истины носит, таким образом, во всех случаях онтологический (или квазионтологический) характер, т.е. включает предпосылку об *особом характере реальности*, отнесение к которой обеспечивает совершенство знания. И только в реалистической позиции критерий истины имеет сугубо *внешний* по отношению к понятию истины характер. Известный тезис В.И. Ленина о том, что практика выше теоретического познания, типичен как раз для такого объединения гносеологических и онтологических предпосылок в качестве понятия и критерия истины в условиях приоритета последнего. Однако в рамках марксистско-ленинского понимания истины реализм оказался несовместим с узким подходом в силу расплывчатости и предельной широты понятия практики.

Узкий подход является источником как философских, так и специальных, нефилософских теорий истины, а *широкий подход*, как правило, ограничен философским пониманием истины. В этом случае теряет смысл жесткое противопоставление суждения и понятия, а также онтологизация определенной логической формы предложений вообще. В рамках широкого подхода истинным может быть не только утвердительное описательное суждение, но и модальное суждение (моральная норма, эстетический идеал, критическая оценка), вопросительное предложение, философская или научная проблема, неявно (невербально) выраженное убеждение, практическое действие. В качестве двух наиболее представительных концепций внутри широкого подхода можно назвать *онтологическую* и *трансценденталистскую* концепцию истины. Примером первой является позиция М. Хайдеггера, придававшего понятию истины всеобъемлющий характер и приписывавшего ему предикат «изначальности» (*abkünftig*) и «несокрытости» (*Unverborgenheit*), т.е. подлинности, высшей реальности

почти в платоновском духе. Эта позиция и в самом деле ведет свое начало от античности. Истина является определяющей для характеристики описываемого Платоном верховного мира идей, для Аристотеля понятия бытия и истины также почти синонимы. *Не идеал рассуждения, но идеал чувственных несовершенных вещей*, к которому на деле стремится соответствовать в своей работе ремесленник, политик и художник, — вот главное содержание понятия истины в античной философии. И то классическое определение истины, которое мы находим у Фомы Аквинского — «*veritas est adaequatio rei et intellectus*» — «истина есть тождество вещи и представления», следует понимать именно в данном контексте¹. В любом случае речь здесь идет об истине как форме всеобъемлющей *гармонии* (согласованности, соответствия) — важнейшем признаке совершенства как реальности, так и знания о ней. Данной концепции чуждо разграничение понятия и критерия истины, а также отсутствует жесткое указание на доминанту такого соответствия, скорее, знание как элемент реальности должно гармонически сочетаться с другими ее элементами, входить в единую систему мира.

Новое время вносит принципиально новое звучание в данное определение истины. Дуалистическая картина мира позволяет вывести из нее и кантовское согласие мышления с самим собой, и гегелевское тождество понятия и предмета, и позитивистское соответствие восприятия и факта, и многие другие более поздние теории истины. Однако важнейшая новация вызвана дальнейшим обособлением, специализацией и секуляризацией познавательной деятельности и состоит в том, что взаимоотношение бытия и познания, объекта и субъекта самым радикальным образом ставится под вопрос: *их соответствие из практикуемой высокой нормы бытия превращается в уже почти недостижимый идеал знания*. Из области оснований бытия истина перемещается в сферу обоснования знания.

2. Нормативный подход к истине или ее тотальное отрицание?

На полюсах современных дискуссий об обосновании знания и располагаются как раз две основные трактовки истины. Первая из

¹ Необходимо отметить известную многозначность этой формулы, как скоро латинское «*res*» может переводиться и как «предмет», «мир», «природа», «сущность», «факт», «содержание», «причина», а «*intellectus*» — как «восприятие», «понятие», «рассудок», «значение» и «смысл».

них представлена нормативными концепциями истины (корреспондентной, когерентной и прагматической), вторая объединяет так называемые дефляционистские подходы, конечный смысл которых якобы в отрицании всякого значения понятия истины для науки и философии.

«Традиционные конфессии» в целом трактуют истину как функцию соответствия. Философско-онтологический смысл идеи соответствия, как она формулируется Платоном, Фомой и Гегелем, в позитивистских, неокантианских и прагматистских учениях выходит или стремится к выходу за пределы широкого подхода к истине и становится преимущественно теоретико-познавательным и методологическим требованием к ставшему и развивающемуся знанию (познанию). В основу двух наиболее общепринятых концепций истины – корреспондентной и когерентной – кладется внешнее соответствие знания реальности в рамках определенного вида деятельности или внутреннее соответствие элементов знания друг другу в пределах некоторой концептуальной системы.

Системность, присущая знанию, является не просто внешней связью элементов, но выражает собой его внутреннее содержание, в котором целое богаче (истиннее) суммы его частей (которые по отдельности могут обладать лишь частичной истинностью). Эта теория, будучи исторически производной от идеи всеобщей логико-метафизической связи (Лейбниц, Гегель), опиралась на идеал чистой математики, но затем была распространена на различные концептуальные системы. Как следует из тезиса Дюгема–Куайна, в системе научного знания смысл всякого понятия задается другими понятиями. Эта идея концептуального каркаса или даже концептуальной тюрьмы еще более рельефно формулируется в тезисе Куна–Фейерабенда о власти парадигм, или теоретической нагруженности знания. Если целостность и системность рассматриваются как смыслообразующие факторы знания, то и истина становится производной от них связью, в которой элементы знания достигают своего совершенства. Вытекающая из данной установки когерентная теория истины фактически обесмысливает истинностную оценку отдельного суждения и смыкается с теорией «принятия знания в качестве истинного» – с тем, что Ю. Хабермас называет «консенсусной теорией истины». Отсюда совершенство знания объявляется постоянной величиной (как скоро построена система, то и заданы истинностные критерии), что исключает по-

нимание познания как стремления к истине. Кроме того, представление о том, что всякой системе знания соответствует своя истина, исключает логические способы их сопоставления (тезис несоизмеримости) и приводит к выводам в духе крайнего релятивизма, отрицающего специфику познания по сравнению с другими культурными процессами. Область применения когерентной теории истины ограничена замкнутыми и самодостаточными системами, в которых развертывание значения термина совпадает с определением его истинности.

В отличие от этого основой корреспондентной теории истины является идея независимой от субъекта и его языка объективной и открытой познанию реальности, сопоставление с которой выполняет критериальную функцию. Подходы к данной теории намечаются уже в античной философии (Платон, Аристотель, скептики) в рамках общей проблемы достоверного знания как особого рода бытия. Отдельных аспектов теории корреспонденции касались средневековые философы в своем анализе логико-грамматических условий истинности. Эмпиризм Нового времени усматривал истину во взаимном соответствии чувственных впечатлений или соответствии впечатлений и идей. В XX в. различные варианты понятия истины наследовали те или иные постановки проблемы, выступая как соответствие предложения и того, о чем оно говорит, суждения и его объекта, убеждения и факта (Дж. Мур, Б. Рассел, Л. Витгенштейн). Один из сторонников теории корреспонденции — К. Поппер — обнаруживает ее точную формулировку в семантической трактовке истины А. Тарским. Однако у Тарского 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. У самого же Поппера эмпирический базис науки также не является абсолютным, содержит конвенциональные элементы. В конце концов реалистическая позиция Поппера находит свою основу в платонизме а lá Г. Фреге и в понятии «третьего мира». Также и в концепции практики как основы и критерия истины, сформулированной в марксистско-ленинской версии корреспондентной теории, не преодолеваются трудности, связанные с реальным оперативным отнесением к реальности. Дело в том, что открытость реальности самой по себе, дискурсивно выражающая претензии на гносеологическую значимость, проявляется в том,

что и практика, и реальность оказываются лишь уровнями, или формами, совокупной знаково-языковой реальности, а истина — сопоставлением теоретического и эмпирического знания (теоретических терминов и протокольных предложений, например).

Вместе с тем признание возможности установить совпадение знания с объективной реальностью (в марксизме — достижение абсолютной истины) равнозначно отказу от принципа развития знания. И Поппер, и сторонники марксистского учения об истине стремятся преодолеть эту трудность, объединяя идею корреспонденции с прагматистским подходом к истине. Они рассматривают истину не как актуальное обладание совершенным и полным знанием, но как процесс постепенного, в том числе вероятностного приближения к идеалу (здесь понятие «правдоподобия», или «приближения к истине» Поппера аналогично марксистскому понятию «относительной истины»). Тем самым понятия практического успеха, или intersубъективно фиксируемого прогресса познания, который опять-таки является свидетельством успеха теории, молчаливо подменяют собой ключевое, но проблематичное понятие реальности самой по себе.

Итак, если реальность трансцендентна, то установить истинность знания путем теоретического или практического отнесения к ней невозможно. Если реальность имманентна, дана нам в форме знания или практического акта, то отнесение к ней бессмысленно, поскольку не дает независимого основания. Удостоверить истинность знания значит совершить рефлексивно-познавательный акт, добавляющий нечто к содержанию знания. Но тогда мы имеем дело уже с новым знанием, об истинности которого нужно судить заново, что ведет к регрессу в бесконечность. Здесь мы не можем выйти за пределы дуалистического противопоставления знания и реальности, знания и рефлексии о нем, что и фиксирует большинство современных теорий истины. Все они так или иначе комбинируют элементы корреспондентной, когерентной и прагматистской концепций, исходя из разных интерпретаций понятий «реальность», «деятельность», «знание», «развитие знания», «коммуникация» (нео — и постпозитивизм, прагматизм, конвенционализм, инструментализм). Сведение проблемы истины к вопросу о свойствах знаковых систем в немалой степени способствовало тому, что для целого ряда философских учений и направлений понятие истины вообще утрачивает какую-либо значимость

(философия жизни, экзистенциализм, структурализм, постмодернизм) и объявляется «устаревшим», «бессмысленным», «идеологически нагруженным» (Ж. Деррида, П. Фейерабенд, Р. Рорти). Подобная критика попыток обоснования понятия истины вынуждает предпринимать сужение содержания данного понятия, придавать ему как можно более однозначный и операциональный смысл. Главная проблема, возникающая в этой связи, состоит в необходимости совмещения нормативного и дескриптивного, критического и позитивного аспектов понятия истины.

Итак, в рамках нормативного подхода истина в целом понимается как свойство знания, которое выражает его высшую степень совершенства и призвано превзойти такие его характеристики, как логичность, системность, осмысленность, рациональность, целесообразность. Данная идея, по-видимому, в общем виде не подвергается сомнению, и главная проблема встает лишь тогда, когда возникает необходимость в практическом применении идеи, в установлении истинности некоторого положения, теории, концепции. Оказывается, что для выявления истинностного значения некоторого языкового выражения необходимо использовать вполне конкретные методы — логический анализ, подтверждение или опровержение теории фактами, поиск противоречий в формализованной системе, экспертную оценку практической эффективности теоретических рекомендаций. Однако в таком случае почти неизбежен вопрос о возможности редукции понятия истины к частным критериям теоретического или практического совершенства знания, и основания для табуирования такого рода редукции очень не просто указать. И в то же время точное установление истины некоторого знания равнозначно отбрасыванию принципов бесконечности познавательного процесса и неисчерпаемости реальности. Классические представления об истине нормативны в том смысле, что они предписывают определенное поведение познающему субъекту на основе допущений о приоритете рефлексии перед практикой, идеала перед реальностью, науки и философии перед повседневностью и здравым смыслом. Ими предполагается, что подлинное направление развития знания во всех ситуациях в основном заранее известно, а заблуждения могут быть минимизированы путем внешних требований к эмпирическому субъекту — познающему, действующему, коммуницирующему. Образ трансцендентального субъекта — всеведущего, бес-

пристрастного, пребывающего в единстве бытия, мышления и языка – витает над нормативными концепциями истины.

Нетрадиционные концепции истины, выступающие в качестве альтернативы корреспондентной и когерентной теории, зарождаются уже в рамках прагматического подхода к истине у Дж. Дьюи и У. Куайна. И первый шаг здесь делается в направлении расширения понятия знания, преодоления жесткой демаркации научного и вненаучного когнитивного опыта. При этом все формы и типы поведения, деятельности и коммуникации обретают когнитивный смысл и становятся предметом эпистемологии. Это уже не просто знание как индивидуальный ментальный образ («субъективная реальность»), но знание как способ организации как человеческой, так и внечеловеческой реальности, универсального бытия человека в мире, форма совокупного познавательного процесса. Для эпистемологической рефлексии такое знание выступает в виде некоторой конвенции, т.е. совокупности того, что в *данной культуре и исторической эпохе считается знанием*. Это положение становится центральным тезисом некоторых концепций социальной эпистемологии, определяющих тем самым свой предмет.

Таким образом, если не учитывать множество нюансов и деталей, которые порой весьма существенны, можно сказать, что отказ от данной дихотомии базируется на переходе от менталистского к деятельностному и социокультурному представлению о знании, чему способствовали некоторые идеи от К. Маркса и до Л. Витгенштейна. По сути речь идет о том, чтобы связать истину с реальным познанием, а не его идеальной и достаточно бедной моделью. Но связь с реальностью оборачивается необходимостью включения в понятие истины и в процедуру истинностной оценки обширного круга социокультурных и психологических детерминаций и параметров, влияющих на познавательный процесс. Отсюда возникает *дескриптивистская альтернатива* классическому понятию истины. Истина уже не норма, которая используется для совершенствования, ограничения и оценки знания, это просто максимально приближенный к реальности образ знания «как оно есть» во всем его многообразии.

Классическое определение истины А. Тарского, согласно которому утверждать, что высказывание является истинным, означает попросту утверждать само это высказывание, обнаруживает свою дефляционистскую перспективу. Сказать, что «снег бел»

истинно», эквивалентно тому, чтобы просто сказать, что снег бел. Естественно, это «просто сказать» не столь просто, как кажется на первый взгляд. Имеется в виду, что мы говорим и понимаем сказанное потому, что принадлежим к единой языковой культуре и даже культуре вообще. Высказывание о белизне, по Тарскому, является истинным, если снег действительно бел, т.е. если предикат «быть белым» применим в обыденном или научном языке к окраске данного наблюдаемого вещества, представляющего собой достаточно сильно охлажденное соединение кислорода с водородом и опять же в обыденном или научном языке именуемого «снег». Союз «если», очевидно, задает весьма мягко-модальные условия истинности и позволяет применять понятие истины только к предложениям метаязыка, поскольку в материальной действительности дело обстоит слишком сложно. Как только мы задаемся всерьез вопросом о белизне, т.е. о действительной и однозначно белой окраске снега, так сразу же убеждаемся, что речь идет о неописуемо большом количестве оттенков и цветов начиная с черного и кончая розовым.

Ох уж этот снег, описанный в стихах и запечатленный на картинах, чавкающий жидкой грязью под ногами и налипающий на протекторы машин, кружащийся синими хлопьями в морозном воздухе и лежащий серой ноздреватой губкой на весеннем поле! Даже человек, всей душой преданный замыслу построения философии чистого опыта, не смог бы не признать белизну снега всего лишь диспозиционным предикатом, т.е. свойством, объективная фиксация которого тонет и тает, как кусок рафинада, в крепком чае многочисленных условностей и конвенций. Однако вопреки этому нам ничего не стоит отличить снег, выпавший на весенний газон, от зеленой травы, уже выглядывающей из проталин, именно благодаря его белому цвету (за исключением тех редких ситуаций, когда на газоне, скажем, находит себе приют стая белых лебедей, наблюдаемая с высоты многоэтажного дома).

Мы фиксируем эту белизну даже не вопреки, а благодаря принимаемым нами многочисленным конвенциям, которые есть не что иное, как свернутые описания ситуаций наблюдения снега, в которых снег так или иначе приходилось отличать от других веществ. Белизна оказывается тогда лишь элементом сложного комплекса признаков, характеризующих снег, и только в этом контексте обретает статус существенного свойства, на котором можно

строить концепцию истины и прочие теории. Хорошо, когда у некоторых наших наблюдений такая долгая история; в данном случае она совершенно недоступна аборигенам Центральной Африки, никогда не видевшим снега, и в то же время окажется небрежной и неполной в глазах аляскинского эскимоса, привыкшего различать сотни цветов и оттенков своего снежного окружения.

Таким образом, и у истоков корреспондентной концепции истины мы обнаруживаем предпосылки отхода от нее в направлении дескриптивизма. В логической (исторически все складывается более сложно) перспективе это ведет к замене истины на полезность, понимание, удобность, значимость, консенсус (Х. Прайс, Н. Гудмен, Ю. Хабермас) и далее — вообще к вымыванию понятия истины из эпистемологии (к этому тяготеют взгляды Ф. Рамсея, А. Айера, П. Фейерабенда, Ж. Деррида, Р. Рорти, П. Хорвича, Х. Филда).

И в этих условиях резкое противопоставление традиционных, классических и альтернативных, неклассических позиций оказывается наивным и неадекватным.

3. Совокупный познавательный процесс, дескрипция и экспертиза

Нормативное понимание истины предполагает соответствующий образ познавательного процесса, в котором познание имеет кумулятивный и линейный вид, а между наукой и всем иным знанием проведена демаркация. Нормативная теория науки, стремящаяся противопоставить друг другу разум и опыт, с одной стороны, и веру и чувство — с другой, выразила идеологическими средствами лишь определенные социально-культурные условия, а именно мощь современной науки и техники, требующую соответствующего философского оправдания.

Сциентистский образ познания привел к недооценке субъективной стороны познания. Так, марксистское положение о конкретности истины требовало всеобъемлющего и детального исследования объекта познания, т.е. установления его важнейших и существеннейших свойств, взаимосвязей, тенденций развития и т.п. При этом принималось за самоочевидное, что чем большую область знания занимает отнесенность к субъекту, тем больше знание теряет в истине и объективности, и потому субъект следует ограничивать абстрактным, подчиненным объекту состоянием и в

идеале вообще выводить за пределы знания. Такое представление об истине отчуждает субъекта от результатов познавательного процесса и обесмысливает знание.

Шаг по направлению к более глубокому постижению субъективной стороны познания представляет собой понятие *совокупного познавательного процесса* (СПП). Оно позволяет построить достаточно богатый образ знания по сравнению с нормативными моделями, простота и понятность которых явно идут в ущерб их адекватности. Идея конкретности истины, в целом не подвергаемая сомнению, не может опираться лишь на конкретность и многообразие образа объекта, но должна быть понята также и как утверждение о многообразии форм деятельности и общения субъекта, откладывающихся в содержании знания. Тем самым СПП предстает как многообразие форм и типов знания, отнесенных к многообразию человеческих практик и познаваемых реальностей, что ведет к соответствующему расширению предмета теории познания и вовлекает в СПП такие контексты, которые до недавнего времени находились в исключительной компетенции социологии знания и истории культуры.

Понятие СПП позволяет рассматривать каждый отдельный познавательный акт и его результат как элемент некоторого единства, связанный с другими элементами и рассматриваемый в синхронном и диахронном аспекте. В этом понятии сливаются воедино, так сказать, все времена и пространства знания, здесь нет постоянных иерархий и критериев истины или прогресса, хотя идет бесконечный процесс возникновения новых теорий и метатеорий, сменяющих друг друга. Каждая часть этой целостности обладает своей собственной рациональностью, формами обоснования и правом делить успех или поражение с другими. Не нормативное противопоставление, но описание и взаимное сравнение разных форм и видов знания позволяет дать всеобъемлющий образ познавательного процесса. Тем самым понятие СПП позволяет вывести понятие истины за пределы отдельных философско-эпистемологических учений, избавиться от культурно-исторического релятивизма. Оно также выполняет эффективную методологическую функцию для участников СПП, позволяет им осмысленно и ответственно действовать.

Вопрос о социальной ответственности ученого ставится обычно в связи с применением или использованием его научных до-

стижений в рамках социума. Истина, напротив, рассматривается как нечто ценностно-нейтральное, независимое от возможного использования знания. Экспертиза в социальной и гуманитарной области, которой предстоит оценить научные результаты с точки зрения их функции в обществе, может поэтому абстрагироваться от вопроса об их истинности. Экспертиза устанавливает, в какой степени продукт науки или иной деятельности соответствует социальным потребностям, не нарушает ли он социальных запретов, насколько общество в состоянии его использовать с экономической, экологической, юридической и прочих точек зрения. В ходе экспертизы речь идет не о соответствии знания реальности или об истине, но о проверке средств и условий деятельности с точки зрения социальных конвенций. Экспертиза — это открытая, демократическая дискуссия и оценка определенной деятельности и ее результатов, предполагающая их обстоятельное описание, анализ, историческую реконструкцию и социальный прогноз по поводу содержащихся в ней субъективных элементов и связанной с этим ответственности. Истина же в традиционном понимании представляет собой рассмотрение познавательной деятельности и ее результатов с некоторой бессубъектной позиции. Она противостоит социальной ответственности и экспертизе в вышеуказанном смысле. И напротив, разработка истинностной оценки знания с помощью экспертизы вводит в контекст теории истины социального субъекта, в силу чего проясняется многообразие смыслов и способов использования знания в социуме.

Аналогичное понимание истины как «свободного синтеза», призванного «раскрыть всеобъемлющий смысл бытия-в-истине», сформулировал К. Ясперс. Оно предполагает и соответствующий ему образ знания в форме СПП. В этом случае нормативный образ истины уступает место его дескриптивному пониманию, складывающемуся в контексте взаимного сравнения и диалога различных идей, теорий и форм знания, связанных с ними практик и социальных реальностей. Проблема истины возникает именно тогда, когда в ходе исследования нужно выбирать между множеством концепций, гипотез, фактов и свидетельств. Выбирая в СПП некоторую познавательную ситуацию и занимая определенную позицию рефлексии, эпистемолог описывает ее предпосылки и перспективу. Меняя позицию, он дает затем иное описание подобно тому, как один и тот же ландшафт видится с горы иначе, чем

из долины. В результате складывается многообразие видения, методов, предпосылок, возможных результатов, что в целом затем сравнивается с описаниями данной ситуации ее участниками, а также историками и социологами культуры. Так, рассматривая конкуренцию птолемеевской и коперниканской картины мира, эпистемолог не просто сравнивает их с точки зрения точности предсказаний и методологической простоты, исходя из количества вводимых эпициклов, эквантов, эксцентриков и т.п. Он последовательно принимает точки зрения Птолемея, Бруно, Коперника, Тихо Браге, Кеплера и др., критически оценивая своих противников, как если бы они собрались в одной аудитории или хотя бы все их тексты могли быть доступны каждому из них. Полученное при этом многообразие мнений сравнивается затем с современным убеждением о том, что Коперник победил Птолемея, что его картина мира истиннее, прогрессивнее. Ясно, что результатом такого сравнения может быть лишь демонстрация поверхностности данного убеждения. Не оно, а именно указанное многообразие позиций, исчерпывающее собой данную познавательную ситуацию, оказывается истиной. Истина в философско-теоретическом смысле является, с одной стороны, критическим сравнением разных концепций и тем самым служит всеобщей рационализации знания. С другой же стороны, истина в своем ценностном аспекте совпадает с правдой, интегрируя знание в культурный контекст.

Предлагаемый подход отнюдь не утрачивает связь истины с проблемой объективной реальности. Но истина связывается теперь не с эмпирической реальностью конкретного познающего субъекта, меняющейся от теории к теории, от эпохи к эпохе. В качестве объективной избирается иная, более объемлющая реальность, которую, правда, никогда нельзя непосредственно воспринять, но которая складывается из данных множества наук, текстов, форм деятельности и общественных отношений, являющихся объектами философской и научной рефлексии. Философское понятие истины не имеет денотата, объективного в конкретно-эмпирическом смысле, оно дескриптивно и интерпретативно и не исходит из физических экспериментов или астрономических наблюдений. Философия постигает интегральную детерминацию и многообразие культурных смыслов знания. Истина производна от контекста человеческого бытия, а не просто отчужденный образец для оценки познавательных результатов.

Теоретико-познавательная категория истины обладает регулятивной функцией, не предлагая операциональной основы для конкретной — нефилософской — деятельности. Такая категория является вместе с тем конкретным идеалом многообразной, рефлексивной и всегда отнесенной к более широкому контексту познавательной деятельности. Философское понятие истины указывает на то, каким может и должен быть ее субъект с точки зрения его отнесенности к конкретной ситуации, какое место в СПП он способен занимать, при каких условиях и какую социально-культурную роль может выполнять вырабатываемое им знание.

4. Отличаются ли друг от друга научное и философское понятия истины?

Различие интересов ученого и философа определяется и их точками зрения на проблему истины. Еще Гегель полагал, что эмпирические науки, изучающие природу, удовлетворяются представлением об истине как соответствии понятия (т.е. знания) объекту. Для философии, напротив, истина есть соответствие объекта понятию, под чем Гегель подразумевал соответствие эмпирического содержания знания нормам и категориям, разрабатываемым в рамках философии. Это типичный пример нормативного истолкования истины, критика которого предполагает, с одной стороны, согласие с Гегелем в признании специфики философского взгляда на истину, но и более глубокого проникновения в ее сущность — с другой.

Философское понимание истины не следует рассматривать как обобщение конкретных образов истины, принятых в науке, теологии, обыденном сознании — принципиальное различие объектов ставит такому обобщению непреодолимую границу. Это, скорее, результат анализа видов и форм знания, существующих относительно независимо от объекта. И в самом деле: ученый, исследующий некоторую область реальности, заинтересован в соответствии построенного им образа реальности ей самой. Для достижения и проверки этого он использует, однако, те единственные средства, которые находятся в его распоряжении — средства анализа объекта, т.е. он оперирует со знанием теми же самыми орудиями, с которыми он подходил до этого к прототипу знания — объекту.

Философ же анализирует не то, *что* исследуют эмпирические субъекты, но то, *как* они это делают, какие методы они используют, из каких предпосылок они исходят и каких предрассудков они придерживаются, в каких социокультурных условиях они мыслят и действуют. Философская, так называемая трансцендентальная рефлексия шире всякой научной рефлексии уже в силу того, что целью ее является не знание само по себе, но общие условия знания вообще. Философская рефлексия хотя и не позволяет формулировать универсальные познавательные нормы (критерии истины, реальности, прогресса и т.п.), которые применимы в любых контекстах в качестве строгих предписаний, но в состоянии служить более глубокому пониманию природы познания и условности его результатов. Соответственно философское понятие истины должно пониматься не как норма, но как интегральная картина познавательной ситуации, взятой «с высоты птичьего полета», в аспекте *topos noetos*.

Ведь именно без такого рода картины и беспомощен исследователь, хотя бы изредка вынужденный поднимать голову от лабораторного стола к более общим проблемам. Иначе не понять своего места в науке и смысла своей деятельности вообще по отношению к более широкому контексту, а это в свою очередь является условием понимания и конкретной познавательной ситуации — многообразие предпосылок и возможностей ее разрешения. Философ при этом не предлагает сам конкретных решений: ученому, политику, верующему, налогоплательщику, озабоченным некоторым вопросом, предлагаются средства для осознания многостороннего характера ситуации, присущей ей диалогичности и полифонии, необходимости согласования своих субъективных предпочтений во имя совместного решения, а также весь риск права на личное мнение и ответственность. При этом сложная когнитивная ситуация, пусть даже не приходя к своему итогу в некотором консенсусе, вместе с тем осознается как ситуация социального выбора, т.е. как ситуация, выход из которой в принципе возможен «мирными средствами», находящими баланс между разногласием и согласием.

Истина, как и другие категории философской эпистемологии, не утрачивает смысла в культурном универсуме наших дней. Но это не весы, не линейка и даже не электронный томограф. Истина не служит установлению фактов. Она призывает человека к кри-

тической рефлексии, творческому воображению, побуждает его к восхождению на верхние этажи сознания, в конечном счете к мудрости.

5. Особенности социально-эпистемологической интерпретации истины

Необходимо подчеркнуть, что подобно тому, как нет единой концепции социальной эпистемологии, не существует и одного на всех понимания истины в контексте исследования социальной природы познания. Д. Блур и Э. Голдман представляют собой полюса, на которых располагаются соответственно безразлично-негативное и позитивно акцентированное отношение к проблеме и понятию истины. Блур исходит из того, что он, как социолог знания, выполняет исключительно дескриптивную задачу, применительно к которой вопрос о нормативной оценке знания просто не возникает. Это вполне укладывается в тенденцию натурализации эпистемологии, сводящую ее к конкретным наукам о познания, в данном случае, к социологии знания. Наука в такой интерпретации вообще не нуждается в понятии истины, обходясь специальными методологическими критериями. Голдман, напротив, считает, что понятие истины неотъемлемо от его нормативной версии социальной эпистемологии, которая в противном случае утрачивает философский статус. Понятие истины также призвано выполнять важную методологическую функцию в науке, в свете чего философия обретает важное значение. Таким образом, расходясь в понимании собственных задач, Блур и Голдман согласны с тем, что истина является неременной принадлежностью философского дискурса, и данную точку зрения разделяет автор этих строк. Суть же нашего несогласия с Голдманом в том, что он отстаивает традиционную концепцию истины как соответствия знания реальности, не отвечая на те существенные критические замечания, с которыми она встречается. И в конечном счете все упирается в непонимание принципиального различия функции истины в науке и философии.

Мы уже пытались показать, что философ не в состоянии установить, насколько анализируемое им знание соответствует его объекту. Если это кто-то и может сделать, то это ученый, для которого поэтому корреспондентная концепция истины имеет опре-

деленный смысл. Именно ученый несет ответственность за свои открытия и их обоснование, за построение достоверного знания и его отличие от ошибок, заблуждений, предрассудков. Это же характеризует и всякого субъекта, который познает мир и ориентируется в нем на основании своего знания. Задачи же *философии* познания существенно иные. Философ не открывает — в отличие от ученого — ничего нового в природе или обществе, он лишь проясняет известное и создает конструкции из наличного материала. Отсюда и истина для него — не демаркация знания на совершенное и несовершенное, а целостная картина знания, продукт философской рефлексии, который оказывается объектом для рефлексии ученого и иного познающего субъекта. В этом смысле философ не создает нормативных предписаний, но синтетически описывает, собирает в одно целое то, что уже относится к сфере известного, но еще не осмыслено в качестве единства многообразного. Здесь философ в качестве социального эпистемолога близок социологу знания в понимании Блура, главной задачей которого является как раз описание, в котором, однако, не прописан идеал системного единства, следующий из тезиса Дюгема—Куайна и вообще существенный для современной теории познания. Отсюда социальный эпистемолог в нашем понимании призван вскрывать смысловую ограниченность всякого отдельного высказывания и искать смысловую систему, к которой оно относится, или, иными словами, его контекст. Поэтому истинное знание — это знание, понятое в присущем ему контексте, имеющее смысл относительно некоторых познавательных и социокультурных координат. Однако и последнее обоснование знания с помощью отсылки к контексту не является прерогативой социального эпистемолога. Однозначная фиксация контекста — специально-научная (историческая, культурологическая, социологическая, психологическая), но не собственно философская задача. Указывая на контекст, философ обращает внимание на исходную и неизбежную неполноту нашего знания, на безбрежность смысла и потому — на неизбежные трудности коммуникации, которая вместе с тем является единственным средством синтеза многообразного и тем самым — способом восполнения нашего познавательного несовершенства.

Итоги социально-эпистемологического понимания истины можно подвести так:

Истина — свойство не нормативного, не оценочного, а дескриптивного высказывания.

Истина — форма не изолированного высказывания, а его социокультурной контекстуализации.

Истина — не обоснование с помощью фиксированного контекста, а призыв к коммуникативному дискурсу, проблематизирующему наличный, как всегда неполный образ знания.

Истина — не способ демаркации знания и незнания, адекватного и неадекватного знания, а продукт синтетической рефлексии, форма построения *панорамы знания*.

Проблема истины в свете теории социальных эстафет

Проблема истины — это одна из основных проблем теории познания, одна из тех вечных философских проблем, которые обсуждаются на протяжении многих веков, но каждый раз в новом социокультурном контексте и как бы в новом одеянии. Можно сказать, что это один из символов бессмертия философии. Понимая это, я не буду пытаться дать окончательный ответ на знаменитый вопрос Пилата, но, тем не менее, постараюсь осветить проблему с несколько новой точки зрения, опираясь на концепцию социальных эстафет. Начинать, однако, надо с самых традиционных представлений.

1. Исходные предположения

Истина и проблема соответствия. Самая древняя и традиционная концепция истины — это так называемая корреспондентская концепция. Кратко ее можно сформулировать следующим образом: истинным является то знание, которое соответствует действительности. При этом авторы, стоящие на позициях реализма, под действительностью понимают обычно объективный мир, не зависящий от нашего сознания, мир, который существовал и до человека. В этом мире мы живем, с ним мы сталкиваемся в нашей практической деятельности, именно этот мир мы стремимся познать. А как же иначе? Корреспондентская теория истины выглядит вполне естественной и разумной. Она соответствует нашим бытовым представлениям и проникает в наше сознание с первых лет жизни. От нее очень трудно освободиться. А нужно ли?

Основная трудность, с которой мы сталкиваемся, стоя на позициях корреспондентской концепции, связана с представлением о соответствии. Каким образом можно установить, что наше знание соответствует действительности и что именно под этим следует понимать? Ведь для того чтобы установить такое соответствие или не-

соответствие, нам надо, вероятно, сопоставить наше знание и действительность. Но о действительности мы решительно ничего не знаем за пределами того знания, которое как раз и следует проверять. Образно выражаясь, мы не можем занять абсолютно внешнюю по отношению к мирозданию позицию Бога, который смотрит со стороны на всю ситуацию, точно физиолог, экспериментирующий с собакой. Бог сам сотворил мир и способен поэтому судить об адекватности или неадекватности наших знаний. Но мы не боги, и поэтому корреспондентская концепция истины, требуя соответствия наших знаний объективной реальности, не только не дает нам в руки никаких средств для установления такого соответствия, но даже не разъясняет смысл самого этого представления.

О каком соответствии между двумя объектами может идти речь, если один из них нам в принципе неизвестен? Представьте себе, что у вас в руках портрет незнакомого человека. Можете ли вы судить о степени сходства? Вероятно, нет. Однако в этом случае вам все же понятно, о чем идет речь, понятно, что это такое — соответствие портрета и оригинала. Вы много раз имели дело с портретами или фотографиями людей, которых вы непосредственно наблюдали, сами фотографировали или узнавали по фотографиям. И портрет, и оригинал в этом случае даны вам одновременно как «равноправные» объекты сопоставления. Но в ситуации, когда речь идет о соответствии наших знаний объективной реальности, эта реальность, если понимать под этим Мир сам по себе, дана нам только через само знание и никак иначе. Мир и знание в данном случае «неравноправны» в вышеуказанном смысле слова, они не даны нам одновременно независимо друг от друга, мы не способны их друг с другом сравнить.

А потом, по каким параметрам надо проводить это сравнение? Знание и физический мир — это сущности совершенно разного порядка. Согласно К. Попперу, например, знание принадлежит к особому «третьему миру». Можно соглашаться с Поппером, можно не соглашаться, но очевидно, что знание это не физический объект, оно не подвластно действию гравитационных, электромагнитных и прочих физических сил. Знание принадлежит миру социальных явлений, оно социально по своей природе. Как же сравнивать столь отличающиеся друг от друга явления? Этот вопрос может удивить. Мне скажут, что нас должно интересовать содержание знания, что именно его содержание должно соответст-

зовать реальности. Но что собой представляет это содержание, где и как оно существует? Вопросы такого рода обычно не задают. Понятие «содержание знания» представляется чем-то интуитивно ясным. Но так ли это?

Отталкиваясь от приведенной выше аналогии с фотографией, можно предложить и другой путь. Представьте себе человека, лишенного зрения, который никак не может непосредственно сопоставить фотографию и оригинал. Способен ли он в принципе понять, о каком соответствии идет речь? Вероятно, да, если он знает законы оптики и представляет себе процесс получения фотографии. Полагаю, что и в рамках эпистемологии можно действовать аналогичным образом, изучая механизмы формирования знания. Ниже я специально на этом остановлюсь, но, забежая вперед, скажу, что эти механизмы никак не напоминают процессы фотографирования некоего внешнего мира самого по себе.

Знание о деятельности. Остановимся пока на некоторых существующих в литературе точках зрения. Думаю, что указанную трудность с понятием «соответствия» понимают все сторонники корреспондентской теории истины, но обходят ее довольно странным образом. «Согласно классической тенденции, — писал Тадеуш Котарбиньский, — истинно — это то, что соответствует действительности»¹. Но что значит «соответствует»? Котарбиньский продолжает: «Речь идет не о том, что истинная мысль должна быть хорошей копией или верным изображением вещи, о которой мы думаем, по образцу художественной копии либо фотографии. Легко установить метафорический характер такого сравнения. Здесь становится необходимой какая-то другая интерпретация этого “соответствия с действительностью”. Остановимся на следующей интерпретации: “Ян всегда и только тогда думает истинно, когда Ян думает, что дела обстоят так-то и так-то и если при этом обстоят дела именно так-то и так-то”»². А откуда мы знаем или можем знать, что «обстоят дела именно так-то и так-то»? Котарбиньский приводит такой пример: «Коперник думал истинно. Ибо он думал, что Земля вращается вокруг Солнца; и Земля вращается вокруг Солнца»³. Невольно возникает вопрос: это говорит

¹ Котарбиньский Т. Избранные произведения. М., 1963. С. 292.

² Там же. С. 293.

³ Там же.

Котарбиньский или это Глас Высшего Суда? Скорей всего, фразу Котарбиньского можно интерпретировать следующим образом: Коперник думал истинно, ибо он думал, что Земля вращается вокруг Солнца; и мы сегодня на новом этапе развития науки думаем так же. Мы просто судим прошлое с позиции настоящего, полагая, что мы-то уже знаем, кто там, в далеком прошлом был прав, а кто ошибался. Иными словами, Коперник думал истинно, ибо его представления вписываются в современную систему знаний. Но это уже не корреспондентская, а когерентная концепция истины.

Проблема соответствия волновала и Карла Поппера, но его формулировки мало чем отличаются от того, что имело место у Котарбиньского. Он пишет: «утверждение, суждение, высказывание или мнение истинно, если и только если оно соответствует фактам»¹. Тут появляется понятие факта, но Поппер, вероятно, понимает под этим объективное положение дел и ничего больше. Так, по крайней мере, выглядит это на материале тех примеров, которые он приводит.

Примеры эти, однако, интересны и в несколько ином отношении, и их стоит специально рассмотреть. Вот один из них: «Высказывание “Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15” соответствует фактам, если и только если Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15»². В чем специфика этого примера? А в том, что речь идет о человеческом поведении или деятельности, т.е. о явлениях, которые мы сами создаем и воспроизводим. И здесь понятие соответствия приобретает существенно иной смысл. Я могу попросить вас войти в ломбард в 10.15, и вы, при желании удовлетворить мою просьбу, сделаете это, установив тем самым соответствие между своей акцией и ее описанием. Разумеется, следует при этом предположить, что дверь в ломбард не заперта, что его не оцепила милиция, что там не полыхает пожар и т.д., и т.п. Иными словами, надо предположить, что все происходит при некоторых «нормальных условиях». Об этом мы еще поговорим ниже. Но очевидно, что так или иначе мы постоянно действуем в соответствии с вербальными предписаниями, устанавливая тем самым это загадочное соответствие наших знаний и реальности. Правда, под реальностью здесь понимается деятельность. Пример Котарбиньского

¹ Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 380.

² Там же.

не вызывал бы сомнений, если бы звучал так: утверждение Коперника, что он вращает Землю вокруг Солнца, истинно, если и только если он вращает Землю вокруг Солнца. Мы, разумеется, вправе спросить, как именно он это делает, но если он даст развернутый ответ, мы тут же сами будем это делать, установив тем самым указанное соответствие. Понятие соответствия приобретает здесь чисто практическое звучание: описание деятельности ей соответствует, если мы можем воспроизвести эту деятельность, руководствуясь описанием. Это можно рассматривать и как некоторый критерий соответствия знания и реальности. Утверждение «Осуществляя с предметом К действия Δ , мы получаем L» истинно, если и только если, осуществляя с предметом К действия Δ , мы получаем L.

Итак, при описании деятельности у нас, по крайней мере на первый взгляд, не возникает никаких принципиальных трудностей с понятием соответствия. Здесь мы фактически и занимаем позицию Бога, ибо деятельность — это то, что мы сами планируем, проектируем и творим. (Творим, разумеется, в соавторстве с Природой, с объективным Миром, но об этом мы поговорим ниже.) К тому же и деятельность, и знание принадлежат здесь к явлениям одного порядка, к социальным явлениям и даны нам как равноправные объекты сопоставления. Поясним это более подробно. Допустим, какой-то автор утверждает, что для получения L вам нужно осуществить операции Δ с объектом К. Для понимания и реализации этого предписания вам надо иметь в поле своего зрения (или в своей памяти) образцы указанных действий и объектов, которые должны быть подобны тем, на которые опирался автор. Обычно в рамках одной культуры это условие более или менее выполняется. Содержание знания в этом случае и сводится к набору указанных образцов. Для установления соответствия реальной деятельности и указанного предписания необходимо сопоставить соответствующие образцы и их реализацию, т.е. явления одного порядка.

Но все ли наши знания можно свести к описанию деятельности? Это и есть та принципиальная проблема, анализу которой посвящена основная часть данной статьи.

Истина и проблема критериев. Вернемся еще раз к Карлу Попперу. Он пишет: «Самое существенное теперь — осознать и четко

провести следующее различие: знать, какой смысл имеет термин “истина” или при каких условиях некоторое высказывание называется истинным, — это одно, и другое дело — обладать средствами для разрешения — *критерием* разрешения — вопроса об истинности или ложности данного высказывания»¹. С этим нельзя не согласиться, более того, это очень важное и принципиальное различие, которое позволяет выделить главное в нашей проблеме.

Мы можем не иметь никаких критериев для проверки того факта, что Смит вошел в ломбард не позже 10.15. Допустим, что никто этого не видел, что Смит предусмотрительно не оставил никаких следов, что ломбард в это время был открыт и т.д. Установить истинность или ложность этого высказывания нельзя, но мы хорошо понимаем, при каких условиях оно истинно, ибо речь идет об определенном акте поведения, который мы либо сами постоянно реализуем, либо в принципе можем реализовать.

Но все сказанное относится к знаниям, которые представляют собой достаточно явное описание деятельности. Однако далеко не все знания таковы. Поппер, в частности, приводит следующие примеры: «Было бы ошибочным считать, что прежде чем мы получим критерий, позволяющий определить, болен ли человек туберкулезом, фраза “Х болен туберкулезом” бессмысленна; что прежде чем мы приобретем критерий доброкачественности или испорченности мяса, бессмысленно говорить о том, начал некоторый кусок мяса портиться или нет; что прежде чем мы будем иметь надежный детектор лжи, мы не представляем, что же подразумевается, когда речь идет о том, что Х преднамеренно лжет»².

Последний пример отличается от предыдущих, ибо речь явным образом идет об акте человеческого поведения, об акте, который каждый из нас способен воспроизвести. Именно поэтому высказывание о лжи имеет смысл даже и при отсутствии каких-либо критериев. Лжец знает, что он лжец, и свое знание он легко соотносит с реальностью, т.е. с некоторым актом своего поведения. Вы можете не знать, что он лжет, и даже не иметь никаких критериев, но если вас попросят что-то скрыть или солгать, у вас не будет никаких особых трудностей, кроме моральных, реализовать эту

¹ Поппер К. Указ. соч. С. 382.

² Там же. С. 383.

просьбу, установив соответствие между описанием ожидаемых действий и их реализацией. Иными словами, даже не имея никаких критериев, вы понимаете, при каких условиях утверждение «Х преднамеренно лжет» истинно.

Но перейдем к другим примерам. Можно ли согласиться с тем, что фраза «Х болен туберкулезом» вполне осмысленна в условиях, когда у нас нет никаких критериев для диагностики туберкулеза? О какой деятельности здесь идет речь? Представьте себе такой несколько нелепый разговор. Некто Х говорит, что он страдает болезнью Коха. «А что это такое?» — спрашиваете вы. «А не знаю», — отвечает больной. «Но это чем-то отличается от других заболеваний?» «Вероятно, но у меня нет никаких критериев для их дифференциации». «Так, может, вы не больны, а здоровы?» «Увы, но у меня нет критериев для противопоставления нормы и патологии». Можно ли сказать, что в устах этого мнимого больного фраза «Я страдаю болезнью Коха» вполне осмысленна? Думаю, что нет. Совершенно неясно, что это значит, быть больным туберкулезом или вообще больным, если нет никаких критериев.

Может возникнуть вопрос: а зачем рассматривать такой крайний случай? Дело в том, что если появляется хоть какой-то способ диагностики, то он, как правило, представляет собой определенный вид деятельности. Либо это образцы деятельности словоупотребления, либо описание каких-то микробиологических экспериментов, связанных с выявлением возбудителя, либо использование рентгеновских лучей, либо проверка реакции организма на туберкулин... Могут сказать, что у любой болезни есть и другие признаки, например высокая температура, головная боль, слабость, кашель... Но измерение температуры представляет собой некое подобие эксперимента, а слабость или головная боль — это субъективные признаки. Нельзя с достоверностью сказать, что у человека болит голова, можно утверждать только, что он жалуется на головную боль, т.е. осуществляет некоторое поведение. Иными словами, говоря о критериях, мы сводим все либо к описанию нашей собственной деятельности, либо к описанию поведения больного. И обратите внимание, утверждение «Х кашляет» понятно нам не потому, что это в отличие от туберкулеза есть нечто непосредственно наблюдаемое, а потому, что это поведенческий акт, который мы постоянно воспроизводим. Мы не имеем возможности установить, что Цезарь кашлял или не кашлял, перехо-

для Рубикон, но мы понимаем как утверждение этого, так и отрицание. Мы просто сами «умеем» кашлять.

Поппер, однако, пытается проанализировать именно крайний случай, что и представляет для нас особый интерес. Он пишет: «И хотя вполне вероятно, что в наше время существует целая группа тестов, которые почти равносильны методу решения, или, иначе говоря, *критерию* для распознавания туберкулеза, шестьдесят лет назад такой группы тестов в распоряжении врачей без сомнения не было, и поэтому они не имели и критерия для распознавания туберкулеза. Но и в те времена врачи хорошо знали, что, употребляя термин “туберкулез”, они имеют в виду легочную инфекцию, своим происхождением обязанную одному из видов микробов»¹. Рассмотрим более детально это очень интересное рассуждение.

Текст Поппера написан в 1961 г. А примерно за 80 лет до этого, точнее в 1882 г., одним из основателей микробиологии Робертом Кохом был открыт возбудитель туберкулеза — так называемая палочка Коха. В свете этого открытия попробуем рассмотреть пример с туберкулезом с той же точки зрения, что и пример со Смитом, прояснив и в этом случае проблему соответствия. Зная возбудителя туберкулеза, можно искусственно вызывать это заболевание у подопытных животных. Туберкулез тем самым переходит в разряд постоянно воспроизводимых явлений, становясь продуктом нашей деятельности. Подобный переход является закономерным актом в истории медицины при изучении тех или иных заболеваний и встречается иногда в зверских, антигуманных формах. Так, К.Р. Аствацатурова, комментируя работу Джироламо Фракасторо «О сифилисе», приводит следующий факт: «Лишь в середине XIX века французскому ученому Рикору (Ricord) удалось точно доказать, что сифилис и гонорея являются разными заболеваниями. Сделал он это, правда, недопустимым и варварским путем, заразив 600 здоровых людей сифилисом и 800 — гонореей»². Кстати, подобные эксперименты вовсе не обязательно предполагают знание возбудителя. Возбудитель сифилиса был открыт только в 1905 г. А возможность заражения животных путем прививки им туберкулезных продуктов была установлена задолго до Коха, уже в 1865 г.

¹ Поппер К. Указ. соч. С. 383.

² Фракасторо Дж. О сифилисе. М., 1956. С. 72.

Таким образом, утверждение «Х болен туберкулезом» независимо от наличия или отсутствия каких-либо критериев проверки означает, что Х заразили палочкой Коха, что имела место некоторая акция, аналогичная эксперименту микробиолога.

Как уже было показано, все знания можно разделить на два типа: знания, которые в явной форме описывают деятельность, и знания, которые с таким описанием непосредственно не связаны. Утверждение «Х болен туберкулезом», очевидно, следует отнести ко второму типу. Но Поппер фактически задает образец сведения одного типа знания к другому. И это тоже очень важно. По образцу Поппера можно попытаться проанализировать и другие знания, принадлежащие ко второму типу. Вернемся с этой целью к примеру Котарбиньского. Допустим, что у нас нет никаких критериев для доказательства того, что Земля вращается вокруг Солнца. Мы все равно понимаем это утверждение и понимаем, при каких условиях оно истинно, ибо умеем вращать одни тела вокруг других, например камень на веревке вокруг себя. Это, конечно, более сложный случай, чем пример со Смитом: мы понимаем утверждение о движении Земли не непосредственно как акт нашей деятельности, а по аналогии с нашей практикой перемещения тел.

Другой пример — утверждение, что скорость света составляет 300 тысяч километров в секунду. На первый взгляд оно не имеет никакого отношения к деятельности, если не говорить, разумеется, о методах измерения. Но мы понимаем это утверждение и имеем представление об условиях его истинности. Дело в том, что и числа, и эталоны, и процедуры счета и измерения — это творения наших рук. Каким бы методом мы ни измеряли, полученный в итоге результат «300 тысяч километров в секунду» мы понимаем примерно так: если я по некоторой прямой отложу 300 тысяч километров, то пока свет пройдет это расстояние, секундная стрелка моих часов успеет пройти только одно деление. Такой эксперимент практически невозможен, но теоретически для его реализации нет никаких препятствий.

Для разъяснения последнего примера я несколько ослаблю слишком безоговорочное, как это выглядит у Поппера, противопоставление проблемы соответствия и проблемы критериев. Дело в том, что довольно часто метод получения или обоснования знания совпадает с его содержанием. Иными словами, такое знание представляет собой описание деятельности по его получению. До-

пустим, например, что мы через смесь 2 объемов водорода и 1 объема кислорода пропустили электрическую искру и получили взрыв с образованием воды. Какое знание мы получили? Очевидно, что оно, если не осуществлять каких-либо интерпретаций, будет представлять собой описание проведенного эксперимента: «мы пропустили электрическую искру через смесь 2 объемов водорода и 1 объема кислорода и получили взрыв с образованием воды». Эксперимент здесь является критерием истинности знания, знание представляет собой описание эксперимента. Такое знание я буду называть авторефлексивным, так как оно есть результат осознания способа своего собственного получения. В простейших случаях результат измерения — это авторефлексивное знание. Если, например, я измеряю расстояние между двумя точками с помощью сантиметровой ленты, то описание этого акта и образует содержание полученного результата. Но если существует другой способ измерения того же расстояния, например метод триангуляции, то появляется возможность противопоставления метода и результата или содержания знания и критерия его истинности. Содержание в этом случае — это описание наиболее простого способа сопоставления измеряемой величины с эталоном. Скорость света может быть измерена разными способами, но полученное содержание должно быть инвариантным относительно этих способов и представлять собой их интерпретацию. Аналогичным образом можно рассматривать и пример с туберкулезом. Существуют разные методы диагностики. Но что мы при этом проверяем? Мы проверяем, заражен ли человек палочками Коха.

Итак, заслуга К. Поппера в том, что он, во-первых, различил проблему соответствия и проблему критериев. Это, как уже отмечалось, очень важное и принципиальное различие. Во-вторых, основные примеры, которые он приводит, относятся к описанию человеческого поведения или деятельности, на которых проблема соответствия выглядит достаточно прозрачной. В-третьих, анализируя пример с туберкулезом, он показывает, что и его можно свести к описанию деятельности. Представляется, что два последних пункта возникают у него чисто интуитивно, ибо он нигде их не формулирует в виде каких-то принципов и нигде не обосновывает. Но они наталкивают на предположение, что и все виды знания можно свести к описанию деятельности. Это моя гипотеза № 1.

Очевидно, что в своей крайней форме она может вызвать ряд возражений. Вероятно, все согласятся, что познание имеет деятельностный характер, что мы познаем Мир через деятельность, но речь будет идти все же о Мире, а не о самой деятельности. Я, однако, буду настаивать на крайней и категоричной формулировке: человеческая деятельность есть единственный объект нашего познания. Мы познаем не Мир в деятельности или через деятельность, а именно саму деятельность с Миром. Различие приведенных формулировок очень существенно, постараюсь это обосновать.

2. Деятельность как объект познания

Социальная и объектная обусловленность деятельности. Прежде всего необходимо сказать несколько слов о самой деятельности. Какой смысл я вкладываю в это понятие? И можно ли рассматривать нашу деятельность как нечто объективное? Элементарный акт деятельности представляет собой набор человеческих действий, направленных на изменение определенных элементов окружающей среды с целью получения заранее заданного продукта. Деятельность, следовательно, всегда предметно ориентирована, т.е. представляет собой действия с определенными предметами и всегда имеет целенаправленный характер. На этом можно было бы и закончить характеристику деятельности, если бы не одно очень важное обстоятельство. Отдельно взятые элементарные акты в изложенном выше понимании не имеют и не могут иметь самостоятельного существования. Они социально детерминированы и существуют только в составе некоторого социального целого. Рассмотрим это более подробно.

Отдельные акты деятельности, которые мы повсеместно наблюдаем вокруг себя и которые сами постоянно реализуем, возникают не случайно и вовсе не являются проявлением нашей биологической природы. Они есть реализация определенных социальных программ, освоение которых и делает нас людьми. Простейшая форма или способ существования этих программ — это социальные эстафеты, т.е. воспроизведение деятельности или поведения по непосредственным образцам. В рамках социальных эстафет мы получаем навыки речи, осваиваем элементарные способы деятельности, приобретаем способность создавать и пони-

мать письменные тексты, развиваем логику мышления... По сути дела, социальные эстафеты лежат в основе воспроизведения всей, как материальной, так и духовной культуры человечества.

Отдельно взятая социальная эстафета отдаленно напоминает волну. Вот бежит одиночная волна по поверхности водоема, захватывая в сферу своего действия все новые и новые частицы воды. Это одна и та же волна, но она постоянно обновляет себя по материалу. Так и деятельность, например деятельность плотника или столяра, ученого или художника: здесь все меняется, меняются люди, меняется материал, с которым они работают, но это в определенной степени одна и та же деятельность, реализация одной и той же социальной программы. Я буду говорить, что это один и тот же социальный куматоид. Каждый отдельно взятый акт деятельности является, с одной стороны, воспроизведением некоторого образца или нескольких образцов, а с другой — в условиях его публичной реализации сам выступает как образец для последующих актов. Мы являемся активными участниками этого процесса в рамках каждого отдельного акта, но процесс в целом, деятельность как социальный куматоид представляет собой некоторое надличностное явление и не зависит от каждого из участников. Наоборот, каждого из нас способна подхватить и подхватывает эта социальная волна, точнее не одна, а множество таких волн в разных их комбинациях.

Следует, однако, подчеркнуть, что социальные эстафеты не обладают функцией принуждения. Принуждать к чему-либо нас могут только другие люди, но не образцы поведения. Конечно, полицейский, который штрафует водителя за нарушение правил, осуществляя тем самым акцию принуждения, сам действует в соответствии с некоторым набором образцов, но он выбирает их добровольно, если, разумеется, никто не заставлял его выбрать карьеру полицейского. Каждый человек живет в мире огромного количества образцов деятельности или поведения, у него есть возможность выбора, возможность комбинирования или монтажа, и в этом смысле он свободен и ничто не мешает ему быть творцом. Он не свободен, однако, в силу того, что набор образцов все же ограничен, а границы этого арсенала невозможно преодолеть. Мы связаны рамками человеческой культуры.

В основном я согласен с В.А. Лекторским, который пишет: «Деятельность — это, конечно, искусственный процесс. Но дея-

тельность, которая превратилась в традицию и которая стихийно воспроизводится, может рассматриваться как процесс квазиестественный, в отличие от подлинно естественных (природных) процессов, с одной стороны, и той деятельности, которая сознательно проектируется, — с другой. Конечно, невозможно предвидеть все последствия сознательно проектируемой деятельности, ибо она всегда включается в сложную сеть естественных и квазиестественных процессов. Мысль о возможности полного контроля за результатами деятельности — не более чем иллюзия»¹. Мне только хочется несколько усилить это утверждение. Дело в том, что любая деятельность, как мне представляется, реализуется в конечном итоге по образцам и в этом смысле достаточно традиционна. Это относится и к построению проектов деятельности, так как любое проектирование связано с наличием конструктора, который нормирует соединение каких-то элементов и операций для получения заранее заданного продукта. Конечно, в рамках одного и того же конструктора можно создавать разные проекты, а в историческом развитии меняются сами конструкторы, но, тем не менее, деятельность проектирования в ту или иную эпоху достаточно традиционна. Это как в шахматах, где можно сыграть практически бесконечное количество разных партий, но нельзя нарушать правила ходов. А плюс к этому существует конечное количество дебютов и вариантов их разыгрывания, в памяти каждого профессионального шахматиста хранится огромное количество уже сыгранных партий, которые выступают для него в функции образцов, и т.д.

Итак, любой отдельный акт деятельности социально обусловлен. Но он обусловлен и своими предметными компонентами, т.е. объектами и средствами деятельности. Это другая и немаловажная сторона деятельности, которую нельзя оставить без внимания. Реку, например, можно преодолеть вплавь, можно переплыть, цепляясь за бревно, можно на деревянной или резиновой лодке, весельной или моторной, можно перелететь на воздушном шаре или на дельтаплане... Каждый из этих вариантов социально обусловлен, обусловлен уровнем развития социума. Но в то же время указанные акты детерминированы и объектами, с которыми мы действуем. Мы постоянно сталкиваемся с «волей» природных объек-

¹ Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 83.

тов, которые нам что-то либо разрешают, либо запрещают. Чаще всего, однако, этот наш «соавтор» немногословен и говорит в ответ на наши попытки что-то сделать только либо «да», либо «нет». Очевидно, что такого рода ответы совершенно бессодержательны, если не зафиксировать «вопрос». А «вопрос» — это наши пробные действия. Одно дело, если мы делаем попытку переплыть реку на дырявой лодке и получаем ответ «нет», другое — если мы получили тот же ответ при попытке перейти ее вброд. Очевидно, что знания наши в этих случаях будут иметь разное содержание, представляя собой неразрывное единство «вопроса» и «ответа». Мой тезис можно поэтому пересказать следующим образом: мы познаем не объект нашей деятельности, а именно деятельность как некоторое целое, как «текст», написанный в соавторстве. Природный объект «молчит», пока мы с ним не действуем. Но реакции этого объекта на нашу деятельность бессодержательны, если мы не описали и способ нашего действия. И речь при этом идет не только о физическом воздействии на объект, но и о конструировании математических моделей, в ответ на предсказания которых объект опять-таки отвечает нам либо «да», либо «нет». Но что толку в этом ответе, если мы не представили и саму созданную нами модель? Можно сказать, что объект сам по себе, вне деятельности есть нечто неопределенное, так как только деятельность «вкладывает» в него содержание. И это содержание становится все более богатым и разнообразным в связи с развитием человеческой деятельности.

Итак, деятельность социально и объектно обусловлена. Я говорю «объектно», имея в виду те предметы, с которыми мы оперируем. Но деятельность в обоих случаях представляет собой некоторое объективное явление, т.е. порождение объективных факторов. Естественные науки изучают деятельность со стороны ее объектной обусловленности, науки общественные — со стороны обусловленности социальной.

Что такое знание? Настало время уточнить и наше представление о знании. Какова природа этого явления и как она согласуется с высказанным выше предположением?

Вернемся еще раз к Карлу Попперу. У него есть одно очень интересное замечание, которое понадобится нам в дальнейшем. Он пишет: «Теория, согласно которой для определения смысла некоторого слова следует установить критерий правильности исполь-

зования или применения его, ошибочна: практически мы никогда не имеем такого критерия»¹. Думаю, Поппер прав. Слова естественного языка мы используем, не имея их точного определения, мы просто реализуем те непосредственные образцы словоупотребления, которые окружают нас и постоянно воспроизводятся в нашем «поле зрения». Мы просто являемся участниками социальных эстафет словоупотребления. Но непосредственные образцы — и это их принципиальная характеристика — не задают четкого множества возможных реализаций. Действуя по образцу, мы должны осуществлять нечто похожее, похожее на образец, но сходство, как иногда говорят, это пустой предикат, ибо в определенном смысле все на все похоже. Это означает, что содержание образцов существенно определяется ситуацией, контекстом, наличием других образцов. Поэтому и слова естественного языка сами по себе объективно не имеют строго определенного смысла. И если мы все же постоянно используем слова и худо-бедно понимаем друг друга, то это обусловлено наличием других слов и всего языка в целом, а также конкретными ситуациями коммуникации. Мы просто воспроизводим образцы словоупотребления в том или ином фиксированном и достаточно богатом контексте. Но слова — это не знания, и еще надо выяснить, почему Поппер приводит это свое рассуждение в контексте анализа проблемы истины.

Известный химик и философ М. Полани убедительно показал в конце 1950-х гг., что предпосылки, на которые ученый опирается в своей работе, невозможно полностью вербализовать, т.е. выразить в языке. «То большое количество учебного времени, — писал он, — которое студенты-химики, биологи и медики посвящают практическим занятиям, свидетельствует о важной роли, которую в этих дисциплинах играет передача практических знаний и умений от учителя к ученику. Из сказанного можно сделать вывод, что в самом сердце науки существуют области практического знания, которые через формулировки передать невозможно»².

По сути речь идет о непосредственных образцах деятельности, которые мы постоянно воспроизводим. Полани не совсем удачно назвал это неявным знанием, что в какой-то степени затушевывает существенную историческую грань между двумя разными фор-

¹ Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 384.

² Полани М. Личностное знание. М., 1985. С. 89.

мами социальной памяти, социальными эстафетами и знанием. Между тем их разделяет такое грандиозное событие, как формирование языка и речи. А без этого, без речевой коммуникации невозможно и знание. Образцы сами по себе, образцы производственной деятельности или образцы словоупотребления — это не знания, они, в частности, не являются ни истинными, ни ложными. Я предполагаю, что знание возникает за счет описания этих образцов, за счет их вербализации. Мы имеем здесь грандиозный скачок в развитии социума, ибо образцы деятельности, образцы производственных операций всегда локализованы в пространстве и времени, а знание, особенно зафиксированное средствами письменности, — это прямой путь к построению централизованной социальной памяти. Непосредственные образцы при этом не теряют своего значения хотя бы по двум причинам. Во-первых, нам необходим язык, а он воспроизводится и живет на уровне социальных эстафет. Во-вторых, описание любой деятельности сводится к указанию каких-то более элементарных действий, образцы которых должны быть в арсенале каждого участника коммуникации.

Фактически я сформулировал еще одну гипотезу, гипотезу № 2: знание в своей исходной форме — это вербализация образцов. Поскольку под образцами понимаются образцы деятельности, эта гипотеза эквивалентна предыдущей. Но если раньше, вдохновленные Поппером, мы пытались свести все виды знания к описанию деятельности, то теперь можно пойти и другим путем, путем выведения этих видов из акта вербализации образцов. С этой целью рассмотрим более внимательно, что собой представляет такая вербализация.

Очевидно, что вербализация образцов — это целенаправленная акция, связанная с задачей передачи опыта от одного человека, имеющего в своем поле зрения соответствующие образцы, к другому, который этих образцов не имеет¹. Конечно, такая передача возможна и путем непосредственной демонстрации деятельности, более того, демонстрация образцов часто совершенно необходима. Но, во-первых, такой способ достаточно громоздок и поэтому ограничен в своих возможностях. А во-вторых, даже не-

¹ Разумеется, как уже было отмечено выше, участники коммуникации должны иметь какой-то общий набор образцов, без чего речевая коммуникация вообще невозможна.

посредственную демонстрацию приходится для большей эффективности сопровождать словесным описанием, выделяя и подчеркивая то, что именно в данном образце является существенным. Строго говоря, отдельно взятый образец вне определенного контекста вообще не может функционировать как образец деятельности, его еще надо поляризовать, выделив объект, продукт, средства. Если нет соответствующего контекста, то это можно сделать только на уровне речи.

Необходимо сделать еще одно уточнение, которое понадобится в дальнейшем. Вербализация образцов — это только один, вероятно, самый простой вид описания деятельности. Мы при этом описываем один конкретный акт. Например, можно просто привести пример решения конкретной задачи, надеясь на то, что слушатель или читатель сумеют это использовать как некоторую программу или правило для решения других задач. Но никакое правило при этом не формулируется. На следующем этапе мы начинаем формулировать общие правила действия для получения определенных результатов. Можно, например, просто показать, как вычислить площадь квадрата со стороной 5 см, а можно сказать, что эта площадь равна произведению двух сторон. Важно, что описание одного конкретного акта, как и непосредственный образец, тоже не задает четкого множества возможных реализаций.

Как уже отмечалось, описание деятельности тесно связано с актом коммуникации и подчиняется ее законам. Это очень важное обстоятельство, определяющее строение знания, его вопрос-ответную структуру, подмеченную еще Р.Дж. Коллингвудом¹. Вербализуя образцы или формулируя правила, мы всегда в явной или латентной форме отвечаем на чей-то запрос. Это определяет референцию знания, т.е. указание на ту задачу, предмет или явление, с которыми связана описываемая деятельность. Само описание деятельности я буду называть репрезентацией. Например, в знании (очевидно, что речь идет о некотором правиле) «поверхность шара равна учетверенной площади большого круга» выражение «поверхность шара» — это референция, а указание способа вычисления — репрезентация. Очевидно, что все это легко записать и в вопрос-ответной форме, в форме некоторого диалога:

¹ Коллингвуд Р.Дж. *Идея истории. Автобиография*. М., 1980. С. 339–340.

как вычислить поверхность шара? — Надо взять учетверенную площадь большого круга.

Очевидно, для того чтобы практически использовать подобно-го рода знания, надо осуществить акт диагностики или распознавания и установить, что перед нами действительно шар. Допустим, мы выяснили, что Земля — шар. Это знание похоже на пример Поппера с туберкулезом, но в свете сказанного у нас появились новые возможности анализа. Да, конечно, мы знаем условия истинности знания «Земля — шар», ибо шар является продуктом нашей практической или теоретической деятельности. Мы, например, знаем, что шаровую поверхность можно получить путем вращения окружности вокруг диаметра. Но возможен и другой путь рассуждений. «Земля — шар» представляет собой неполное знание, это только его фрагмент, только посредник при использовании описания деятельности. Утверждая, что Земля — шар, мы тем самым узнаем, как вычислить ее площадь или объем, как найти кратчайшее расстояние между двумя точками, узнаем о возможности кругосветных путешествий и многое другое. В такой же степени знание «Х болен туберкулезом» означает, что мы знаем и какие-то методы лечения. Их можно найти в любом медицинском справочнике. Этот справочник сам по себе представляет собой полную систему знания, если там указаны какие-то способы диагностики туберкулеза, но для использования этих знаний нам необходимо поставить диагноз, т.е. получить знание-посредник. Возможны, однако, и такие ситуации, когда распознавание тех или иных явлений задано только на уровне образцов словоупотребления. Это как раз тот случай, о котором пишет Поппер, говоря об употреблении слов при отсутствии каких-либо критериев. Но результат такого распознавания сам по себе не будет знанием, он будет только очередным образцом словоупотребления. Другое дело, если он является посредником в указанном выше смысле слова. Вы можете, например, не иметь критериев для определения того или иного вида растений, но вам это растение показали, дав его остенсивное определение, вы его узнаете и выделяете среди других растений, а в соответствующем справочнике можете найти сведения о его лечебных свойствах.

Выше мы определили знание в простейшей его форме как вербализацию образцов. Следует, однако, особо подчеркнуть, что восприятие деятельности как образца связано с еще одним преоб-

разованием — переходом от описаний к предписаниям. Утверждение Поппера «Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15» можно рассматривать и как знание-посредник, и как вербализацию образца. Допустим, например, что зафиксированный в этом утверждении факт означает для нас, что Смит не мог находиться в это время на месте преступления и что его следует оправдать. В этом случае перед нами знание-посредник. А если мы рассматриваем утверждение Поппера как вербализацию образца, то оно воспринимается нами примерно так: «В ломбард можно войти после 10.15». Представьте себе, что вас спрашивают, когда начинает работать ломбард, а вы отвечаете, что не знаете точно, но Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15. Вы при этом описываете некоторый образец, которому можно следовать. Обратите внимание: из того факта, что Смит вошел в ломбард именно в указанное время, вовсе не следует, что вы тоже сумеете это сделать. Ломбард мог открыться раньше времени, Смита могли специально ждать и т.п. Переход от описания деятельности к предписанию — это вовсе не логический вывод, но тем не менее это закон познания. А можно ли сказать, что у описаний и соответствующих им предписаний одни и те же условия истинности? На этом мы еще остановимся в конце статьи.

Но вернемся к знаниям-посредникам. Нам важно следующее: для того чтобы выявить подлинное содержание знания, его неразрывную связь с описанием деятельности, мы должны выделять для анализа полные системы знания, а не знания-посредники, которые, кстати, встречаются на каждом шагу. Эти посредники чаще всего, как показывает пример с шаром, очень полифункциональны. Поставив медицинский диагноз или установив, с каким животным, растением или минералом мы имеем дело, мы тотчас же получаем огромное количество теоретических и практических знаний о соответствующих объектах или явлениях, включая описания их создания или использования.

Результаты измерения, не отрицая всего того, что уже было сказано, тоже можно рассматривать как посредники. Каждый результат измерения в контексте других измерений постоянно включается в огромное количество реальных и возможных сопоставлений и расчетов при решении самых различных задач. Допустим, вы с помощью сантиметровой ленты измерили длину и ширину вашего письменного стола, получив определенное авторефлексивное знание. Можно ли предвидеть все варианты его

практического использования? Все зависит от конкретных ситуаций, которые трудно предусмотреть. Вы способны, например, при наличии соответствующих данных рассчитать, можно ли на вашем столе поместить одновременно компьютер и принтер, можно ли стол поставить у окна так, чтобы он не мешал дверце шкафа, можно ли его пронести в данную дверь и т.д.

Итак, введя представление о полной системе знания и об отдельных фрагментах этой системы, я сделал еще один шаг в обосновании тезиса, согласно которому наши знания представляют собой описания деятельности. Я, однако, далек от мысли, что преодолел все возможные возражения. Самые опасные из них – это бесконечные конкретные примеры, которые каждый раз приходится специально анализировать, не имея для этого каких-то общих методов. А как быть, например, со знанием «мел бел»? Вопрос может поставить в тупик, но следует ли из-за этого отказываться от моей гипотезы? Возникает контрвопрос: а знание ли это? Осваивая систему цветообозначений, мы просто научаемся использовать некоторый набор слов в соответствии с заданными образцами их употребления. Можно, конечно, в некоторых ситуациях рассматривать указание цвета как знание-посредник, если, например, это сигнальная ракета или диагностический признак. Возможен и другой случай. В науке мы постоянно сталкиваемся с эталонными объектами и с процедурами сопоставления с эталоном. Это могут быть эталоны веса или длины, т.е. измерительные эталоны, но к ним можно отнести и образцы минералов и горных пород, коллекции насекомых, гербарии и т.д. Сопоставление с эталоном может представлять собой достаточно сложную процедуру. Например, при определении цвета почвы в почвоведении требуется обеспечить некоторые стандартные условия сравнения, включая одинаковую освещенность, влажность и т.п. Знание о цвете в этих условиях можно рассматривать как авторефлексивное знание. Иными словами, анализ некоторых языковых выражений невозможен без учета той конкретной ситуации, в которой эти выражения возникают или функционируют.

Знания и рефлексия. Но перейдем от отдельных примеров к более общей и принципиальной постановке вопроса. А чем вообще обусловлена наша вера в то, что мы познаем именно предметы и

явления внешнего мира, познаем этот мир, а не нашу деятельность?

Думаю, что эта иллюзия обусловлена референцией наших знаний. Дело в том, что в качестве референта выступает чаще всего не деятельность, а ее предметные компоненты, ее «участники» в обобщенном смысле этого слова. Рассмотрим несколько конкретных текстов, взятых из научной литературы. Вот, например, как Эпинус описывает свои опыты с турмалином: «Я разогрел турмалин на куске изрядно горячего металла в темной комнате, где я находился некоторое время. Я прикоснулся к поверхности концом пальца и, прикоснувшись, увидел бледный свет, который, казалось, исходил из пальца и расстилался по поверхности»¹. Что здесь выступает в качестве референта знания? Вероятно, сам автор, так как речь идет именно о его действиях. Можно сказать, что описывается факт его научной биографии. Употребление личных местоимений здесь не обязательно, местоимение «я» можно заменить именем «Эпинус», что и сделает историк науки. Важно только то, что в качестве референта выступает тот, кто осуществляет описываемую деятельность. Знания такого типа я буду называть персонифицированными знаниями. Они повсеместно встречаются не только в историко-научных исследованиях, но и в самой науке, как в статьях, так и в монографиях. Замена «я» на «мы» ничего не меняет в сути дела.

Персонифицированные знания не однородны, так как состоят из двух знаний с разными условиями истинности. Повторив эксперимент Эпинуса, мы можем установить, что описание соответствует реальной деятельности, но это не будет означать, что проводил этот эксперимент именно Эпинус, а не кто-нибудь другой. Для историка науки важно одно, для ученого, изучающего электрические явления, — другое. Поэтому в развитии познания наблюдается процесс деперсонификации. Персонификация не исчезает, но становится все более и более завуалированной. Вот еще один текст, взятый из современного учебника химии: «В трубке из тугоплавкого стекла нагревают на пламени в токе хлора небольшой кусок металлического натрия. Спустя некоторое время натрий соединяется с хлором, образуя хлорид натрия NaCl , при этом появляется ослепительный желтый свет»². Здесь персонификация

¹ Эпинус Ф. У. Т. Теория электричества и магнетизма. Л., 1951. С. 425–426.

² Неницеску К. Общая химия. М., 1968. С. 345.

осталась на уровне слова «нагревают», которое указывает на наличие каких-то достаточно неопределенных действующих лиц. На первый план выступает, конечно, описание деятельности. Но тем не менее персонификация здесь налично, и можно задать вопрос: а такой эксперимент действительно кто-то осуществлял или нет? Все знания первого типа, о которых мы говорили в первой части статьи, т.е. знания с явным описанием деятельности, являются явно или скрыто персонифицированными, поскольку там всегда присутствует человек в качестве действующего лица.

Но допустим, что мы воспринимаем приведенный текст как описание деятельности независимо от того, кто и когда ее осуществлял. А что будет выступать в качестве референции? Легко показать, что здесь возможны разные варианты при сохранении одной и той же репрезентации. Перечислим их, хотя это легко мог бы сделать любой читатель. 1. «Натрий можно использовать для получения хлорида натрия NaCl . Для этого небольшой кусок металлического натрия помещают в трубку из тугоплавкого стекла и нагревают на пламени в токе хлора. При реакции появляется ослепительный желтый свет». 2. «Хлор можно использовать для получения хлорида натрия NaCl . Для этого небольшой кусок металлического натрия помещают в трубку из тугоплавкого стекла и нагревают на пламени в токе хлора. При реакции появляется ослепительный желтый свет». 3. «Хлорид натрия NaCl можно получить следующим образом: небольшой кусок металлического натрия помещают в трубку из тугоплавкого стекла и нагревают на пламени в токе хлора. При реакции появляется ослепительный желтый свет». Чем приведенные описания отличаются друг от друга? Тем, очевидно, что в первом случае это знание о свойствах натрия, во втором — о свойствах хлора, а в третьем — о способе получения хлорида натрия. Иначе говоря, перед нами знания о разных объектах, они имеют разную референцию, но фактически описывают одну и ту же деятельность.

Мы сталкиваемся здесь с достаточно тривиальными, хотя и важными преобразованиями знания, которые меняют референцию при сохранении содержания. Они постоянно встречаются в науке. Чем обусловлены эти преобразования? Вероятно, осознанием той цели или задачи, которую мы ставим при формулировке знания, иными словами, в основе лежит целеполагающая рефлексия. Будем поэтому называть эти преобразования рефлексивны-

ми. Мы уже говорили, что знание имеет вопрос-ответную структуру и формируется в актах коммуникации, представляя собой ответ на определенный вопрос. Уже в том факте, что вопросы могут быть разными, заложена возможность рефлексивных преобразований.

Приведем реальный пример такого преобразования в науке. Вот небольшой отрывок из «Основ химии» Д.И. Менделеева: «Металлический натрий сплавляется с большинством металлов, образуя тот тип неопределенных соединений, который называется *сплавами*. Так, если бросить натрий (имеющий чистую поверхность) на ртуть, особенно нагретую, то происходит вспышка и столь значительное отделение тепла, что часть ртути превращается в пар. Соединения или растворы натрия в ртути, или *амальгамы* (сортучки) натрия, даже при 2 ч. натрия на 100 ч. ртути, представляют уже тела твердые»¹. Тут описан эксперимент, явно связанный с изучением свойств натрия. Но нечто подобное повторяется у Менделеева и в разделе о ртути. «Ртуть, как жидкий металл, способна растворять другие металлы и образовывать твердые и жидкие металлические растворы или сплавы. Они носят общее название *сортучек* или *амальгам*»². Очевидно, что в данном случае один и тот же эксперимент и его описание могут быть осознаны либо как характеристика натрия, либо как характеристика ртути. Это две разные рефлексивные установки.

Итак, чаще всего в качестве референта знания выступает не деятельность сама по себе, а ее предметные компоненты, ее «участники». Знание выступает либо как персонифицированное знание, либо как знание о каких-либо предметах и явлениях. При этом имеет место постоянная смена референции при описании одного и того же акта деятельности. Это обусловлено сменой конкретных ситуаций, в которых знания используются, в частности наличием тех или иных знаний-посредников. Если объект, с которым мы имеем дело, диагностируется как натрий, то нам нужны знания о свойствах натрия, если он диагностируется как ртуть — то о свойствах ртути. Один и тот же эксперимент может осознаваться различным образом с точки зрения ответа на разные запросы. Важно при этом, что при всех преобразованиях описание деятельности сохраняется в

¹ Менделеев Д.И. Основы химии. Т. 2. М.; Л., 1947. С. 18.

² Там же. С. 109.

одном и том же виде, оно инвариантно относительно преобразований. Это и дает нам право утверждать, что во всех приведенных случаях объектом познания является именно деятельность независимо от ситуативного рефлексивного осознания.

Иными словами, референция знания далеко не всегда точно указывает на то, что фактически фиксируется в знании. Содержание знания представляет собой описание деятельности, но это описание приобретает различную форму в зависимости от осознания наших задач в данной ситуации. И если вернуться к описанию химического эксперимента с получением NaCl, то в свете сказанного ясно, что мы описываем не отдельные компоненты деятельности, а деятельность как целое независимо от смены референции. Однако именно референция порождает мнение, что мы познаем не деятельность, а объекты внешнего мира самого по себе.

Явление онтологизации. Попробуем обобщить сказанное на еще один более сложный случай. Нетрудно найти примеры таких знаний, где речь идет об описании действий самих объектов безотносительно якобы к деятельности человека. Мы говорим, что Земля вращается вокруг Солнца, что Солнце притягивает Землю с определенной силой, что натрий соединяется с хлором... Обратите внимание, именно Земля, Солнце, натрий выступают здесь в качестве действующих лиц. Это напоминает персонифицированные знания, но действует не человек, который вращает, притягивает, соединяет, а сами объекты.

В первой части статьи мы уже сталкивались с такими знаниями. На отдельных примерах там было показано, что мы понимаем условия их истинности или ложности, так как в определенном смысле они тоже представляют собой описание деятельности, хотя и в неявной, латентной форме. Мы понимаем условия истинности утверждения «Земля вращается вокруг Солнца», ибо умеем вращать другие тела, понимаем это применительно к попперовскому примеру «Х болен туберкулезом», поскольку умеем заражать туберкулезом подопытных животных. Но, во-первых, речь шла пока только об отдельных примерах, а во-вторых, мы не противопоставляли эти знания знаниям персонифицированным, в которых действующий человек выступает в качестве референта. А это противопоставление очень важно, так как позволяет подойти к проблеме с более общей и принципиальной точки зрения.

Нельзя ли рассматривать переход от персонифицированных знаний к знаниям, описывающим действия самих объектов, как некоторое рефлексивное преобразование? Формулируя правила шахматной игры, можно сказать, что слонем *ходят* только по диагонали, а можно и так: «слон *ходит* только по диагонали». В первом случае речь идет о действиях шахматистов, во втором — о действиях самих шахматных фигур. Но разве не бросается в глаза, что эти знания тождественны по своему содержанию, хотя и произошла передача функций действующего лица от человека к объекту? Ничего не изменится, если в учебнике шахматной игры мы одни знания заменим другими. Аналогичным образом можно сказать, что словом «король» мы *обозначаем* шахматные фигуры, стоящие в начале игры на полях e1 и e8, а можно сказать, что слово «король» *обозначает* эти фигуры.

Могут возразить, что слон сам по себе никуда не ходит, а слово ничего не обозначает, что все во власти человека. Но это не так. За спиной шахматных фигур стоят общепринятые правила игры, за спиной слов — социальные эстафеты словоупотребления, т.е. в обоих случаях некоторые социальные силы. Мы уже говорили, что деятельность осуществляется в соавторстве с объектом, что объект отвечает на любое наше целенаправленное воздействие либо «да», либо «нет». Мы поэтому имеем полное право передать ему функции действующего лица. Другое дело, что ответы «да» и «нет» бессодержательны без описания деятельности. Именно поэтому при передаче функций действующего лица от человека объекту содержание знания сохраняется, оно представляет собой описание деятельности, успешной или нет. Иными словами, такое описание является инвариантом относительно данного преобразования.

Передачу функций действующего лица от человека к объекту я буду называть онтологизацией. В науке мы постоянно встречаемся как с персонифицированными, так и с онтологизированными знаниями. При этом они часто появляются рядом друг с другом и вполне взаимозаменяемы. Вот отрывок из учебника химии: «Фосфорная или ортофосфорная кислота H_3PO_4 образуется при взаимодействии с водой хлорида, оксихлорида... и окиси фосфора (V). Менее чистую фосфорную кислоту в промышленности получают путем разложения фосфата кальция (фосфоритов или костяной муки) серной кислотой... Фосфорную кислоту получают также

окислением белого фосфора разбавленной азотной кислотой»¹. Хорошо видно, что разные формы знания автор использует так, точно это просто разные фигуры речи, ничего не меняющие в сути дела. Это еще раз подчеркивает инвариантность содержания знания относительно акта онтологизации.

А содержание опять-таки сводится к фиксации некоторой деятельности. Допустим, мы пытаемся растворить вещество X в воде и получаем ответ «X растворим в воде». Это ничего не означает, кроме того, что деятельность растворения завершилась получением нужного продукта, что объект ответил «да» на наш запрос. Мы успешно применяем математику в процессе познания. Каков в этом случае ответ объекта, как его содержательно сформулировать? П.А.М. Дирак, говоря об эффективности математики при описании физических явлений, пишет: «Это следует приписать некоторому *математическому качеству в Природе*, качеству, которого случайный наблюдатель и не заподозрит, но которое тем не менее играет важнейшую роль в том, как природа устроена»². В одном случае X растворим, в другом он «математичен». В обоих случаях это означает, что объект отвечает «да» на соответствующую деятельность.

Возникает много однотипных вопросов. А чем обусловлены в данном случае разные рефлексивные установки? Зачем нам нужен этот переход к онтологизированным знаниям? В чем практическое значение процедуры онтологизации? Все это достаточно сложные вопросы, и я не готов к их детальному обсуждению в рамках данной статьи. Но главное, как мне представляется, состоит в следующем. В ходе деятельности мы очень часто наталкиваемся на «сопротивление» объекта. Поэтому при планировании деятельности нам надо заранее знать не только характер наших возможных действий, но и ответную реакцию соответствующих объектных компонентов. Планируя какие-то операции с ножом, мы должны знать, что он режет; разжигая костер, должны знать, что данные дрова хорошо горят; планируя осуществить химическую реакцию, должны знать, что данные вещества при данных условиях реагируют определенным образом. Вот при описании деятельности и возникают две задачи: описание действий человека и опи-

¹ Неницеску К. Указ. соч. С. 435.

² Дирак П.А.М. К созданию квантовой теории поля. М., 1990. С. 245.

сание реакций объекта. Фактически мы почти всегда фиксируем и то и другое, но одно выступает как главное, а второе — как второстепенное в зависимости от задачи. Но, как мы уже отмечали, реакция объекта бессодержательна, если не указаны наши соответствующие действия.

К сказанному можно прибавить, что онтологизированные знания инвариантны относительно смены конкретных задач, которые ставит человек. Одно и то же такое знание может служить опорой при планировании разных акций. Например, знание «вещество К хорошо горит» определяет и способы его использования, и способы хранения, и способы тушения. Поэтому очень часто онтологизированные знания как бы «оседают» в научных текстах, которые не имеют непосредственной прикладной направленности, но претендуют на некоторую универсальность. Конкретные практические задачи ситуативны и преходящи, они тонут в океане времени. Знания онтологизированные полифункциональны и сохраняют свою значимость. Это опять-таки создает иллюзию познания Мира самого по себе.

Могут возразить, сказав, что в случае высказывания «Земля вращается вокруг Солнца» никакой онтологизации нет, ибо мы никогда не вращали Землю. Но я уже отмечал выше, что мы здесь опираемся на образцы доступной нам деятельности с вращением других тел. При этом я хочу обратить внимание на то, что для решения проблемы соответствия нам совершенно не важно, идет ли речь о реальной или возможной деятельности. Это так даже в том случае, если эта возможность имеет чисто абстрактный характер и никогда не станет реальностью. Мы все равно понимаем, при каких условиях данное высказывание истинно. «Земля вращается вокруг Солнца» истинно, если Земля движется так, как камень, который мы вращаем вокруг себя на веревке.

Познание и проектирование. Попробуем теперь в свете сказанного набросать общую картину познания. Выше я уже отмечал, что деятельность мы не только реализуем по непосредственным образцам или словесным описаниям, мы ее постоянно проектируем, создавая тем самым новые ее виды. Знание представляет собой не только описание уже реализованной деятельности, но и проекты деятельности, которые еще надо реализовать, если это практически возможно. Иными словами, представление о воспроизведе-

нии деятельности по уже существующим образцам в рамках социальных эстафет — это принципиальное, но очень упрощенное представление. Исторически на базе эстафет и накопления знаний формируются принципиально новые механизмы развития материальной и познавательной деятельности. И прежде всего это такое образование, как конструктор, т.е. такая социальная программа, частично вербализованная, а частично нет, которая позволяет нам проектировать деятельность по созданию новых объектов с заранее заданными свойствами. В рамках такой программы работает любой инженер, получивший проектное задание, сходным образом работает и ученый. Существует глубокий изоморфизм между работой инженера и исследователя. И если на примитивном уровне деятельность развивается в основном стихийно, то на новом уровне, при наличии конструкторов любому более или менее сложному акту предшествует проект.

Приведем в качестве примера известный эксперимент Лавуазье и Менье, который принято рассматривать как эмпирическое доказательство того, что вода состоит из кислорода и водорода. Менделеев описывает этот эксперимент следующим образом: «Прибор, устроенный ими, состоял из стеклянной реторты с водою, конечно, очищенною; вес ее был предварительно определен. Горло реторты вставлено в фарфоровую трубку, помещенную внутри печи и накалившую докрасна посредством углей. Внутри этой трубки были положены железные стружки, которые при накаливании разлагают водяные пары. Конец трубки соединен со змеевиком, предназначенным для сгущения части воды, проходящей без разложения через трубку. Эта сгустившаяся вода стекала в особую склянку. Образовавшийся чрез разложение газ собирался в водяной ванне под колокол. Водяные пары, проходя чрез накалившееся железо, разлагались, и из них образовался газ, которого вес можно было определить по объему, зная его удельный вес. Кроме той воды, которая прошла неизменною через трубку, часть воды исчезла в опыте, и именно количество исчезнувшей воды равно было в опытах Лавуазье и Менье весу газа, собравшегося в колоколе, и прибыли в весе железных опилок. Значит, вода разложилась на газ, собравшийся в колоколе, и на вещество, соединившееся с железом, следовательно, она составлена из этих двух составных частей»¹.

¹ Менделеев Д.И. Указ. соч. Т. 1. С. 87.

Совершенно очевидно, что такая сложная экспериментальная установка не могла возникнуть случайно, она была целенаправленно спроектирована в соответствии с некоторой задачей. По сути дела, был детально спроектирован весь эксперимент, включая его результат. Лавуазье уже знал, что водяной пар окисляет раскаленные железные опилки, он знал, что при этом выделяется газ, который надо собрать, знал или предполагал, что часть водяного пара пройдет через железные опилки без разложения... Все это — элементы химического конструктора. Но нужно было еще спроектировать и построить экспериментальную установку, что нельзя сделать без опыта лабораторной работы. Это тоже особый конструктор, в рамках которого мы начинаем оперировать ретортами, фарфоровыми трубками, змеевиками и проч. В проекте было все предусмотрено, и оставалось только выяснить, скажет природа «да» или «нет». Но в данном примере присутствует и третий конструктор, в рамках которого мы интерпретируем результат эксперимента, конструируя воду как сложное вещество, состоящее из кислорода и водорода. Этот конструктор задан представлениями о части и целом, о том, что сложные вещества составлены из простых, что вещества можно соединять и разлагать на составляющие.

Эксперимент Лавуазье и Менье хорошо иллюстрирует некоторую общую закономерность или схему развития познания, связанную с построением объясняющих теорий. Попробую рассмотреть это более подробно. Вероятно, уже на заре развития человечества сложилось противопоставление производства и потребления. Потребляя, используя окружающие предметы, человек выявлял их пригодность или непригодность для решения тех или иных задач. Но в ходе дальнейшего развития он начинал производить предметы с некоторыми заранее заданными функциями, т.е. предметы, предназначенные для определенного употребления. Думаю, что эта постоянно воспроизводимая связь актов производства и потребления определила наш способ видения реальности. С одной стороны, мы воспринимаем ее как деятельность потребления, с другой — как деятельность производства, создания, построения. В первом случае мы говорим о каких-то функциональных характеристиках объекта, о его свойствах, во втором — о его строении, составе, структуре.

Все это детерминирует соответствующие вопросы и приводит к построению объясняющих теорий. Используя те или иные предметы или явления, мы затем хотим объяснить их функционирование, т.е. ответить на вопрос, как они устроены или как их в принципе можно было бы построить. Познание напоминает деятельность инженера, который знает характеристики будущего самолета и должен спроектировать конструкцию с этими характеристиками. Работа ученого отличается тем, что явления, которые ему надо сконструировать, уже существуют и функционируют. Ему не нужно их строить, достаточно показать принцип их работы. Поэтому проекты ученого часто не претендуют на реализуемость, но в них должно содержаться объяснение того, почему эти конструкции функционируют именно так, а не иначе.

Схему инженерной деятельности можно увидеть и в эксперименте Лавуазье и Менье, взятом вместе с его интерпретацией. С одной стороны, проектируется и реализуется акт деятельности, выявляющий некоторые свойства воды: ее способность окислять железо, выделяя при этом водород. Совершенно очевидно, что эти свойства уже предполагались и проведенный эксперимент их только подтвердил. Такой реализованный эксперимент можно рассматривать как аналог проектного задания. Возникает инженерная задача сконструировать такой объект, который функционировал бы аналогичным образом. Решение резюмируется простым утверждением: вода состоит из кислорода и водорода. Для нас сегодня такой вывод представляется совершенно очевидным, но для современников Лавуазье он давался с трудом, ибо воду долго считали простым веществом.

Приведем для иллюстрации еще один сравнительно простой пример. В истории изучения грозы существовало много попыток объяснить, что такое гром, и каждая попытка объяснения — это проект, указывающий, как можно вызвать это явление, как его создать на базе уже существующих знаний. Последние и выступают здесь в функции конструктора. Судите сами. Лукреций Кар объяснял гром тем, что тучи, гонимые ветром в разных направлениях, сталкиваются друг с другом. В середине XIX в. существовала вакуумная теория, согласно которой разряд молнии создает вакуум, который затем с хлопком заполняется воздухом. Мерсон в 1870 г. предположил, что молния разлагает содержащуюся в облаках воду на кислород и водород, которые затем взрываются, снова

образуя воду. Рейнольдс в 1903 г. предположил, что гром — это «паровые взрывы», вызванные нагревом воды в канале разряда. Последние две теории были опровергнуты экспериментально: оказалось, что в лаборатории электрическая искра вызывает звук в условиях, когда в воздухе нет водяных паров. Наконец, еще в 1888 г. Гирн предложил теорию, которая в основном принята и сейчас. Он писал: «Звук, который мы называем громом, является следствием того элементарного факта, что воздух, пронизываемый электрической искрой, т.е. вспышкой молнии, нагревается скачком до высокой температуры и вследствие этого значительно увеличивается в объеме»¹.

Каждую из приведенных теорий легко преобразовать в описание некоторого в принципе возможного эксперимента. Применительно к Гирну это будет звучать так: «Если бы мы с помощью достаточно мощной электрической искры скачком нагрели воздух, заставив его значительно увеличиться в объеме, то получили бы гром». Иными словами, мы здесь тоже имеем дело с описанием, точнее, с проектом деятельности, но не реальной, а в принципе возможной. И хорошо видно, что в истории этой проблемы меняется и характер конструктора. В одном случае в основе проекта лежат чисто механические представления: гром следствие удара; в другом — химические; в третьем — физические.

Но вернемся теперь к нашей основной проблеме, к гипотезе № 1, ибо я уверен, что осталось еще много поводов для сомнений. Неужели можно утверждать, что знание «вода состоит из кислорода и водорода» — это знание о деятельности, что это проект деятельности? И вообще, что именно мы проектируем — деятельность или объекты? Описание эксперимента, приведенное Менделеевым, может помочь нам ответить на поставленный вопрос. А что, собственно говоря, описал Менделеев? Его текст — это описание деятельности (проект деятельности) или описание строения экспериментальной установки, которую Менделеев называет прибором? С одной стороны, перед нами, конечно, описание уже реализованной деятельности, о чем свидетельствуют утверждения такого типа: вода была очищена и взвешена, «горло реторты вставлено в фарфоровую трубку», железные стружки были положены в ту же трубку, «конец трубки соединен с змеевиком»... Можно ска-

¹ Цит. по: Юман М. Молния. М., 1972. С. 235.

зять, что Менделеев вербализует некоторый образец деятельности, заданный Лавуазье, а любой образец выступает и как программа или проект. В данном случае — это программа воспроизведения эксперимента Лавуазье. Но обратите внимание на то, как Менделеев начал свое описание: «Прибор, устроенный ими, состоял из...». Он, вероятно, воспринимал свое описание как описание устройства, как описание его состава и строения.

Не будем с ним спорить. Приведенное описание можно воспринимать и так и так, все зависит от рефлексивной целевой установки. Если мы хотим воспроизвести эксперимент, мы будем видеть в этом описании программу или проект деятельности, если же нас интересует использование полученного прибора, его функционирование, а Менделеев, кстати, как раз этим и занимается, то увидим нечто ставшее, готовое, увидим устройство. Возьмем для простоты только один фрагмент из текста Менделеева: «конец трубки соединен с змеевиком». Как вы это воспринимаете, как указание на имевший место акт деятельности или как описание некоторой связи между двумя объектами? Вероятно, имеют место два равноправных понимания. Но ведь речь идет об одном и том же описании, об одном и том же тексте, а это значит, что знания, которые описывают структуру, строение объектов природы, — это тоже знания о деятельности, их можно и правомерно воспринимать таким образом. И когда мы говорим, что вода состоит из водорода и кислорода, то это тоже знание о деятельности.

Если это неясно, приведем еще несколько аргументов. Для того чтобы построить дом, нужен соответствующий проект, который указывает размеры дома, расположение окон и дверей, конструкцию крыши и т.д. С одной стороны, это описание строения, но с другой — описание того, как строить дом, где прорезать окна и двери, какие размеры надо соблюдать. Иными словами, проект дома — это одновременно и проект деятельности по его построению. Или другой аналогичный пример. Представьте себе, что дом построен и вам надо расставить в нем мебель. Вы начинаете с проекта, определяя, где поставить столовый стол, а где письменный, где будет стоять диван, а где книжный шкаф и т.д. Вы при этом, несомненно, работаете в рамках некоторого конструктора, который полностью не вербализован, но постоянно дает о себе знать. Вы не закроете окно книжным шкафом и не поставите кресло на столовый стол. Свой проект вы можете представить в форме чертежа,

который, казалось бы, задает только статику, но не динамику. Но вы в то же время спроектировали и деятельность по расстановке мебели.

Вопросы о строении Солнечной системы, газа или кристалла ничем в принципе не отличаются от вопроса о строении экспериментальной установки Лавуазье или от только что приведенных примеров. Рассмотрим небольшой фрагмент текста из курса молекулярной физики: «Сейчас можно считать установленным, что свойства твердых тел обусловлены главным образом тем, что атомы (или другие частицы) расположены в них не хаотически, как в жидких и газообразных веществах, а в определенном, характерном для каждого вещества порядке»¹. Разве это не похоже на пример с расположением комнат и окон в доме или на проект расположения мебели? Мы хотим, чтобы в нашем доме было уютно, чтобы комнаты были хорошо освещены, чтобы он был удобен и для работы, и для приема гостей. И именно для обеспечения этих функций строим наш проект. В такой же степени при изучении твердых тел мы хотим объяснить их свойства и утверждаем, что для обеспечения этих свойств атомы должны располагаться определенным образом. Разумеется, в дальнейшем указывается, в каком именно. Рассуждая так, мы спроектировали и некоторую деятельность построения твердого тела независимо от того, будет или нет эта деятельность реально осуществлена.

Вероятно, одна из трудностей, которая мешает принять мою гипотезу № 1, состоит в том, что мы постоянно описываем объекты, которые недоступны для нашей деятельности. Мы, например, не способны построить Солнечную систему. Это за пределами наших возможностей. Мы строим проект расположения атомов в кристалле, но это не определяет наших практических действий по расстановке этих атомов, как в случае с мебелью. Это, как мы только что отметили, в данном случае несущественно. Отметим в связи с этим еще одно обстоятельство. Существуют разные уровни проектирования. Строя проект расстановки мебели, вы вовсе не обсуждаете конкретных операций, которые необходимы для практической реализации этого проекта, например, как ее двигать по паркету, чтобы его не повредить, как пронести через узкие двери? На вашем уровне проектирования предписания типа «стол

¹ Кикоин И.К., Кикоин А.К. Молекулярная физика. М., 1963. С. 418.

должен стоять здесь» уже не детализируются. Но нечто аналогичное имеет место и в науке. Мы говорим, что атомы расположены так-то и так-то, и это выражение подобно фразе «конец трубки соединен с змеевиком» можно понимать и как проект строения, и как проект деятельности.

Природа чувственного познания. Остановимся кратко на еще одной проблеме, без которой наш анализ будет не полон. Существует старая традиция, тесно связанная с представлением о том, что содержание наших знаний мы черпаем из чувственного опыта, что он является предпосылкой знания. Это представление глубоко укоренилось в нашем сознании.

Я выдвигаю следующий тезис: содержание наших знаний мы получаем не из чувственных восприятий, а из деятельности, из практического оперирования с объектами. «Да, конечно, — возражат мне, — но деятельность ведь тоже надо как-то воспринимать. Возможно ли познание, если человека лишить органов чувств?» Разумеется, невозможно. Но позвольте провести такую аналогию: очевидно, что мы не можем читать, не воспринимая букв, но содержание-то мы получаем не из этих чувственных восприятий, а из той книги, которую мы читаем. И именно книга определяет характер этого содержания. И много ли нам даст для понимания книги анализ того, как именно мы воспринимаем буквы и отличаем одну из них от всех других? Сам по себе этот вопрос важный и интересный, но он из другой области. Именно деятельность с объектами является той книгой, которую мы читаем при исследовании Природы, и, что очень важно, эту книгу мы постоянно сами пишем и переписываем. Разумеется, не сами по себе, а в соавторстве с познаваемой реальностью. И соавтор при этом настолько упрям, что приходится постоянно приспосабливаться к его позиции. А что касается нашей способности различать «буквы», то в рамках эпистемологии ее можно просто постулировать. Механизмы чувственных восприятий и представлений, которые исследует психология или физиология, вероятно, не изменились за много веков, от египетских фараонов до наших дней, а прогресс в сфере познания грандиозен. И объясняется он не обогащением чувственного опыта, а тем, что мы создаем и читаем все новые «книги». И именно это последнее и должна исследовать эпистемология.

Исторически сенсуализм потерпел крах не только благодаря экспериментальным исследованиям психологов, он в принципе неприемлем в рамках эпистемологии, ибо не объясняет прогресс познания. Радуга, вероятно, в течение многих веков была объектом чувственного восприятия, но продвинулись мы в ее познании только тогда, когда Ньютон разложил солнечный свет с помощью призмы. Грозовые явления не могли не обращать на себя внимание, ибо были опасны для человека, но природа молнии была выяснена только Б. Франклином на базе экспериментов с лейденской банкой, а для объяснения грома, как мы уже видели, потребовалось развитие экспериментальной химии и физики. Примеры такого рода можно приумножать и приумножать.

Чувственный опыт, конечно, играет в познании определенную роль, но не следует эту роль преувеличивать. Легко показать, что огромный массив научных знаний представляет собой описание проделанных практических или экспериментальных процедур. По крайней мере, это так в сфере наиболее быстро развивающихся научных дисциплин. Но обратите внимание на одну деталь: описание эксперимента, как и описание любой другой деятельности, это описание не только того, что мы уже сами сделали, но, и это еще важнее, того, что сами спланировали. Иначе говоря, это описание того, что, строго говоря, уже в значительной части описано. Мы, как правило, предвидим и результат наших действий, а на долю наблюдения выпадает только задача установить, оправдались ли наши предположения. Мы не просто воспринимаем мир широко открытыми глазами, реализуемая деятельность резко сужает наше поле зрения, требуя только ответа на вопрос «да или нет?». Никаких протокольных высказываний самих по себе в науке не существует, ибо они не имеют никакого познавательного значения вне контекста деятельности, которая уже была запланирована. Иными словами, определенная интерпретация наблюдения существует до наблюдения.

Да, для того чтобы описать эксперимент, надо его видеть, надо отличать одни предметы или операции от других, надо уметь пользоваться языком, в котором уже зафиксирован определенный практический опыт. Вероятно, описание — это определенный вид конструирования. Очевидно, что один и тот же эксперимент будет описан различным образом представителями разных культур. И тем не менее в такой же степени, как на одном и том же языке

можно читать книги разного содержания, одна и та же способность воспринимать и различать предметы и операции позволяет описывать огромное количество экспериментов, существенно развивающих наше знание. Конечно, чтение книг обогащает наш язык, возможно, это относится и к способности восприятия и различения, но не следует все же путать язык с книгой, а восприятие со знанием.

Но почему именно восприятие деятельности продвигает нас вперед по пути познания? Главное, вероятно, в следующем. Любой акт деятельности выполняет одну очень важную функцию, он выделяет из общего фона определенный набор объектов и связывает их в некоторое целое. Восприятие деятельности поэтому — это восприятие взаимосвязей: если А, то В. Маловероятно, например, что пассивный наблюдатель мог бы заметить, что с высокого берега он видит дальше, чем с морского пляжа. Другое дело, если есть задача увидеть неприятельский корабль или увидеть землю с судна, которое затерялось в море. Здесь мы сразу обратим внимание на то, что моряк, который оказался на мачте, увидел землю раньше. А в нашей практической деятельности мы создаем множество таких ситуаций, постоянное приумножение которых приводит и к развитию знаний. Это еще один аргумент в пользу того, что мы познаем деятельность, а не мир сам по себе.

3. Истина и явление дополнительности

Некоторые итоги. Итак, насколько это в моих возможностях, я обосновал тезис, согласно которому объектом нашего познания является деятельность, а не мир сам по себе. Конечно, это деятельность с некоторыми объектами, так как, строго говоря, объекты являются необходимыми компонентами деятельности. Без них деятельности просто не существует, как не существует, например, стрельба из лука без лука или колка дров без дров и без топора. Но познаем мы именно деятельность как некоторое целое, а не ее компоненты. Этот факт вуалируется тем, что в качестве референта знания часто выступает не деятельность, а как раз ее компоненты. Но описание деятельности все же присутствует в этих знаниях, образуя ее содержание и выступая как инвариант относительно операции смены референции. Другой вуалирующий фактор — это явление онтологизации, когда мы преобразуем персонифицирован-

ные знания, передавая объекту функции действующего лица. Но описание деятельности инвариантно относительно и этого преобразования. Наконец, я старался показать, что мы не только описываем уже реализованные акты деятельности, но постоянно деятельность проектируем, что лежит в основе построения теорий. При этом онтологизация опять-таки является вуалирующим фактором, в силу чего проект деятельности может восприниматься как описание строения объекта.

Я старался обосновать свой тезис и другим путем, отталкиваясь от своего понимания природы знания. В рамках теории социальных эстафет знание — это определенный этап в развитии механизмов социальной памяти. Первоначально деятельность воспроизводится по непосредственным образцам, что возможно только в рамках небольших сообществ. С появлением языка и речи человек начинает описывать образцы с целью трансляции опыта. Это и означает появление знания, представляющего собой первоначально вербализацию образцов, а затем описание правил деятельности. Ничем иным в этих условиях, как мне представляется, оно и не может быть. Но знание формируется в рамках коммуникации, оно призвано отвечать на существующие вопросы, что, как было показано, и приводит к смене референции, к онтологизации, к знаниям-посредникам, т.е. к появлению ряда вуалирующих факторов.

Принятие двух моих гипотез, которые выше я обозначил как № 1 и № 2, ведет к пересмотру многих положений традиционной теории познания. Во-первых, из этого следует, что мы познаем не мир, который задан нам изначально, а то, что сами творим в ходе исторического развития. Иными словами, познание нельзя рассматривать как процесс приближения к некоторому полному знанию, к некоторому пределу, который уже объективно задан. Мир сам по себе есть нечто неопределенное, и мы в контакте с ним порождаем все новое и новое содержание. Т. Кун был совершенно прав, когда писал: «Мы слишком привыкли рассматривать науку как предприятие, которое постоянно приближается все ближе и ближе к некоторой цели, заранее установленной природой. Но необходима ли подобная цель? Действительно ли мы должны считать, 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»¹. Во-вторых, становится очевидным, что наше знание социально по своему содержанию, ибо мы описываем то, что творим, и творим то, что описываем. В-третьих, меняется представление о механизмах роста знания, так как эти механизмы включают в себя фактически весь процесс социального развития человечества. Одно дело познавать мир как нечто «чужое» и нам противостоящее, другое — создавать его собственными руками в ходе развития производства, техники, лабораторной практики. Можно добавить, что иначе смотрится и проблема эмпирического и теоретического, и проблема знания и веры, и многое другое.

Я не имею возможности останавливаться на всех этих вопросах и поэтому вернусь к основной теме статьи, к проблеме истины. Выше уже было показано, что принятие гипотезы № 1 позволяет, по крайней мере на первый взгляд, решить проблему соответствия наших знаний объективной реальности. Иными словами, мы можем принять корреспондентскую теорию истины, если под реальностью, которую мы познаем, понимается человеческая деятельность. Все тривиально просто: мы сопоставляем наши знания с тем, что сами постоянно создаем, реально или на уровне проектов. Речь при этом идет не о критериях истины, а о понимании того, при каких условиях данное знание истинно.

Казалось бы, все вопросы решены, но такого, как известно, не бывает. На трудности, которые здесь неожиданно возникают, указал в свое время Нильс Бор. Он при этом не занимался непосредственно проблемой истины, он просто пытался обобщить свой принцип дополнительности на гуманитарные науки.

Обобщение Бора. Нельзя не отметить, что Бор был скуп на слова. В поисках аналогий для квантово-механического принципа дополнительности он писал в 1929 г.: «Строго говоря, глубокий анализ любого понятия и его непосредственное применение взаимно исключают друг друга»². И никаких разъяснений. Проходит почти два десятка лет, и в 1948 г. Бор повторяет ту же мысль и в столь же лаконичной форме: «Практическое применение всякого слова находится в дополнительном отношении с попытками его

¹ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. С. 214–215.

² Бор Н. Избранные научные труды. Т. II. М., 1971. С. 58.

строного определения»¹. Обратите внимание, Бор фактически утверждает, что в ходе практического использования слова мы не можем его точно определить, а дав точное определение, теряем возможность практического использования. Ну, разве это не парадокс?! Не удивительно, что гуманитарии, которых, казалось бы, это касается в первую очередь, в основной своей массе не обратили на фразы Бора никакого внимания.

Но Бор есть Бор, и если он что-то сказал, над этим стоит подумать. В свете теории социальных эстафет высказывание Бора можно интерпретировать следующим образом. Практическое использование слова — это воспроизведение непосредственных образцов словоупотребления, а образцы, как мы уже отмечали в первой части статьи, не задают четкого множества возможных реализаций. Слова, следовательно, в сфере их практического использования объективно не имеют строго определенного значения. Что же происходит, если мы пытаемся их строго определить? Покажем это на конкретном примере. Мы постоянно используем слово «квадрат», мы можем говорить о квадратном столе или о квадратной раме для картины, о квадратном участке земли или о квадратной комнате. Но если мы точно определим слово «квадрат», то окажется, что во всех указанных случаях мы не имеем права его использовать, ибо ни один реальный объект, в строгом смысле слова, не является квадратом. Мы не найдем в этом реальном мире ни плоскостей, ни прямых линий, ни прямых углов. В сфере практического использования слова это сплошь и рядом не имеет значения, ибо мы ориентируемся на ту или иную ситуацию, на решение конкретной задачи. Мы считаем поверхность стола плоской даже тогда, когда существующие неровности отчетливо ощущаются кончиками пальцев. Мы не обращаем на это внимания, если неровности не мешают нам использовать стол по его назначению. Но где здесь граница, через которую нельзя перейти? Она определяется многими ситуативными факторами, которые невозможно учесть. Поэтому точное определение предполагает, что поверхность стола является абсолютно плоской, а этого реально никогда не бывает.

Все сказанное можно обобщить и на описания деятельности. Воспроизведение деятельности по непосредственным образцам

¹ Бор Н. Указ. соч. С. 398.

дополнительно по отношению к ее точному описанию. Речь идет, разумеется, о таком описании, в соответствии с которым эту деятельность можно воспроизводить, знание, как уже отмечалось, — это замена образца его вербализацией, что всегда предполагает некоторое обобщение. Вернемся к примеру Поппера: «Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15». Можем ли мы всегда сделать то же самое в соответствии с этим описанием? Вероятно, да, но при соблюдении целого ряда условий. Ломбард должен всегда открываться не позже 10.15, он не должен закрываться на ремонт, его сотрудники не должны болеть, его не могут захватить террористы или ограбить бандиты, его не может в силу каких-то обстоятельств оцепить полиция... Назовем такой ломбард идеальным ломбардом. Иными словами, если мы хотим описать поведение Смита как образец, как некоторую программу типа «В ломбард можно войти чуть позже 10.15», то речь должна идти об идеальном ломбарде, которого реально не существует и не может существовать. На этом примере хорошо видно, что при попытке точного описания сферы применимости деятельности мы получаем идеализацию, а если речь идет о реальных объектах, то сфера применимости оказывается совершенно ситуативной и неопределенной.

Могут сказать, что это давно известно, что любая теория, любое обобщение строится для так называемых идеальных (или идеализированных) объектов типа материальных точек, абсолютно твердых тел, идеальных газов и жидкостей и т.д. Да, это действительно давно известно, это давно осознали сами ученые, и об этом можно прочесть почти в любом курсе физики. Но, во-первых, никто не сопоставлял при этом словесных описаний деятельности с воспроизведением ее по непосредственным образцам в рамках социальных эстафет. А без этого нельзя и сформулировать применительно к данному случаю принцип дополнительности. Во-вторых, идеализацию чаще всего рассматривали как некоторый прием или метод познания, как нечто полезное и нужное, но вовсе не как нечто абсолютно неизбежное. «Способ идеализирования предметов изучения, — пишет известный механик Н.Е. Жуковский, — есть общий способ научного исследования; он объясняется тем, что мы не можем сразу охватить все свойства предмета и сосредотачиваем свое внимание лишь на главнейших из них»¹.

¹ Жуковский Н.Е. Теоретическая механика. М.; Л., 1950. С. 11.

А между тем из изложенного следует, что деятельность мы можем воспроизводить либо по образцам, либо по описаниям. Но образцы не задают четкого множества возможных реализаций и не имеют четкого определенного содержания. А вербальные описания, претендующие на точность, предполагают идеализацию и непосредственно не применимы к реальным объектам. И это некоторый объективный закон. Этого нельзя избежать.

Проиллюстрируем сказанное на материале механики точки. Существует два типа определений или разъяснений того, что такое материальная точка. Одни авторы делают упор на то, что это тело бесконечно малых размеров или даже вообще лишенное протяженности, но имеющее массу. «Материальная точка, — пишет известный механик С.А. Чаплыгин, — порция вещества с исчезающе малыми размерами, но обладающая вещественностью. Ее можно представить себе или как результат деления физического тела на бесконечно большое число частей, или как результат сжатия конечной массы»¹. Очевидно, как признают и сами авторы, таких тел реально не существует. Другие рассматривают материальную точку как реальное тело в условиях решения таких задач, которые позволяют пренебречь размерами и формой этого тела. Такое определение дано в курсе механики Ландау и Лифшица: «Одним из основных понятий механики является понятие *материальной точки*. Под этим названием понимают тело, размерами которого можно пренебречь при описании его движения. Разумеется, возможность такого пренебрежения зависит от конкретных условий той или иной задачи. Так, планеты можно считать материальными точками при изучении их движения вокруг Солнца, но, конечно, не при рассмотрении их суточного вращения»².

Обратите внимание, материальная точка, согласно последнему определению, — это вполне реальный объект, который мы при решении тех или иных задач можем описывать как точку. Но о каких именно задачах идет речь, авторы не пишут, хотя и приводят один пример. Эти два определения не случайны, они непосредственно связаны с явлением дополненности: точная формулировка границ применимости теории означает фактически ее неприменимость, ибо материальных точек не существует, а призна-

¹ Чаплыгин С.А. Собрание сочинений. Т. IV. М.; Л., 1949. С. 302.

² Ландау Л.Д., Лифшиц Е.М. Механика. М., 1958. С. 9.

ние практической применимости не задает ее точных границ. Да, разумеется, механика постоянно применяется в реальных практических ситуациях и к реальным телам, но сфера ее применимости определяется характером решаемых задач и практическим опытом ученого или инженера, т.е. набором непосредственных образцов. Практика дополнительна по отношению к теории, ибо для сферы практических приложений нельзя сформулировать точной теории, а точная формулировка теории исключает ее практические приложения. Интересно, что и А. Эйнштейн утверждал нечто подобное, не ссылаясь, разумеется, на принцип дополнительности. Он писал: «Если теоремы математики прилагаются к отражению материального мира, они не точны; они точны до тех пор, пока они не ссылаются на действительность»¹.

И опять проблема соответствия. Но сфера применимости совпадает с той областью, в которой данная теория или любое общее высказывание истинны. А это значит с учетом сказанного, что при точном описании сферы применимости теория не является истинной, а условия ее истинности нельзя точно определить. И снова возникает проблема соответствия. Поясним это на ряде примеров.

Выше мы рассматривали высказывание «Поверхность шара равна учетверенной площади большого круга». Каковы условия истинности этого высказывания? Можно ли здесь просто повторить прием Поппера в примере со Смитом: высказывание «А» истинно, если и только если А? Могут возразить, что в случае с шаром мы имеем не сингулярное, а общее высказывание. Условия его истинности при таком понимании будут выглядеть следующим образом: высказывание «Поверхность шара равна учетверенной площади большого круга» истинно при условии, что для каждого Х, если Х шар, его поверхность равна учетверенной площади большого круга. Но так ли это? Формулировка наталкивает на мысль, что нам надо перебрать все Х, чтобы установить истинность нашего высказывания. Но речь-то идет о некотором идеальном шаре, и ни один реальный предмет, строго говоря, шаром не является. Шар построен в рамках геометрического конструктора и средствами этого же конструктора доказана теорема о его поверхности. Это мы просто должны принять. Нас интересует, однако,

¹ Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. 2. М., 1966. С. 83.

деятельность с реальными объектами, а никаких идеальных шаров там нет. Высказывание о поверхности шара напоминает поэтому известный пример Б. Рассела «Нынешний французский король лыс». Это утверждение, с точки зрения Рассела, ложно, ибо его можно точно записать следующим образом: существует такой X , что X это и французский король, и лыс. Но такого X не существует. Так же можно записать и правило вычисления площади шаровой поверхности: существует такой X , что X и идеальный шар, и имеет поверхность, равную учетверенной площади большого круга. Идеального шара в реальности нет, но мы в некоторых условиях можем принять то или иное реальное тело за шар. Этим шар отличается от французского короля. Условия истинности тогда будут выглядеть примерно так: высказывание «Поверхность шара равна учетверенной площади большого круга» истинно, если и только если в условиях решения некоторых задач мы можем принимать реальные тела за шар. А вот тут-то у нас и нет никакого общего правила, есть одни образцы конкретных ситуаций. И очевидно, что истинность нашего высказывания относительна к конкретной задаче, в рамках которой нам надо вычислить площадь шарообразной поверхности. В одной ситуации можно считать, что Земля — это шар, в другой — что она эллипсоид вращения, в третьей — что она геоид.

Рассмотрим другой пример. В статике мы постоянно пользуемся правилом параллелограмма сил, складывая силы или разлагая их на составляющие. Речь при этом идет о силах, которые приложены к одной точке, о так называемых сосредоточенных силах. Но сосредоточенные силы — это идеализация, реально таких сил не существует. Можно ли считать правило параллелограмма истинным? Как уже сказано выше, в контексте реальной деятельности все высказывания об идеальных объектах являются ложными, ибо таких объектов в реальности не существует. Возможны, однако, такие ситуации, когда реальные силы мы можем принять за сосредоточенные, прекрасно понимая при этом, что они таковыми не являются. Но трудность в том, что круг указанных ситуаций точно не определен. В рамках научных теорий он задается обычно на уровне анализа конкретных примеров, т.е. на уровне вербализованных образцов.

Приведу, наконец, еще один очень простой и красноречивый пример, заимствованный мной у известного математика А. Лебе-

га. Этот пример в свое время прояснил ситуацию и мне самому. Сам Лебег, правда, приводит его в несколько ином контексте, и поэтому за его интерпретацию в данной ситуации отвечаю я сам. В своей книге «Об измерении величин» Лебег пишет: «Мы знаем совершенно точно, в каких случаях арифметика применима, в каких нет. В последнем случае мы и не пытаемся делать это. Мы так привыкли применять арифметику тогда, когда она применима, что забываем о существовании таких случаев, когда она не применима»¹. А знаем ли мы, когда арифметика применима, да еще совершенно точно? Дальнейшие рассуждения Лебега полностью это опровергают. Все знают, что два плюс два — четыре, это даже стало эталоном очевидности. Но всегда ли это знание применимо? Лебег убедительно показывает, что далеко не всегда. Он продолжает: «Мы утверждаем, например, что два и два будет четыре. Я наливаю две жидкости в один стакан и две жидкости — в другой, затем сливаю все в один сосуд. Будет ли он содержать четыре жидкости? “Это недобросовестно, ответите вы, это не арифметический вопрос”. Я сажаю в клетку пару животных, затем еще одну пару; сколько животных будет в клетке? “Ваша недобросовестность, скажете вы, еще более вопиюща, так как ответ зависит от породы животных: может случиться, что один зверь пожрет другого; нужно также знать, должно ли производить учет немедленно или через год, в течение которого животные могут издохнуть или дать приплод. В сущности вы говорите о совокупностях, про которые неизвестно, неизменны ли они, сохраняет ли каждый предмет совокупности свою индивидуальность и нет ли предметов, исчезающих или вновь появляющихся”. Но что означает сказанное вами, если не то, что возможность применения арифметики требует выполнения известных условий? Что же касается правила распознавания, приложима ли она, которое вы мне дали, то оно практически превосходно, но не имеет никакой теоретической ценности. Ваше правило сводится к утверждению, что арифметика применима тогда, когда она применима»².

Из примера Лебега следует, что арифметика применима только к таким множествам, элементы которых неизменны, сохраняют свою индивидуальность, не исчезают и не появляются вновь.

¹ Лебег А. Об измерении величин. М., 1960. С. 21.

² Там же. С. 21–22.

Но таких множеств реально не существует. Вот вам и «два плюс два — четыре»! Значит ли это, что арифметика вообще не применима? Нет, мы ее постоянно применяем и даже, как отмечает Лебег, забываем о тех случаях, когда ее применять нельзя. Но на материале этого примера хорошо видно, что применение арифметики связано с огромным количеством привходящих обстоятельств, не имеющих прямого отношения к арифметике: растворяется одна жидкость в другой или не растворяется, как быстро размножаются те организмы, которых мы пересчитываем, как долго они живут, как часто производится учет и т.д. Предусмотреть все обстоятельства, которые оказывают влияние на применение арифметики, совершенно невозможно. Невозможно, следовательно, и сформулировать общее правило. «Арифметика применима тогда, когда она применима», — пишет Лебег. Очевидно, что существует огромное количество образцов практического использования арифметики, вербализованных или нет, но это именно конкретные образцы, а не общие правила. А образцы, как я уже много раз повторял, не задают четкого множества реализаций.

Все это напоминает пример Поппера с туберкулезом, и к нему стоит вернуться. Представьте себе, что мы знаем какие-то методы лечения туберкулеза, но диагностика этого заболевания осуществляется только на уровне образцов словоупотребления. Никаких иных критериев у нас нет. Иными словами, условия истинности утверждения «туберкулез следует лечить так-то и так-то» заданы на уровне образцов. Для того чтобы использовать методы лечения, нам надо установить, что X болен туберкулезом, но устанавливается это на основании того, что врач в прошлом уже сталкивался с этим заболеванием, уже видел разных туберкулезных больных, наблюдал, как другие врачи ставят диагноз. В этой ситуации, однако, у нас может возникнуть иллюзия, что при более точном описании болезни мы избавимся от «эстафетной зависимости», что диагностика станет вполне рациональной акцией. Принцип дополнительности разрушает эти иллюзии, ибо точное описание слова или понятия неизбежно приводит к идеализации.

Что же можно сказать в качестве окончательного вывода? Объектом нашего познания является человеческая деятельность, которую мы сами постоянно творим и воспроизводим. Поскольку наши знания представляют собой описания этой деятельности, мы можем решить проблему их соответствия объекту познания и

принять тем самым корреспондентскую теорию истины. Однако и в этом случае наши возможности ограничивает принцип дополненности. Точное описание деятельности приводит к идеализации, а это означает, что полученные таким путем знания нигде реально не применимы. А их практическое применение, которое все же имеет место, не подчиняется никаким строгим правилам и основано на воспроизведении многочисленных образцов. Иными словами, условия истинности наших знаний, их сопоставление с реальной деятельностью определяется не на уровне рациональных рассуждений, а в конечном итоге на уровне социальных эстафет. Если вернуться к языку М. Полани, который удобен для того, чтобы подчеркнуть в данном случае парадоксальность ситуации, то наш тезис будет выглядеть так: условия истинности явных знаний заданы нам на уровне неявного знания.

О совместимости понятия истины с социологическими интерпретациями науки¹

Кризис позитивизма в философии и истории естествознания в середине прошлого века привел к активному обсуждению роли субъекта как строителя нового научного знания и как присутствующего в нем не только *результатами* своей деятельности, но и особенностями своей личности, а также характеристиками процесса рождения нового в науке. В научной работе присутствуют два полюса — субъект деятельности и предмет, на который эта деятельность направлена. Во второй половине XX в. центр тяжести исследовательского интереса переместился на субъектный полюс, что выразилось в повышенном внимании к таким понятиям в интерпретациях науки, как истина и объективность знания. В классической науке из знания устранялись по возможности все элементы, связанные с личностью ученого, с социальными, культурными обстоятельствами возникновения нового знания. Знание детерминировалось предметом изучения, и этим обеспечивались его объективность и истинность. Когда же роль субъекта в концепциях науки изменилась, появилась потребность переосмыслить и такое понятие, связанное с этой ролью, как истинность научных результатов.

1. Появление элементов проблемности в понимании истины в классической науке

До середины XX в. понятие истины не фигурировало в философских трудах о науке как проблема. Подавляющим большинством исследователей принималось как нечто само собой разумеющееся, что ученый стремится к истине, а для достижения этой цели необходимо, чтобы получаемые им результаты соответствовали предмету изучения. Научный эксперимент является способом

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 09-06-00023а.

удостоверения истинности теоретических положений, причем его показания однозначны и не зависят от места, времени и личности исполнителя, если условия экспериментирования воспроизводятся с достаточной точностью. Как известно, основным условием проведения как экспериментальных, так и теоретических работ считалось максимальное устранение из получаемых результатов всех характеристик ученого как человека, принадлежащего определенной исторической эпохе, культуре, семье, религиозной конфессии и т.д.

Основные споры разгорались не по проблеме истины, здесь все были более или менее согласны (я имею в виду прежде всего философов, историков, социологов науки). Дискуссии велись главным образом о значении для адекватной интерпретации науки логики развития научных идей, с одной стороны, и влияния на науку социальных факторов, понимаемых как внешние по отношению к ней, — с другой. При взгляде на эти дискуссии (интерналистов и экстерналистов) из исторической перспективы нельзя не заметить, что, несмотря на бурный характер обсуждений, проведение международных конференций и симпозиумов и, казалось бы, непримиримость позиций тех и других, в основании взглядов оппонентов лежал общий тезис: содержание и логика научных идей не зависят от социальных влияний. Воздействие социума как внешних факторов (война, неурожай, избыток или недостаток финансирования, смена политического режима и т.д.) может ускорить или замедлить развитие науки, изменить его направление, поменять приоритеты. Однако логика и содержание научных идей этому воздействию не могут быть подвержены. С этим соглашались представители обеих спорящих сторон. Согласны они были и в том, что любое вторжение в результаты научных исследований каких бы то ни было элементов социальности (в любом ее виде) неизбежно приводит к ошибкам и неточностям. Дискуссия сводилась в конечном счете к тому, *что* более полно раскрывает существо науки, ее социальная природа (тот факт, что наука невозможна вне общества и делается людьми) или же совокупность научных идей, которые в своем развитии опираются лишь на предшествующее знание и никак не определяются социальным контекстом. И историй науки было две — социальная история и история научных идей. Научная истина добывалась как результат развития научных идей, и научное знание было тем совершеннее, чем неза-

висимее было от социальных обстоятельств. Понятие истины не обсуждалось, оно понималось одинаково всеми участниками дискуссии и вполне соответствовало реалиям классической науки Нового времени. Но, тем не менее, сам факт проведения дискуссий подобного рода свидетельствует о появлении необходимости специально подтвердить (без обсуждения прямым текстом) принимавшуюся до сих пор безоговорочно всеми идею истины в науке как базирующуюся на полном отделении социального от логического.

Аналогичных взглядов придерживался и социолог науки Р. Мертон. Он принимал участие в дискуссиях интерналистов и экстерналистов на стороне последних, но в его позиции намечаются некоторые существенные сдвиги в понимании соотношения социального и логического, граница между которыми переносится им в науку как социальную структуру. Социальное — это уже не нечто находящееся за пределами науки и воздействующее на нее извне как внешние факторы, это — социальное устройство самой науки. Наука, таким образом, это не только научные идеи, социальное тоже включается в ее рамки. В то же время граница сохраняется, и очень жесткая. Ни организация научных институтов, ни ценностные установки ученых, этические нормы их поведения и характер отношений на иерархической лестнице не могут повлиять на содержание научных теорий, их логику. Для Мертона важно выделить научное знание в особую область, четко отграниченную и от социальной структуры самой науки, и от социальных институтов в обществе. Историка и социолога должны интересовать только ошибки, заблуждения в развитии науки, ложные ходы и типовые ситуации. Другими словами, предметом его внимания являются моменты в истории научных идей, связанные с ученым-человеком, недостаточная квалификация или сообразительность которого явились причиной нарушения логического процесса выведения одной идеи из другой. При этом современная теоретическая мысль вбирает в себя все то истинное, что содержалось в прошлом знании. Поэтому ученый в своей повседневной работе не испытывает никакой потребности в анализе истории тех идей и теорий, которыми он оперирует. Ученый не интересуется, в каком социальном контексте, при каких исторических обстоятельствах возникают научные идеи, а социолог и историк не вникают в содержание научных теорий.

Но помимо того что Мертон сместил границу между социальным и логическим внутрь науки, введя в оборот идею о социальном не только как о внешних по отношению к науке факторах, но и как о социальности самой науки, он сделал еще один шаг в сторону от жесткого противопоставления научного знания и социальных условий его существования в обществе. Мертон выступил против создания всеобъемлющих социологических теорий. По его мнению, трудно установить какие-либо закономерности, справедливые для общества в целом. Более или менее постоянные отношения можно установить для сравнительно узких областей социальной жизни, создавая теории «среднего ранга», только они могут быть действительно работающими. Мертон в силу этого своего убеждения не стремится создать универсальную теорию взаимодействия науки и общества, научных идей и социальных обстоятельств. Он берет конкретную ситуацию в Англии XVII в. и обосновывает тезис, что развитию науки содействовали в тех условиях и экономика, и религия в лице протестантизма¹. Мертон не отрицает факта противоположности теологического и научного подхода к миру. Пуританство *ненамеренно* содействовало утверждению науки как социального института, *вопреки* своей теологии как особому способу восприятия мира и *вопреки* умонастроению своих вождей. Взаимодействие науки и религии Мертон рассматривает здесь как функциональное, которое осуществляется по линии скрытой (неявной) функциональности. Социальные ценности, присущие пуританству, одобряли науку в силу своей глубоко утилитарной ориентации, скрытой за религиозной терминологией и поощряемой религиозным авторитетом. Такая функциональная взаимосвязь не просто безразлична к внутреннему содержанию, внутренней сути взаимодействующих социальных явлений, но даже допускает их противоположность, поэтому естественно предположить, что протестантизм совсем не является единственно возможным социальным институтом, который мог оказать содействие становлению современной науки.

В разные исторические эпохи наука, по убеждению Мертона, научные системы покоятся на различных предпосылках. Основной предпосылкой современной науки является широко распро-

¹ См.: *Merton R.K. Science, Technology and Society in Seventeenth Century. England. N.Y., 1970; Merton R.K. On Theoretical Sociology. N.Y., 1967.*

страненное инстинктивное убеждение в существовании «порядка природы». Окончательным критерием истины в науке Галилея и Ньютона является эксперимент, считает Мертон, но само понятие эксперимента оказывается невозможным без исходной предпосылки о том, что в природе существует порядок и если ей задавать соответствующие вопросы, то она ответит. Эта предпосылка выражает собой веру в возможность самой науки, но не может, тем не менее, индуцировать ее развитие. Необходим был постоянный интерес к поиску этого порядка природы эмпирическими и рациональными средствами, т.е. активный интерес к миру и к тому, что в нем происходит. В лице протестантизма религия создала условия для возникновения такого интереса. Протестантизм настаивал на активной светской деятельности, причем ударение делалось на опыт и разум как основы действия и веры.

Мертон полагает, таким образом, что никаких единых закономерностей развития науки в обществе нет и быть не может. Любую историческую ситуацию следует рассматривать особо и выявлять свойственные ей функциональные отношения. Причем специфику ситуации определяют социальные условия, они каждый раз иные и подчиняются своим законам, не обладающим глобальным характером и совсем не обязательным для другой ситуации. Однако научное знание развивается единообразно, кумулятивно, поступательно. Из всех социальных условий каждой исторической ситуации его развитие стимулируют только те условия, которые совпадают по своим характеристикам с социальным устройством науки и которые сами доминируют в обществе. Так было с этическими нормами протестантизма в Англии XVII в. Но эти отношения между социальным в обществе и социальным в науке никак не касаются содержания научных идей. Научные идеи безразличны к общественным ценностям, их отношения опосредованы социальным институтом самой науки. Истинность или ложность научных представлений никак не зависит от социального контекста их возникновения.

Так или иначе, но в концепции Мертона нарушена параллельность двух историй науки, социальной и истории научных идей. Социальная история фокусируется у него в некоторых кризисных точках, в такой, например, как возникновение естествознания Нового времени в Англии. Кризисные точки все разные, поэтому, хочет того Мертон или нет, намечается *проблемность* понимания

истины в науке как соответствия знания предмету и его полной независимости от субъекта деятельности, в какой бы форме эта субъектность ни проявлялась.

Не только для Мертона интерпретация научной революции XVII в. была пробным камнем в формировании теоретических позиций. А. Койре, тоже участвовавший в дискуссиях интерналистов и экстерналистов, но, в отличие от Мертона, на стороне первых, пошел по пути нарушения непрерывности, в первую очередь в истории научных идей. Для него возникновение науки Нового времени означало утверждение начал этой науки в контексте культуры, прежде всего философии как одной из ее составляющих. Научная мысль, по его мнению, никогда не была полностью отделена от философской. Естествознание не развивается в вакууме, но всегда находится в окружении идей, фундаментальных принципов, которые обычно рассматриваются как философские. Такое погружение науки в контекст культуры, которое было свойственно не только Койре, неизбежно заставляет переосмыслить проблему объективности научного знания, а значит, и проблему истинности как она понималась в классической науке. Ведь если результаты, получаемые в естествознании, не освобождаются полностью (хотя бы по исходному замыслу, в идеале) от субъектных вкраплений того или иного рода, это означает, что нарушено главное требование к исследованию в классической науке, а именно, предмет изучения и знание, получаемое о нем, должны противостоять ученому как от него независимые. Это является обязательным условием истинности знания.

2. Угроза релятивизма как результат «погружения» науки в контекст

Действительно, культуры разные, и если научная мысль связана с элементами культуры, то можно ли утверждать, что научные результаты, получаемые в разное время и в контексте разных культур об одном и том же предмете, могут быть одинаково истинными? Научное знание формируется *не только* предметом изучения, но и контекстом культуры. Так у Койре. Дальнейшее развитие исследований привело к другой формулировке: *не столько* предметом, *сколько* социальным, культурным контекстом. И, наконец, в конце прошлого века: научное знание создается *исключительно*

социальным контекстом. Отсюда и соответствующий подход к понятию истины. Если научное знание соотносится не с природой как предметом изучения, а с социумом, культурой, которые изменчивы и всегда отличаются друг от друга, тогда истина, как она фигурировала в классической науке и, более широко, в познавательном мышлении Нового времени, неизбежно уступает место релятивизму. Каждый социальный контекст по-своему формирует научное знание об одном и том же предмете. Сколько контекстов, столько и научных результатов, и каждый из них может претендовать на истинность. Таким результатом завершилось обсуждение темы соотношения научных идей и их социального окружения.

Ключевую роль в таком повороте событий сыграл Т. Кун, его книга «Структура научных революций»¹. Как физик по образованию, он отправлялся в своих рассуждениях от характера профессиональной деятельности ученых; его интересовали прежде всего способы приверженности ученых научным идеям своей эпохи и складывающиеся при этом отношения между ними. Можно сказать, что куновское понятие научного сообщества, имевшее такое большое значение для его собственной концепции, положило начало целой традиции социологических исследований науки. Любопытно отметить, что принципиально новые пути анализа науки как социального феномена были проторены не представителями социологии науки из школы Р. Мертона и не сторонниками экстернализма чистой воды (такими, как С. Лилли, Дж. Нидам, Б. Гессен, Э. Цильзель и др.), а историками и философами, которых интересовала наука как совокупность идей, обладающих своими собственными законами развития.

Такой поворот изучающих науку в сторону ее социальных характеристик обусловлен не только внутренними для истории и философии науки процессами (в первую очередь кризисом позитивизма), но и особенностями самого естествознания в XX в. Прежде всего это теория относительности Эйнштейна, квантовая механика, идеи И. Пригожина и наука о хаосе. Об их влиянии на философское осмысление науки говорилось и писалось много. Ставилась под сомнение возможность жесткого отделения субъекта познания от предмета, а значит, и такие характеристики зна-

¹ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

ния, как его истинность и объективность. Но я сейчас не буду вникать в особенности этих не затихающих и по сей день дискуссий¹. Хотелось бы обратить внимание на другую сторону дела.

3. Об особенностях современной полемики о понятии истины, об уступках и компромиссах

Да, разумеется, вызывает сомнение приемлемость понятия истины классической науки для науки XX в. Но можно ли распространять на классическую науку особенности науки прошлого века? В пылу полемики не только те, кто отстаивает новую роль субъекта познания в естествознании, но и защитники классической науки, основные черты которой вроде бы признаются ими как незыблемые, вдруг идут на компромисс и начинают привносить в классику далеко не классические элементы.

Если взглянуть на науку Нового времени глазами нашего современника, то можно увидеть в ней такие особенности, которые прежде хотя и были известны, но не принимались во внимание. Действительно, природа должна восприниматься ученым как существующая независимо от человека, сама по себе. Но ведь в условиях эксперимента даже с большой натяжкой не получается увидеть ее такой. Вспомним эксперименты И. Павлова с собакой. Она помещалась экспериментатором в условия, весьма далекие от условий ее жизни за стенами лаборатории. И в такой чуждой для нее обстановке она оказывалась по воле именно человека, поэтому трудно вроде бы говорить об отстраненности предмета изучения от исследователя. Так и любой другой эксперимент, не обязательно с живым существом, организуется ученым, ставящим перед собой определенные цели, свои, человеческие цели, пусть это будет даже цель изолировать максимально от собственного влияния предмет своего изучения. Можно ли при этом говорить об отсутствии какого-либо воздействия исследователя на ход эксперимента и на получаемый результат?

Или же взять признаваемую вроде бы всеми невозможность абсолютно точного измерения в классической науке. Если это действительно так, то можно ли с безупречной точностью воспро-

¹ О проблемах, которые поднимаются в ходе этих дискуссий, я писала в своих прошлых работах, в частности в книге «Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии». М.: Канон+, 2004.

извести условия эксперимента, а значит, и сам эксперимент, в другом месте и в другое время? Ведь погрешность, неточность каждый раз другая, она во многом зависит от профессионализма, искусства, даже от настроения и здоровья того, кто проводит эксперимент, наконец, от качества приборов, инструментов, которыми он пользуется. Именно воспроизводимость эксперимента, этот краеугольный камень естествознания Нового времени, ставится под сомнение и даже полностью отрицается современными социологами науки. Таков путь от утверждения зависимости научного знания (его объективности и истинности) от культуры, социума определенной эпохи до его зависимости от умения и настроения экспериментатора.

Нельзя не вспомнить при этом и о процессах, происходящих в такой цитадели «бессубъектного» мышления, как аналитическая философия. Здесь тоже выдвигаются на передний план трудности и проблемы, на которые долгое время не обращали серьезного внимания. Я имею в виду предложения верования. Над этими предложениями размышляли еще Л. Витгенштейн и Б. Рассел. Дело в том, что предложение типа: «Петр говорит, что идет дождь» — нарушает правило формальной логики, по которому придаточное предложение должно подтверждать истинность главного. Петр говорит, что дождь идет, это истина, Петр действительно говорит именно это. Но идет ли дождь на самом деле — еще вопрос. Или проблема аналитических и синтетических предложений. В аналитических суждениях (типа: «Если идет дождь, то идет дождь») отсутствует всякое эмпирическое содержание, и они являются лишь необходимыми условиями познания. Что касается синтетических суждений («В таком-то месте и в такое-то время идет дождь»), то их истинность зависит не только от логики языка, но и от той реальности, о которой они говорят. У. Куайн считает невозможным провести четкую грань между этими двумя типами предложений. Он полагает, что аналитическое утверждение, такое, например, как «Всякий холостяк не женат», не совпадает с чисто логическим суждением, таким, как «Всякий x есть x », поскольку истинность последнего суждения вытекает из того факта, что x ничего не обозначает, в то время как истинность первого утверждения в значительной мере зависит от значения входящих в него терминов.

Еще одна проблема — неопределенность перевода. Куайн показывает, что при попытках перевода с языка совершенно незна-

комой культуры или неизвестного племени можно составить несколько руководств, но ни одно из них не будет *универсальным* инструментом по переводу. Другими словами, не существует *логики* перехода от одного языка к другому или от одной научной парадигмы к другой, что было проблемой уже для Куна.

Означает ли эта критика классической науки, критика, которая имеет под собой, безусловно, некоторые реальные основания (она проводится не на пустом месте), развенчание научной рациональности Нового времени? Можно ли говорить, что классическое понимание истинности, объективности научного знания обнаружило свою несостоятельность и требует замены, в лучшем случае существенного пересмотра? Как и во времена интернализма-экстернализма, в наши дни существует два лагеря противоборствующих и отчаянно спорящих друг с другом исследователей. Как и тогда, в середине прошлого века, у наших оппонентов имеется некоторое общее основание их позиций. Но если в прошлом веке спорящие соглашались в том, что научные идеи развиваются по собственным законам и их содержание не зависит от социальных факторов, то теперь наоборот — и те и другие допускают в той или иной степени, в том или ином виде влияние социума, культуры, научного сообщества на получаемые в науке результаты. Из этого допущения делаются выводы или о том, что истина вообще не нужна науке (радикальное крыло в социологии знания), или же что понятие истины необходимо подправить, усовершенствовать, улучшить. На последней позиции стоят и сторонники классической науки, которые считают, что никаких радикальных изменений в естествознании прошлого века не произошло, что наука полностью сохраняет свои основные характеристики (в том числе и такие, как объективность и истинность знания).

На первый взгляд кажется, что у сторонников классической науки и соответствующего ей понимания истины действительно нет другого выхода, как только признать в какой-то мере (это делается очень неохотно, с ограничениями, оговорками) присутствие субъектных характеристик в результатах научных исследований. Мне представляется, однако, что у них нет оснований идти на компромиссы. Такие компромиссы искажают, деформируют устоявшуюся, слаженную, хорошо работающую систему научного исследования в Новое время, да и в наши дни. Ведь не вся наука (и далеко не вся) в конце прошлого и в начале настоящего века пред-

ставляет собой неклассику и постнеклассику (в терминологии В.С. Степина). Механика Ньютона работает и сейчас и дает очень неплохие и нужные результаты. Поэтому нет необходимости защищать эту науку от вновь возникающих форм научного познания. Классике не грозит уничтожение, разрушение, замена ее другими парадигмами.

Необходимо учитывать, что возникают не только другие способы отношения к миру в рамках естествознания, но и другое понимание истории научных идей. Последние два-три десятилетия из работ по истории, философии, социологии науки почти исчезло понятие революции. Революция означала разрушение старого знания и утверждение на его месте нового. Но если научные идеи погружены в социальный, культурный контекст и их новизна, содержание и логика определяются этим контекстом, то нет необходимости разрушать старое, оно «не мешает» и не служит строительным материалом. В результате новая теория оказывается перед лицом своей предшественницы, сохранившей целостность и неизменность. И она действительно новая, так как не построена из элементов предыдущего знания, на его обломках, и не выведена из него логически. Новое и старое сосуществуют. С одной стороны, такой подход помогает взглянуть на новую теорию как на действительно новую, ведь она не возникла из старого знания, не содержалась в нем. Но, с другой стороны, откуда у нас уверенность, что это действительно *научное* знание? Ведь большая часть составляющих контекста не имеет к научным идеям никакого отношения. Может ли из *ненауки* возникнуть *наука*? Каким образом знание, полученное за пределами истории научных идей, может вписаться в сложную структуру уже существующего научного знания? Вопрос из непростых, но он встает неизбежно, если погрузить научное знание в контекст культуры, социума, жизни научного сообщества или лаборатории. И над ответом на него думают современные философы, ученые.

4. Намечающиеся пути выхода из кризиса

Размышлял на эту тему и М.К. Мамардашвили в своей работе «Стрела познания»¹. Обосновав всеми имеющимися у него логи-

¹ Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естественно-исторической гносеологии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

ческими средствами невозможно объяснить новообразования в науке ни предсуществующим в природе порядком, ни предшествующим знанием, ни случайностью, Мамардашвили концентрирует внимание на следующих понятиях: *мыслительное поле*, «текстовость» реальности (она рассчитана на понимание, произойти может только понятное); не цепь причинной связи и не точка, а связная область, «вязкость»; порождение «местом»; восприятия и мысли принадлежат человеку-индивиду, но их содержание и реализованность невозможны без того, чтобы через него не действовали *силы* большие, чем само восприятие, и *концентрированные вне субъекта*. С помощью этих понятий Мамардашвили указывает на некоторую нелогическую базу, постоянно присоединяемую в познании к логике и служащую ее основанием.

Не только Мамардашвили размышляет на эту тему. У Ж. Делёза, например, появляются понятия, которые в рамках его философии представляют пространство, выделенное из бесконечного хаоса, и элементы которого, являясь *ненаукой* (вспомним *нелогiku* Мамардашвили), или *нефилософией*, *неискусством*, *нерелигией*, представляют собой среду, порождающую именно науку, философию, искусство и т.д. Эти понятия не являются ни субъектными, ни предметными и, производя, например, науку, создают как ее субъектные, так и предметные характеристики. Я имею в виду такие понятия, как план референции и частичный наблюдатель для науки; или для философии план имманенции как срез хаоса, а концептуальный персонаж как посредник между хаосом и философией. Р. Том, математик, интересующийся философскими проблемами естествознания, разрабатывает понятие жизненного поля, с помощью которого пытается понять процесс возникновения нового в мире живых существ и ответить на вопрос, действительно ли только случайность определяет изменения в живых существах на генном уровне¹.

Важно подчеркнуть, что внимание исследователей переключается на ту область, где главное — не отношение субъекта (и зна-

¹ Подробно эти вопросы я рассматриваю в других своих работах: об идеях М. Мамардашвили в статье «Об истоках рациональности нового научного знания» (Эпистемология & философия науки. 2005. Т. 2, № 1); о понимании науки Ж. Делёзом в книге «Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии» (М.: Канон+, 2004); о теории катастроф Р. Тома в статье «Изменчивость и устойчивость в науке» (Вопросы философии. 2005. № 2).

ния, которое он производит) к предмету изучения, а значит, и не проблема истины, а проблема рождения науки из того, что наукой не является, из того, где нет ни субъекта, ни предмета. Здесь снимается и проблема релятивизма, столь болезненная для современных исследований науки. Основой релятивизма является то обстоятельство, что разные теоретические представления об *одном и том же* предмете должны вроде бы признаваться одинаково истинными. Однако такое положение вещей несовместимо с логикой. Но в то же время старое знание не разрушается, а новое вырастает на своих собственных основаниях, и у него нет логических связей с прошлыми теориями. А это значит, что у нового знания нет *логических рычагов* воздействия на своих предшественников. Если нет логического движения в будущее, к новой теории-парадигме, то нет такого движения и в прошлое. Новая теория не может логическими средствами опровергнуть свою предшественницу, они руководствуются разными логическими правилами, между ними — логическая несоизмеримость. В результате решение вопроса об истинности или ложности передается в сферу договоренностей между членами научного сообщества. Они же, базируясь далеко не всегда, и даже не в первую очередь, на рациональных предпосылках, а скорее на психологических, социальных, экономических обстоятельствах, дружеских или враждебных отношениях друг с другом, выносят приговор той или иной теории как не выдержавшей конкурентной борьбы со своей соперницей.

Разделение социального и логического, жесткое противостояние субъекта научной деятельности и предмета его изучения становятся проблематичными не только в самом естествознании, но и в его истории. Уже нет двух линий развития науки, социальной и логической, которые соприкасаются друг с другом лишь как внешние воздействия. Складывается некоторый общий тип мышления в естествознании и в истории, когда в предмет включаются субъектные характеристики и тем самым субъект трансформируется, опредмечивается.

5. Кумулятивистские концепции развития научного знания как разрушители прошлого

Такой взгляд на историю неприемлем для доминировавших до середины прошлого века позитивистских идей в интерпретации

развития науки. Как было показано выше, Р. Мертон специально обосновывал необходимость вычленения истории идей, которые развиваются в соответствии с позитивистским пониманием науки, из социальных структур общества, включая и социальную организацию самой науки. В XIX в. историками науки эта тема вообще не рассматривалась¹, тем более как проблемная. Научные идеи развиваются по своим законам, и эти законы надо открыть. В. Уэвелл, например, написавший «Историю индуктивных наук»², исследует лишь пробег мысли от точки возникновения новой идеи (новая идея уже возникла) до ее развития в конкретную научную теорию. Переход от одной теории к другой не рассматривается им как переход к новому знанию, как перерыв постепенности, а включается в общее дедуктивное развитие идей. Уэвелл задается вопросом: утрачивает ли старая теория всякое значение для науки или какая-то ее часть входит в постоянный, неизменный фонд этой науки? По мнению Уэвелла, старая теория всегда входит в новую той долей истины, которая в ней была. Кто же определяет эту долю истины? Элементы, заслуживающие включения в новую теорию, признаются истинными с точки зрения этой новой теории. Именно поэтому А. Койре писал, что с возникновением каждой новой фундаментальной теории история переписывается заново. История подстраивается под вновь утвердившиеся в естествознании идеи.

Аналогичных взглядов придерживался и такой классик кумулятивизма и эволюционизма, как П. Дюгем. Феноменологически революция признавалась, но чтобы понять ее логически, необходимо было свести ее к эволюции. Именно так относился Дюгем к изучению научной революции XVII в.; он стремился доказать, что она вовсе не являлась перерывом постепенности в развитии идей. Он считал возможным добиться этого путем поиска бесконечного числа предшественников всех крупных открытий, сделанных в тот период. Начало революции отодвигалось, таким образом, в необозримо далекое прошлое. Революция вроде бы исчезала из исторической реконструкции, но такое исчезновение достигалось

¹ В качестве исключения можно назвать книгу А. Декандоля: *De Candolle A. Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*. Geneve; Bale; Lyon, 1873.

² Уэвелл В. История индуктивных наук. СПб., 1867.

путем радикальной перестройки всего прошлого, что само по себе являлось достаточно революционным шагом.

Кумулятивистские концепции развития науки, которые исходят из понимания истории как процесса непрерывного, поступательного, на самом деле являются наиболее разрушительными по отношению к прошлому. Прошлое для них представляет интерес только в той мере, в какой оно присутствует в современном знании. На этом особенно настаивает П. Дюгем. Все метафизические, мировоззренческие аспекты теории отменяются последующим развитием, они неизбежно устаревают и перестают играть какую-либо роль в науке. Они связаны с субъектом и не могут быть проверены экспериментально.

6. Противоречивость позиции защитников классики

Такой взгляд на прошлое во многих случаях продолжает доминировать в умах исследователей науки. Поэтому формирование новых парадигм в философии науки и в естествознании, отличающихся от существующих, сразу воспринимается как угроза ставшим привычными и продолжающим хорошо работать взглядам, сложившимся в рамках классической науки. При этом позиция защитников «классики», как правило, становится противоречивой. С одной стороны, они отстаивают незыблемость фундаментальных оснований нововременной науки, в первую очередь такие ее свойства, как объективность, истинность получаемых результатов. С другой стороны, они не могут не учитывать, что и в самом естествознании, и в работах, изучающих науку, не без основания усиливается роль познающего субъекта, и это обстоятельство активно обсуждается. В ходе обсуждений сторонники классики идут на уступки, в результате чего их позиция становится аморфной.

Эмпирическим основанием для формирования социологических и философских взглядов на науку становятся исследования типа кейс стадис, где в изучаемых событиях на первый план выдвигаются уникальные, особенные черты. Причем в зарубежных публикациях такое внимание к кейс стадис (ситуационные исследования, изучение отдельных случаев) типично как для сторонников социологизации научного знания, что более или менее естественно, так и для защитников классики, что ставит их нередко в затруднительное положение. Так, Мак-Маллин, один из основных

оппонентов Д. Блура, автора «сильной программы» в социологии науки, стремится сохранить классическую рациональность и ставит вопрос о ее присутствии в исторических исследованиях типа кейс стадис. В самом начале своей статьи «Рациональное и социальное в истории науки» он ставит несколько вопросов: «Если наука, по крайней мере в *некотором* смысле, является социальным продуктом, как это склонны признать, по-видимому, почти все в эти куда менее строгие куновские времена, не определяются ли ее результаты в определенной степени социальными интересами? А если эти интересы сами являются случайными чертами конкретного общества, не вторгается ли тогда ничем не ограничиваемая случайность в наиболее, казалось бы, надежные научные открытия? Можно ли сказать, что научная рациональность трансцендентна обществу, породившему ее?»¹

Мак-Маллин отмечает присутствие моментов случайности в исследованиях в рамках сильной программы: если «деятельность ученого может быть полностью “объяснена” в терминах социальных детерминант, продукт этой деятельности не может быть ничем большим, чем отражением случайностей исторической культуры, сформировавшей эту деятельность»². Мак-Маллин хочет подчеркнуть, что трудно исходить из специфики конкретной исторической ситуации без отсылки к некоторым общепризнанным понятиям. В его рассуждениях легко разглядеть подспудную убежденность в том, что как бы ни отличались отдельные эпизоды в истории науки друг от друга, чтобы их понять и составить некоторую общую картину, необходимо их *обобщить*. Между тем процедура обобщения типична для традиционной историографии науки, она помогает вывести *законы* развития, под действие которых подпадают все исторические факты изучаемой области, значимые для исторического исследования тем *общим* для них всех, что в них присутствует. Обобщение сводит на нет всю специфику кейс стадис. Мак-Маллин между тем склоняется именно к тому, что без общих понятий невозможно понять историю. Таким образом, Мак-Маллин, с одной стороны, не отрицает возможности опираться на кейс стадис как эмпирическую базу, с другой — явно тя-

¹ McMullin E. The Rational and the Social in the History of Science // Scientific Rationality: the Sociological Turn; J.R. Brown, ed. Dordrecht etc.: Reidel, 1984 (Ser. in philosophy of science / Univ. of Western Ontario; Vol. 25). P. 127.

² Ibid. P. 147.

готеет к выработке некоторых общих положений, которые никак не сочетаются, можно сказать, несовместимы с исследованиями этого типа.

Оппоненты сильной программы, такие, как Лаудан и Мак-Маллин, идут на значительные компромиссы и уступки в отличие от своих предшественников, отстаивавших интерналистскую историю науки в ее чистом виде как дедуктивное развитие научных идей, логика которых не зависит ни от каких социальных факторов. По мнению Лаудана, развитие научных идей далеко не всегда может быть объяснено рационально, и именно в тех случаях, когда такого объяснения дать не удастся, в дело вступает социология. Мак-Маллин расширяет поле применимости социальных объяснений, утверждая, что они всегда могут быть полезны, даже в тех случаях, когда рациональные критерии работают хорошо.

Для оппонентов сильной программы переключение внимания на исследования типа кейс стадис влечет за собой целый ряд выводов, плохо согласующихся с их исходной позицией. Кейс стадис предполагают изучение отдельных исторических эпизодов, воспринимаемых с их особенностями и исключительностью. Социальные моменты здесь приобретают принципиально иное значение, становятся составляющими некоторого целостного события, для которого они являются внутренними наряду с рациональными, содержательными характеристиками научного знания. Продолжать рассматривать их как внешние причины, что часто делают все участники дискуссии, значит проявлять непоследовательность.

Противники сильной программы, соглашаясь необдуманно, как мне кажется, со взглядом на историю науки как на совокупность индивидуальных событий-эпизодов, ослабляют свои позиции. В рамках кейс стадис существенно меняются многие понятия, причем далеко не в последнюю очередь понятие истины, и эти изменения не в пользу сторонников традиционной социологии и историографии науки. Не случайно Мак-Маллин все время ищет в качестве опоры какие-то общие нормы, принципы, которые были бы обязательными для всех кейс стадис. Но ведь если такие принципы будут обнаружены, то эпизоды, являющиеся предметом изучения, перестанут быть уникальными и индивидуальными и мы уже будем иметь дело с другой историографией науки. Когда Лаудан говорит о возможности реконструировать события в

истории науки чисто рациональными средствами, он не может оставаться в рамках кейс стадис, здесь рациональность, которую имеет в виду Лаудан, просто не работает. Хочет он того или нет, он выходит за пределы кейс стадис в традиционную историографию, построенную на принципах классической науки. Здесь действительно, по крайней мере в идеале, рациональность свободна от всего социального, психологического, связанного с личностью ученого или с научным сообществом.

Непоследователен и Блур при обосновании своих идей. С одной стороны, он говорит о новом понимании социальности, которое распространяется и на содержательную сторону научного знания. С другой стороны, он часто употребляет понятие «социальные факторы» как внешние причины, не оговариваясь при этом, что такое понимание социальности выводит нас за пределы его концепции. Блур подчеркивает эмпирический характер исследований в рамках сильной программы и случайность как лежащую в основании этих исследований, но в то же время он называет в качестве одной из задач социологии знания поиск законов и построение теорий. Претендуя на научность, Блур явно имеет в виду классическую науку Нового времени, но при этом остается абсолютно неясно, каким образом он надеется согласовать свой тезис о социальном характере содержательной стороны научного знания с требованием этой науки максимально освободить научное знание от всего случайного, связанного с личностью ученого, с любыми социальными моментами. Если предметы изучения (исторический эпизод, профессиональное научное сообщество, лаборатория) берутся и истолковываются как индивидуальные, особенные, образованные случайными социальными отношениями, формирующими в том числе и содержание научного знания, то как быть с такими понятиями, как научная истина, объективность научного знания, его воспроизводимость, всеобщность научных законов и теорий? Эти вопросы остаются без ответа.

7. Плюрализм в науке как способ сохранения своеобразия и особенностей классической и неклассической науки

Полностью отрицать роль субъекта как одной из составляющих (в том или ином смысле) получаемых в науке результатов уже мало кто решается. И в то же время уступка такого рода подрывает

основания классической науки. Классическая наука или ориентирована на максимальное, в идеале полное устранение субъекта из научного знания, или перестает быть деятельностью, направленной на получение знания о предмете изучения как он есть сам по себе.

В свою очередь сторонники новых взглядов тоже не отличаются последовательностью. Часто они стремятся распространить особенности неклассической и постнеклассической науки на науку Нового времени. Если в естествознании и в его философских осмыслениях появляются новые характеристики, касающиеся роли субъекта в познавательном процессе, эти характеристики начинают распространять и на классическую науку. Утверждается, что в науке как таковой истина не является целью научной работы, а в лаборатории природы вообще нет; то, с чем ученые здесь имеют дело, полностью является продуктом человеческой деятельности. Поэтому и вопрос о противостоянии ученого природе как существующей сама по себе теряет всякий смысл. Разумеется, такие утверждения не могут не приводить ученых, многие из которых и сейчас успешно работают в рамках классической парадигмы, в справедливое негодование.

Отсутствие четкости в позициях обеих спорящих сторон своим истоком имеет признание теми и другими присутствия в той или иной форме субъектных характеристик в научном знании. Но если это действительно так, то речь может идти только о принципиально новом типе исследований в естествознании и новом их философском осмыслении. К противоречивости и путанице в позициях приводят два момента. Во-первых, нельзя распространять особенности нового типа естественно-научного исследования и его философского осмысления на классическую науку, что нередко делают сторонники гуманитаризации (или социологизации) научного знания. И, во-вторых, не могут быть успешными попытки логически объяснить в пределах классической рациональности новые черты постнеклассической науки, что свойственно представителям классического естествознания, стремящимся как-то уточнить, подправить, усовершенствовать его логику, способ рассуждений в его рамках. И в том и в другом случае дискутирующие подчиняются логике классической рациональности. Они считают необходимым или включить в свою логику классическую науку, учитывая только устраивающие новую философию субъектные

черты этой последней, не имеющие значения для классической рациональности, или всеми возможными логическими средствами «усовершенствовать» классику, чтобы она могла каким-то образом включить в себя несвойственные ей элементы.

И тот и другой способ рассуждений приводит к выводам, которые вызывают законные возражения оппонентов. Сторонники классики никогда не смогут согласиться с тем, что истина не играет решающей роли в науке, а сторонники новых представлений будут продолжать настаивать на том, что в рамках их взглядов на науку понятие истины как минимум становится проблемным. Выход, по-видимому, в том, чтобы признать за классической наукой право на истину, а за новой наукой и ее философскими осмыслениями право на определение другого, маргинального места истины как соответствия знания действительности. Если мы согласны в том, что науку, ее рациональность нельзя рассматривать изолированно от культуры той или иной эпохи, если научные результаты несут на себе отпечаток своего места в истории, то приходится согласиться и с тем, что логика научного исследования имеет право на своеобразие, на невыводимость ее из предшествующего знания. А это значит, что и обратного хода нет, новая логика не может включать в себя какие-то элементы своей предшественницы (например, элементы субъектности из классики в неклассику), разрушая тем самым ее основы. Подобно тому как продолжает существовать в веках культура античности наряду с культурой Средневековья или Нового времени, так и классическая наука в наши дни сохраняет в неприкосновенности свое своеобразие, свои базовые основания. Но ее представители не имеют права на агрессивность, ее стремление «подмять» под себя новую науку обречено на неудачу. В этом и состоит плюрализм XX – начала XXI в. в науке.

8. Понятие смысла как критерий научности

В философских рассуждениях о науке гораздо большую роль, чем прежде, начинает играть понятие смысла. В ряде случаев оно заменяет понятие истины. Зададимся вопросом: на каком основании в классической науке мы называем теории прошлого научными, если они опровергнуты последующим развитием науки как ложные? Или в неклассике: теории прошлого сохраняют свое ло-

гическое и историческое значение, теорий много и все они равноправны, по-видимому, и с точки зрения их истинности. Можно ли считать, что все они истинны? В первом случае все прошлые теории ложны, тем не менее мы имеем историю *науки*, историю *научных* теорий. Во втором случае все теории истинны, хотя каждая из них *по-своему*, не так, как другие, представляет природу, *одну и ту же* природу, *один и тот же* предмет исследования. Налицо явный релятивизм. Получается, что или наука в своей истории, да и в современности при наличии конкурирующих теорий состоит почти исключительно (кроме одной-единственной истинной теории) из ложного знания, или все теории в прошлом и настоящем истинны, истин столько, сколько существует научных теорий. Похоже, что истинность не является столь уж надежным критерием научности, даже в классическом естествознании. Истина здесь — довольно-таки мимолетное свойство знания. Им обладает только господствующая на данный момент теория, и то очень непродолжительное время, она постоянно пребывает в состоянии ожидания неизбежного опровержения.

Чем же определяется *научность* знания? Вот тут-то и выдвигается на передний план понятие смысла. Все прошлые теории с точки зрения классической науки ложны, они опровергнуты последующим развитием естествознания, но в то же время они обладают *смыслом*, с ними можно спорить, их можно опровергать и с этой точки зрения они *научны* (вспомним в связи с этим теорию фальсификационизма К. Поппера). Что касается множественности сосуществующих, не опровергнутых теорий в неклассической науке, то они обладают правом считаться научными по той же причине — все они обладают *смыслом*. Только если в классике наличие смысла означает возможность для данной теории быть опровергнутой, то в неклассике обладание смыслом предоставляет право на intersubъективное общение с другими обладающими смыслом теориями на равных. При этом субъект каждой теории в неклассической или постнеклассической науке считает свою позицию единственно истинной, но своих оппонентов признает достойными дискуссии партнерами только по той причине, что их взгляды обладают смыслом, а значит — они научны. Плюрализм в естествознании базируется не на том, что все высказываемые взгляды одинаково истинны, а на том, что все они обладают смыслом. С бессмысленными высказываниями в науке никто не спо-

рит, не дискутирует и никто их не опровергает. На них просто не обращают внимания.

Однако в классической науке понятие смысла остается в тени, там главное — истинно или ложно то или иное высказывание. То, что оно в любом случае обладает смыслом, принимается как нечто само собой разумеющееся. Как и во многих других случаях (о них говорилось выше), этот момент (обладание смыслом) в классике не играл особой роли, хотя и присутствовал. В неклассической науке он выдвигается на передний план, здесь главное — обладание смыслом, а истинна или ложна та или иная теория — не столь важно. В любом случае ее можно обсуждать, с ней можно спорить, она научна. Наука Средних веков, например, очень отличается от науки Нового времени, и не в последнюю очередь в силу своей включенности в средневековую культуру. Многие научные идеи той науки с позиций современности, безусловно, ложны, но они представляют науку Средних веков и их следует рассматривать как органический элемент, как составляющую этой исторической эпохи. Нельзя выкинуть из истории ту или иную культуру, даже если она не похожа на нашу и нам не нравится. То же относится и к науке.

* * *

Разумеется, такая переориентация в понимании естествознания порождает массу трудностей. Вот одна из них. Согласно новым взглядам, наука каждой исторической эпохи, или возьмем другую крайность с точки зрения масштабности — научные результаты, получаемые в разных лабораториях, зависят от контекста, а не выводятся из прошлого (из предыдущего знания). Контекст в свою очередь каждый раз другой и, кроме того, не является наукой. Это культура, социальное устройство, доминирование той или иной религии (историческая эпоха), или же организация работы, личностные отношения, качество экспериментального оборудования и т.д. (научная лаборатория). Разные условия, разный контекст порождают разную науку, разные результаты исследования. Почему же каждый раз мы говорим все-таки о науке? Имеем ли мы на это право? Может ли *ненаука* породить науку? И каким образом полученный таким путем результат все-таки вписывается в уже существующую структуру знания? По-видимо-

му, необходимо предположить, что контекст, порождающий новое в науке, формируется не произвольным образом, что этот процесс формирования как-то связан с существующим научным знанием и предопределяется возникающими в нем трудностями и потребностями. Поэтому едва ли можно отнести к *ненауке* такие элементы условий творчества, как отношения дружбы или недоброжелательства в научном коллективе, социальное положение ученого, его религиозные убеждения и, тем более, такие вещи, как погода, ремонт в помещении, ссора с домашними и т.д. Все эти обстоятельства, конечно же, никак не могут стать составляющими структуры нового знания, хотя зачастую в современных социологических исследованиях именно они играют весьма значительную роль, иногда решающую.

Позволю себе напомнить рассуждения французского математика Р. Тома, интересующегося проблемами биологии, о генетических изменениях организма. Он не согласен с генетиками, строящими свои теории на случайном характере любого изменения наследственности. Реакция на внешние воздействия зависит от имеющихся у организма потребностей. Именно они способствуют выделению тех влияний окружающей среды, которые имеют больше шансов радикально изменить его наследственность. Эти факторы организуют *жизненное пространство*. Том обратил взгляд на теорию Ламарка: сильная потребность может привести к наследованию приобретенных признаков. Наличие потребности делает организм более восприимчивым к раздражителям того порядка, которые эту потребность удовлетворяют. Организм как бы подготавливает себя к ответу на соответствующий раздражитель и игнорирует остальные. Этим обеспечивается устойчивость организма: до поры до времени он сохраняет форму, он стабилен, так как не отвечает на случайные влияния, никак не относящиеся к его процессам жизнедеятельности (или же погибает, если эти влияния преступают определенный порог). Когда же внешнее раздражение оказывается созвучным с неудовлетворенной потребностью организма, происходит скачок, или катастрофа, как предпочитает говорить Том, организм дестабилизируется и переходит в новое состояние.

Для обсуждавшихся в настоящей статье проблем нам важно отметить, что не только среда (контекст) ответственна за генетические изменения в организме, но и сам организм, согласно своим

потребностям, формирует этот контекст. По-видимому, о возникновении нового в науке тоже можно сказать: существующие проблемы, трудности научного знания формируют тот контекст *ненауки*, элементы которого не являются случайными. И это именно благодаря тому, что они предопределены состоянием научного знания, в логическую структуру которого и должен встроиться получаемый результат. Случайность перестает быть доминирующей. Просматриваются некоторые необходимые, логические связи между прошлым (старой теорией, например) и новым (вновь созданной теорией). Эта связь формируется через контекст, представляющий собой *ненауку*, которая ограничивает бескрайнее поле внешней среды только теми ее элементами, которые способны решить существующие в науке проблемы.

Отсюда вытекает проблема возможности логического общения (соизмеримости — по Куну) между разными теориями-парадигмами, каждая из которых выросла на собственных основаниях независимо от предыдущего знания и обладает собственной логической структурой. Не потому ли такое распространение в прошлом веке получили идеи диалогизма и интерсубъективности? Если при этом для успеха общения создается некоторая общая для всех логика, то повисает в воздухе идея особенности, уникальности (с точки зрения логики в первую очередь) участников диалога. Пришли к тому, с чего начали, — к монологике. Если же сохраняется тезис о полилогичности, то невозможно общение в пределах рациональности. По-видимому, наиболее перспективными будут исследования, где в сферу общения втягивается контекст как *ненаука*, *нелогика*, но который в то же время порождает именно науку в том или ином ее *уникальном* варианте.

Наконец, если принять, что смысл есть критерий научности, то нельзя не учитывать того обстоятельства, что смыслом обладают не только научные положения (впрочем, как и истинными являются не только предложения науки). Можно ли считать, что смысл научных идей как-то отличается от смысла утверждений здравого смысла? И еще. Если делается ударение на несхожести науки разных эпох или результатов, получаемых в разных лабораториях, то что же вкладывается в понятие науки такого, что позволяет нам каждый раз говорить все-таки именно о науке? И если мы пойдем по пути поиска общих черт, не приведет ли это нас обратно к понятию классической науки? Для второй половины про-

шлого века характерно искать различия в научной деятельности разных типов, подчеркивать непохожесть процедур получения результатов в разных лабораториях, что обусловливается разнообразием контекстов, формирующих знание и определяющих тип научного исследования. Но в итоге получается, что наука как бы растворяется в контексте, поглощается им. Появляется необходимость определения устойчивости (а не изменчивости) науки как таковой, ее отличия от других форм деятельности, от контекста.

Можно было бы еще найти требующие решения проблемы, но достаточно и обозначенных. Исследования в этих направлениях уже ведутся, есть и кое-какие обнадеживающие результаты. Но это уже тема другой статьи.

Коммуникативно-смысловой подход к пониманию истины

Современный отказ от понятия истины в значительной мере инспирирован плюрализмом ракурсов ее интерпретации в различных когнитивных проектах. Исследовательская гипотеза состоит в том, что многообразие философско-методологических репрезентаций истины требует не отказа от одного из самых значимых философских понятий, а построения многомерной модели истины (гипертекста), охватывающей все культурное многообразие ее отдельных философских и историко-научных репрезентаций.

1. Понятие истины: вызов современной эпистемологии

Трудно найти другую теоретико-познавательную проблему столь же высокой общекультурной значимости, как проблема истины. Ее с полным правом можно отнести к числу «вечных» философских проблем. Принято считать, что понятие «истина» восходит к просвещенному язычеству античности и возникло в контексте религиозных языковых практик. В теорию познания понятие истины вошло благодаря Сократу и Платону и использовалось для противопоставления элитарного знания (*episteme*) невежественному мнению толпы (*doxa*).

Современный постмодернизм бросает вызов понятию истины и перед лицом вечности. Идеологи постмодернизма абсолютизируют момент релятивности в развитии познания, стирая исторически подвижную границу между *episteme* и *doxa*. Они реставрируют восходящую к античным скептикам трактовку истины как не более чем «вооруженной веры» (Карнеад) или субъективной уверенности (истин столько, сколько «познающих»). Подобный гносеологический скептицизм разворачивается на фоне трансформации классической структуры познавательного отношения в духе «смерти субъекта» и «языковых игр» как синдрома *смерти объекта*. Л.А. Маркова справедливо отмечает, что развитие социологических исследований по истории науки инспирировало девальвацию понятия истины

как фундаментальной категории философской теории познания до уровня *одного из этических регулятивов научной деятельности*¹.

Теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса, вобравшая в себя опыт антропологического переворота философии XX в. в его лингво-коммуникативном измерении, также не избежала постмодернистского влечения к деконструкции истины до уровня «эпистемической очевидности». Артикуляция субъектной стороны познавательного отношения, т.е. акцент на субъективной уверенности, означает фактический демонтаж фундаментальной теоретико-познавательной проблемы того, как относятся наши знания о реальности к самой реальности — какой бы смысл ни вкладывать в эти понятия.

Постмодернистский призыв к реставрации утраченного в ходе индустриальной модернизации социально-культурного многообразия, дополненный тезисом культурной несоизмеримости, ведет к релятивизации понятия истины. Так, Ю. Хабермас фактически девальвирует истину до нередуцируемого многообразия контекстуальных интерсубъективных значений, разделяемых членами локальных коммуникативных сообществ. Низведение философского понятия истины до уровня рационального консенсуса на основе интерсубъективных схем толкования, присущих различным жизненным мирам, равно как и до «решающего хода в языковой игре», представляет собой явную уступку патриарха немецкой философии постмодернизму.

Несомненный интерес представляют дискуссии по проблеме истины и в современной отечественной философии. Ряд авторов, и среди них столь крупные философы науки, как А.Л. Никифоров, Л.А. Маркова и А.П. Огурцов, полагают, что философско-методологическое содержание понятия истины нуждается в существенной корректировке, в пределе — замене понятия истины научным смыслом². Так, А.Л. Никифоров мотивирует «современный отказ от понятия истины»³ тем, что в течение XX в. понятие истины постепенно

¹ Тот факт, что социологи и историки науки не оперируют понятием истины, сам по себе не означает девальвации ее значимости как понятия философской теории познания.

² См.: *Маркова Л.А.* Перспективы развития науки: смысл как альтернатива истине; *Огурцов А.П.* Альтернатива истине: смысл или правдоподобие? // Эпистемология и философия науки. 2009. № 4.

³ Столь многозначительно озаглавлен первый раздел его статьи, открывающей коллективную монографию «Понятие истины в социогуманитарном познании» (отв. ред. А.Л. Никифоров). М.: ИФ РАН, 2008. С. 5.

вытеснялось из философии науки. «Логический позитивизм заменил понятие истины понятием верифицируемости, т.е., грубо говоря, понятием соответствия чувственно данному. Г. Рейхенбах на место понятия истины пытался поставить понятие вероятности, ... Фейерабенд прямо призывает выбросить понятие истины на свалку исторических заблуждений человечества»¹. Девальвацию значения понятия истины в философии XX в. названный автор склонен приписывать критическому отношению к идеалам Просвещения.

Л.А. Маркова полагает, что понятие научного смысла приходит на смену истине, причем смысл «нейтрален» по отношению к истине и лжи². Солидаризируясь с мнением Л.А. Марковой, А.П. Огурцов полагает, что в пользу «избыточности» понятия истины говорит сам факт плюрализма различных трактовок истины в философии XX в.³ Кроме того, «поворот... к идее правдоподобности научных теорий вместо понятия “истина”, полагает А.П. Огурцов, избавит философию науки и историко-научные реконструкции от неоправданных отождествлений и допущений, от идеологических иллюзий и теоретических амбиций, позволив сделать методологическое оснащение историков науки более строгим, корректным и подвластным математическим измерениям. Такого рода подход позволит избавиться от неявного допущения историко-научных реконструкций о том, что история науки — это современная научная теория, опрокинутая в прошлое. Такое допущение разрушает любую историко-научную работу»⁴.

Я полагаю, что и в рамках когнитивного релятивизма, и в пределах умеренного варианта когнитивного конструктивизма проблема онтологического референта теоретических конструктов со-

¹ Там же. С. 6.

² *Маркова Л.А.* Перспективы развития науки: смысл как альтернатива истине // Эпистемология и философия науки. 2009. № 4.

³ Вслед за Э.М. Чудиновым он приводит следующие трактовки понятия истины в философии XX в.: 1) корреспондентская, 2) когерентная, 3) прагматическая и, наконец, 4) дефляционная (*Огурцов А.П.* Альтернатива истине: смысл или правдоподобие? // Эпистемология и философия науки. 2009. № 4).

⁴ Там же. Безусловно, соглашаясь с автором в том, что методологически некорректно экстраполировать на прошлое науки ее современные идеалы и нормы, замечу, что сам по себе отказ от понятия истины никак не гарантирует методологической строгости, не влечет за собой отказ от неоправданных допущений и идеологических иллюзий и тем более не способен методологически оснастить историков математическим аппаратом, адекватным их объекту исследования.

храняет свою значимость для современной эпистемологии¹. Об этом свидетельствуют и попытки современных приверженцев философского реализма привести новые аргументы в его защиту. Подчас для этого используется обновленный вариант деятельностного подхода в теории познания. В его основе — понятие *агентивности* как способности, потенциальной возможности к осуществлению определенных видов деятельности, в которых практически реализуется когнитивное взаимодействие субъекта и объекта познания. Именно способность человека производить определенные изменения в мире (а не только в сфере собственного мышления) заставляет его вновь и вновь обращаться к вопросу о том, как относятся наши знания о мире к нему самому.

2. Культурно-антропологическое измерение истины в исторической типологии научного знания

Традиционным предметом философско-методологических исследований является *научная истина*. В одной из лучших работ, посвященных этой проблеме, — монографии Э.М. Чудинова «Природа научной истины», и по сей день не утратившей своего философского значения, — понятие истины определяется как «знание, соответствующее фундаментальным аспектам действительности, приведенное в систему посредством теорий и получившее строгое обоснование в смысле того эталона строгости, который принят в данной науке на данном этапе ее исторического развития»². Согласимся с названным автором также и в том, что понятие истины выражает саму сущность науки, без которой нельзя понять структуру, динамику развития и цель научного познания, и — добавим — безотносительно к исторической изменчивости культурного облика самой науки.

Эволюцию представлений об истине в различных образах науки можно представить как трансформацию фундаментальных характеристик исходного познавательного отношения, модифицирующих *способ теоретической репрезентации субъекта в итоговом познавательном результате*. Апеллируя к ныне широко исполь-

¹ См.: Смирнова Н.М. Когнитивные основания феноменологического конструктивизма // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке ; отв. ред. В.А. Лекторский. М. : Канон+, 2009. С. 141–168.

² Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977. С. 3.

зуемой исторической типологии развития научного знания В.С. Степина, можно проследить следующую картину исторической трансформации «субъектного измерения» истины:

- 1) научная истина – слепок («отражение») предмета исследования за вычетом *всех* характеристик познавательной деятельности (научного языка, средств и операций деятельности, ценностно-смысловых характеристик познающего субъекта) – в классической парадигме научного познания;
- 2) научная истина с необходимостью включает в себя слепки предметно-практических форм освоения субъектом предмета исследования, языковые и инструментальные характеристики познавательной деятельности, кроме ценностно-смыслового содержания когнитивной активности субъекта – в неклассической парадигме;
- 3) наконец, постнеклассическому образу научного познания свойствен учет не только инструментальных, но и ценностно-смысловых характеристик деятельности субъекта в итоговом познавательном («истинностном») образе предмета познания.

Приведенная типология свидетельствует, что эволюция культурных смыслов науки осуществляется как такая трансформация схем ее объекта и метода, в результате которой наивно-объективистское представление об истине как «независимой от субъекта, человека и человечества» замещается все более «субъектно нагруженным», выражающим культурную размерность понятийно-инструментальной деятельности и ее ценностно-смысловых характеристик.

Решающая роль в преодолении «наивного объективизма» (в смысле жесткой противопоставленности субъекта-объекту в структуре познавательного отношения) в европейской философии XX в. принадлежит феноменологии, в рамках которой разработана новая система понятий для философски наиболее изощренного описания когнитивного взаимодействия субъекта и объекта. К числу важнейших из них относятся:

Интенциональность (заимствовано у Ф. Brentano) как направленность сознания на объект. Понятие «беспредметного», «пустого» сознания феноменологически бессмысленно. В собственно когнитивном отношении это означает, что, строго говоря, субъект познавательного отношения дан в «объектной нагруженности»

его сознания (феноменологический аналог «принципиальной координации» Р. Авенариуса).

Нозма представляет собой интенциональный объект в актах его «схваченности» сознанием. Понятие нозмы фиксирует изначальную слитность объекта и форм его данности сознанию (феноменологический аналог кантовской «вещи-для-нас»).

Нозза — понятие, артикулирующее модусы данности («формы презентации») интенционального объекта, феноменологический аналог способов инструментальной деятельности, «впечатанных» в итоговый познавательный результат.

Аналогичную функцию выполняют понятия *нозтико-нозма-тического единства*, *когнитивного горизонта*, *феноменологического конституирования*. Они используются для выражения тонких нюансов субъект-объектного взаимодействия в неклассической познавательной установке — но не на уровне типологических характеристик описания познавательной деятельности субъекта *научного* познания, а на более глубоком уровне феноменологической дескрипции фундаментальных характеристик когнитивной активности *трансцендентального субъекта*.

3. Истина и когнитивный конструктивизм

Понятие истины как трансцендентального регулятива познавательной деятельности человека приобретает особое значение в свете общеметодологического представления о том, что реальность как *предмет познания* сконструирована с помощью присущих данной науке *схем объекта* и *схем метода*. Риторический вопрос, в каком отношении находятся наши истинностные суждения, сформулированные в отношении идеализированной, нами же сконструированной реальности, к самому объекту познания, составляет сердцевину теоретико-познавательной проблемы конструктивизма в философии и когнитивных науках. Когнитивный конструктивизм можно условно подразделить на два основных типа: умеренный (восходящий к Канту) и радикальный. Первый вполне совместим с научным реализмом, тогда как второй основан на неявной презумпции рассмотрения онтологических характеристик объекта как артефакта конструктивной деятельности человека.

Теоретико-познавательной основой умеренного («классического») конструктивизма является свойственное классическому рационализму представление об активистски-деятельностной роли субъекта познания, артикуляция креативных функций разума на основе интеллектуальной интуиции, врожденных идей, математических формализмов, позднее — социально конструирующей роли языка и знаково-символических средств. Умеренный конструктивизм классически-рационалистических концепций артикулирует идею конструктивной роли разума в оппозиции к созерцательному материализму Нового времени со свойственной ему абсолютизацией роли сенсорного аппарата познания, в духе классической теории отражения трактуемого как «клавиши, по которым ударяет природа» (Д. Дидро). Классической теории отражения соответствует восходящая к Аристотелю корреспондентская теория истины. Конструктивизм имплицитно заряжен отрицанием свойственного классической теории отражения эмпирического фундаментализма и не довольствуется пониманием истины как отражения.

Однако было бы заметным упрощением полагать, что философские истоки конструктивизма восходят исключительно к классическому рационализму Нового времени. Конструктивистские интенции современности усиливают и придают самостоятельное значение тем характеристикам познания, зародышевые формы которых можно обнаружить в самих сенсуалистских концепциях — в той мере, в какой последние стремились преодолеть теоретические трудности эмпирического фундаментализма. Так, истоки представлений о том, что сенсорный аппарат человека не только «имеет» объект чувственного познания, но и в известной мере формирует его, можно усмотреть еще в концепции первичных и вторичных качеств — как превращенной форме онтологически интерпретированного представления о конструктивной деятельности человеческих органов чувств. Смысл этой концепции, как известно, в том, что объекту «самому по себе» присущи не все чувственно воспринимаемые качества, но лишь наиболее фундаментальные, «первичные», без которых объект немислим как таковой (протяженность, пространственная конфигурация). «Вторичные» же (цвет, запах) возникают как результат преобразования опытных данных сенсорным аппаратом человека.

В свою очередь представление о врожденных основах познания «замутняет» чистоту конструктивистских интенций классического рационализма: рационализм Декарта с его апофеозом универсальной математики не возлагает на человека всю полноту ответственности за все творения духа: ведь, согласно Декарту, математические объекты и их отношения изобрел господь Бог, дабы изложить на их языке великую книгу природы.

Осознание теоретических трудностей эмпирического фундаментализма и относительной самостоятельности научно-теоретического мышления со свойственным ему «отлетом» от непосредственной чувственной очевидности — важнейшая когнитивная предпосылка классического конструктивизма.

Серьезный вклад в эволюцию представлений об истине внес кризис великих метафизических систем Нового времени (субстанциалистских концепций мироздания). Им свойственны представления о рациональности как лежащей в основе мира, которую Разум должен *обнаружить*. Поворот от Гегеля к Канту знаменует собой отказ от традиционных метафизических установок на построение универсалистских онтологий, претендующих на выражение глубинной сущности мироздания, в пользу более изощренной формы метафизики — поиска первоначала не в традиционном для европейской культуры смысле оснований бытия, а в базисном слое человеческого знания. «Когнитивная метафизика» не строит иерархии сущностей, но ей присущ редукционизм теоретико-познавательный: представление о наиболее общих законах познания, из которых выводимы специфические познавательные методы отдельных наук. Но в обстановке общего антиметафизического настроя конца XIX в. заметно усилилось осознание связи исследовательского метода со структурой и культурно-историческими характеристиками объекта познания. Подобные изменения культурного климата эпохи нашли свое отражение в «королевских» вопросах Канта: «Как возможна чистая математика?», «Как возможно чистое естествознание?» и т.д. Различение эмпирического и трансцендентального сознания в теории познания Канта выражало глубокий компромисс между абсолютизацией классического Разума, тяготевшего к идеалу «чистого», «родового» сознания, лишённого индивидуальности и личного опыта, с одной стороны, и опорой на опытное знание — с другой.

Именно в кантовской теории познания идея презентации объекта познания в формах рассудочной деятельности обрела наиболее полное и философски изощренное выражение. Осознание им односторонности как созерцательной модели познания («натурализма Просвещения»), так и классически-рационалистического недоверия к чувственному опыту выразилось в смещении фокуса исследовательского внимания с объекта «самого по себе» («вещи-в-себе») на способы его «данности» трансцендентальному сознанию. В подобной установке объект познания предстает не как чувственный образ отраженной реальности «до и независимо от субъекта познания», а истинностные суждения о нем — не как субъективный образ объективного мира, но как продукт его конструктивной активности, формирующей схемы объекта из ресурсов телесности, рассудка и совокупного культурного опыта.

В «антропологически нагруженной» теории познания Канта¹ познавательный образ объекта предстает как проекция когнитивных задатков трансцендентального субъекта. Пафос кантовской «Критики чистого разума» состоит в демонстрации того, что сознание не имеет когнитивного доступа к объекту иначе как в априорных формах чувственности и рассудка: «вещь в себе» аффицирует чувственность, а рассудок формулирует суждения на основе предваряющих опыт категорий рассудка. Поэтому познание трансцендентального объекта — одновременно и познание родовой сущности человека, не сводимое к «отражению». Познание объекта средствами науки (математики, естествознания), таким образом, есть его конструирование, когнитивный синтез разрозненных чувственных данных посредством доопытных форм чувственности и рассудка. Априорные формы чистого чувственного созерцания позволяют мыслить объект в пространстве и времени. Таков ответ Канта на вопрос, как возможна чистая математика, т.е. геометрическая образность и последовательность натурального ряда («трансцендентальная эстетика»), а также как возможно сформулировать законы естествознания на основе априорных категорий рассудка.

¹ Оговоримся, что не все исследователи согласны с трактовкой когнитивного проекта Канта как «антропологического» на том основании, что Кант ведет речь о «сознании вообще», в духе картезианства отождествляя его с трансцендентальным сознанием.

Когнитивный конструктивизм классического типа достигает своего апогея в неокантианстве Марбургской и Баденской школ, в центре внимания которых процедуры конструирования не только научных понятий и теорий, но и *научных фактов*, понятых как продукты конструирующей деятельности разума, но без аффицирующего чувственность трансцендентного первоисточника («вещи-в-себе»). Соответственно нарастает критический пафос и в отношении классической теории истины как корреспонденции, поскольку научный факт предстает в неокантианской методологической рефлексии как *теоретически нагруженный*, т.е. зависящий от принятых теоретических допущений.

Однако философская непроясненность истоков априорных форм чувственности и рассудка допускала понимание априорного как метафизически трактуемого трансцендентального аргумента, не верифицируемого средствами науки, с одной стороны, и естественных («природных») свойств человеческого разума — с другой. Быть может, поэтому неокантианец Г. Риккерт видел свою задачу в том, чтобы окончательно избавиться от натурализма Просвещения, преодолеть который так и не удалось кантовскому идеализму. И в ходе дальнейшей эволюции умеренного конструктивизма в философии XX в. «трансцендентальный аргумент» Канта трансформируется в представление об онтологических обязательствах языка, о невозможности внелингвистического доступа к реальности, т.е. к представлению о том, что в структуре языка заложены конститутивные для языкового сообщества онтологические допущения. И в свете «лингвистического поворота» в философии XX в. пафос искания истины видится в том, чтобы систематически прояснять зависимость между представлениями о природе объектов исследования и способами их познания.

Радикальный конструктивизм, в направлении которого эволюционирует конструктивистская установка в рамках неклассической науки, состоит в том, что объекту познания отказывают в онтологической реальности, полагая его искусственной конструкцией, созданной из ресурсов языка, культуры, норм и конвенций научного сообщества. В отличие от совместимого с научным реализмом умеренного конструктивизма радикальному присущ *методологический солипсизм* — представление о том, что все, что мы видим, слышим, осязаем суть ментальные конструкции на основе ресурсов языка и социально заданных образцов восприятия (ког-

нитивных паттернов). В таком понимании исследуемая реальность предстает не как онтологически предшествующая познанию, а как проекция культурно детерминированных схем познавательной деятельности. Исследовательский метод становится «творцом» реальности в соответствии с процедурными нормами своей науки. Радикальный конструктивизм — это когнитивное забвение бытия, синдром «ускользания» реальности и релятивизации истины. В такой установке понятие истины лишается когнитивного содержания и вытесняется на периферию познания, в область научной этики.

В социальном познании свойственную неклассической науке методологическую констатацию опосредованности когнитивного образа объекта схемами метода и ценностно-смысловыми характеристиками субъекта познания социологический конструктивизм дополняет (усиливает) утверждением о конститутивном характере предмета не только научного, но и вненаучного знания, здравого смысла, опирающегося на культурные ресурсы обыденных практик повседневности. В русле радикального конструктивизма, например, работают представители «поздней» социальной феноменологии. В работе под симптоматичным названием «Социальное конструирование реальности»¹ П. Бергер и Т. Лукман критикуют классическую (позитивистски ориентированную) социологию за то, что она принимала за реальность продукты собственного объективирующего метода. При таком подходе и в самом деле остается в «слепом пятне» тот факт, что реальность, на исследование которой позитивистски ориентированные социологи направляют свои усилия, необходимо включает в себя и результаты деятельности ученого: отбора и сортировки фактов, определяемых его исследовательской задачей. Самое существенное, однако, состоит в том, что процессы отбора и первичной классификации эмпирических данных основаны на неявно выраженных принципах упорядочения, необходимо содержащих как онтологические допущения (т.е. отсылки к определенной картине социальной реальности), так и ценностно-смысловые предпочтения. Методологическое самосознание позитивистской социологии оказалось не в состоянии возвы-

¹ *Berger P., Luckmann T. The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge. 1966; русск. пер. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.*

ситься до понимания того, что практикуемые ею методы генерируют те самые схемы объекта, на «объективное» исследование которых она направляет свои когнитивные усилия.

4. Понятие истины в натуралистической парадигме социально-гуманитарного знания

Приведенная выше (см. § 2) историческая типология *научного* знания выражает существенные черты развития *физико-математического естествознания*, долгое время задававшего парадигмальные образцы идеалов и норм научного познания как такового. Сциентистская методология обществознания, ориентированная на естественно-научный идеал, как известно, сформировалась в рамках механической картины мира, воплощавшей основополагающие мировоззренческие универсалии новоевропейской культуры. Идея мира как сложной системы рационально устроенных механизмов и стирания качественных различий между естественным и искусственным обрела изощренное философское выражение как в эмпиристски ориентированной концепции «простых природ» Ф. Бэкона, так и в классически-рационалистических представлениях о человеке как автомате, наделенном инстинктами. Г. Лейбниц, заложивший последний камень в основание классического рационализма, элиминировал бытийную разницу между причиной (события, процесса и т.п.) и основанием логического вывода. Благодаря этому аристотелевская «формальная» логика как наука о формах правильного мышления обрела содержательный характер, став наукой о всеобщих законах самого мироздания. В свою очередь натуралистическое истолкование общественной жизни как подчиненной определенным закономерностям выражало антиатеологические настроения постпросвещенческой идеологии, тесно связанные с натуралистически интерпретированной философией истории¹.

Олицетворением натуралистической исследовательской программы в социально-философском мышлении является социологический позитивизм. Экстраполяция картезианского идеала универсальной математики на область социальных наук породила своеобразный отзвук пифагореизма — «демон квантифика-

¹ См.: *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. М., 1983. С. 31–32.

ции». Символом веры «эмпирической социологии»¹ стало убеждение в том, что все без исключения параметры социальной жизни поддаются калькуляции и цифровому учету, т.е. вполне исчерпываются количественными методами, если не в самой реальности, то уж во всяком случае на уровне теоретической модели. Заметим, что социально-онтологическим основанием натуралистической исследовательской программы в методологии социально-гуманитарного знания, во многом определившей ее ориентацию на «количественные» методы, послужили сопутствующие модернизации процессы «массовизации», разрушения традиционных социокультурных гнезд, размывания свойственной традиционному обществу гетерогенности социального пространства². Абстрагирование от культурно-антропологических характеристик человеческой деятельности, уподобление социальных фактов вещам (Э. Дюркгейм) и позволило эффективно использовать методы галилеевско-ньютоновского естествознания для построения объяснительных моделей социальных процессов. Подобное проектирование в сфере социальной теории выражало свойственное техногенной цивилизации конструктивистски-деятельностное отношение к природе, обществу и человеку. Методологически подобная установка базировалась на картезианской устремленности к предельной ясности и отчетливости социологических понятий, многозначность и расплывчатость которых расценивалась как несоответствие нормативным критериям строгости научного мышления. При этом понятие истины — в духе общеметодологических установок позитивизма — прямо отождествлялось с эмпирической верификацией, а факты — в духе общего натуралистического настроя позитивистской социологии — вещам («социальные факты надо брать как вещи» — Э. Дюркгейм). Подобная натуралистическая установка в социальном познании имплицитно заряжена искажающим овеществлением социального мира и теоретической дегуманизацией человека.

¹ Я беру этот термин в кавычки, поскольку она вовсе не была, да и не могла быть чисто «эмпирической» в строгом смысле слова, но всегда была весьма «предпосылочной» дисциплиной.

² См.: *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992, № 4; *Фарман И.П.* Социально-культурные проекты Ю. Хабермаса. М., 1999.

5. Интуитивистская герменевтика: категория жизни как философское снятие субъект-объектного отношения

«Антропологический переворот» в европейском социально-философском мышлении начала XX в. повлек за собой и смену когнитивных образцов наук о человеке. Так, в работах В. Дильтея в роли такого когнитивного образца выступает уже не скроенная по меркам естествознания «социальная физика» (О. Конт), а психология как «опытная» (описательная) наука о душевной жизни человека. В интерпретации В. Дильтея «описательная психология» выступает парадигмальной рамкой всех социальных наук — основания интуитивистской исследовательской программы. Дильтеевское противопоставление «наук о природе» «наукам о духе» предстает как философски предельно напряженное противостояние двух полярных методологических позиций.

Отнюдь не отвергая значения понятия истины как когнитивного регулятива познавательной деятельности человека, интуитивистская исследовательская программа полагает в основание «наук о духе» опытную, «описательную», и вместе с тем «анти-натуралистическую» психологию. В отличие от «объяснительной» психологии, ориентированной на естественно-научный идеал (с соответствующим ему гипотетико-дедуктивным методом, поиском «конечных причин» как цели научного исследования и т.д.), «описательная» (дескриптивная) психология выявляет не причинные зависимости различных состояний сознания, а ассоциативную связь явлений душевной жизни человека. В рамках интуитивистской герменевтики истинность фактически отождествлялась с интуитивной *понятностью*. При этом понимание и объяснение жестко противопоставлены друг другу как специфические когнитивные процедуры *наук о природе* и *наук о духе*.

Материал описательной психологии, как и «наук о духе» вообще, составляют не «явления», а переживаемая человеком действительность. В духе общего антиметафизического настроения эпохи Дильтей полагал, что естественно-научная методология Нового времени базировалась на изжившей себя мировоззренческой предпосылке — восходящему к картезианству неправомерному противопоставлению тела и духа. По мысли же самого Дильтея, они неразрывны в философски фундаментальном понятии жизни. Онтологической импликацией его «герменевтической логики» становится «сама

жизнь»¹, пребывающая «по ту сторону» дихотомии духовного и телесного, Бытия и Понятия как составляющих общего определения жизни. В «описательной психологии» Дильтея нет речи о традиционном отношении субъекта-объекта. Целостность жизни *непосредственно переживается*, образуя «круг жизни», альтернативный как субъект-объектному «дуализму» классических теорий познания, так и дуализму картезианской метафизики.

Один из главных вопросов дильтеевской «Критики» состоял в том, каким образом структура духовного мира субъекта делает возможным процесс познания. Человек, рассуждал Дильтей, является единственным мировым «объектом», способным к субъективному восприятию и переживанию — «для-себя-наличному-бытию». Связность же духовного мира субъекта, полагал Дильтей, основана на всеобщем стремлении духа к смысловой связности и объединению отдельных логических процессов друг с другом². А поскольку научное изучение структуры духовного мира субъекта — предмет психологии, то Дильтей был убежден в том, что описательная психология и является методологическим фундаментом «наук о духе». Свободная от метафизических предпосылок, она постигает «связность духовного мира» «позитивными» методами. И хотя природа социально-исторической реальности отождествлялась им с трудом поддающейся теоретической реконструкции субстанцией жизни, ее теоретическое описание Дильтей предполагал осуществить рациональными методами, критерии которого применительно к «наукам о духе» он намеревался выработать.

К их числу относится представление о целях и задачах «наук о духе». В отличие от задач «наук о природе», к числу которых ученый относит *объяснительную* психологию, ориентированную на естественно-научный идеал, т.е. на причинное объяснение связи явлений душевной жизни на основе гипотетико-дедуктивного метода, главная задача «наук о духе» — понимание своего предмета. Дильтеевское понимание — это *о-своение* предмета сознанием человека, включение его в контекст личного духовного опыта. Обретение понимания мыслилось Дильтеем как конечная цель «наук о духе»: все когнитивные процедуры сфокусированы на достиже-

¹ См.: Дильтей В. Категории жизни. Глава из сочинения «Структура исторического мира в науках о духе»; пер. А.П. Огурцова // Вопр. философии. 1995. № 10.

² Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопр. философии. 1988. № 4. С. 135.

нии понимания. При этом, в отличие от филологической герменевтики Ф. Шлейермахера, нацеленной на поиск единственно верного толкования «на все времена»¹, в рамках «герменевтики жизни» понимание отнюдь не мыслится как раз и навсегда обретенное: в каждом последующем акте оно обнаруживает все новые и новые горизонты жизненных переживаний².

Классическая герменевтика Ф. Шлейермахера ориентирована на поиск «правильного» понимания и элиминацию «неправильных», обусловленных, по его мнению, нарушением канонов толкования. В рамках же дильтеевской герменевтики «понимание» наделено сугубо личностным смыслом. Понять — значит со-пережить, пережить лично, выявить жизненную связь понимаемого с совокупным опытом человека.

В. Дильтей мыслил понимание как порожденное интересами практической жизни и повседневного общения. Поэтому способы и результаты понимания многообразны и обусловлены типом жизненных переживаний. К числу элементарных форм понимания Дильтей относит истолкование отдельных проявлений жизни — таких, как жест, выражение лица, а также элементарные акты, из которых складываются связные поступки: удар молотком, распиливание дерева, составление слова из букв. В своих высших формах понимание доводится до уровня специализированного искусства интерпретации. Переход же от элементарных форм понимания к высшим есть усмотрение связи между многообразием проявлений жизни и ее сознательным началом. Так что высшие формы понимания основаны на отношении между многообразием проявления жизни человека и внутренней связью, лежащей в основе этого многообразия. Понять — значит открыть для себя жизненную связь³, навести мосты от единичных жизненных впечатлений к полноте переживания жизни.

Ведущая роль в этом процессе принадлежит индукции, но не как логически-рассудочной операции, используемой для «расши-

¹ Иначе и быть не могло, ведь речь шла о понимании и толковании библейских текстов!

² Впоследствии идея безграничного расширения смысловых пространств воплотилась в феноменологии Э. Гуссерля в понятие интенционального горизонта сознания.

³ Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // *Вопр. философии*. 1988. № 4. С. 135–152. Заметим, что позиция В. Дильтея близка к той, что представлена Ф. Брентано в его концепции интенциональности.

рения опыта» (Д.Ст. Милль), а в этимологически изначальном смысле *наведения*. Результатом психологической индукции является сочувствие, настройка, психический резонанс. Индукция исполнена «жизненного смысла». Она связующая нить всех феноменов жизни сознания. Восходя от отдельных проявлений жизни к целостности жизненного отношения, она порождает связь конкретного человеческого переживания с тотальностью его субъективного опыта. Антропологически это способ «сборки» сознания, обретения «самости», «опыт самоотождествления». В когнитивном же отношении противопоставление методологических установок естественных и социальных наук в рамках интуитивистской герменевтики достигает предельного философского напряжения¹, а истина отождествляется с субъективной понятностью.

6. Истина как результат индивидуализирующей абстракции: неокантианский проект социально-гуманитарного знания

Интуитивистское понимание истины как субъективной понятности не отвечало трансцендентальному идеалу социальных наук — всеобщности и необходимости. Ибо интуитивизм не отвечает стандартам всеобщности и необходимости, довольствуясь лишь субъективным ощущением «понятности». Когнитивный интуитивизм не знает правил, обладающих безусловной всеобщностью. Поэтому дальнейшее развитие методологии социальных наук осуществлялось как в направлении осознания социально-исторических рамок адекватности классической рациональности (с присущей ей универсализацией естественно-научной методологии), с одной стороны, так и по пути преодоления гипертрофированного субъективизма интуитивистской герменевтики — с другой.

¹ Столь жесткое противопоставление объяснения пониманию во многом объясняется тем, что термин «понимание» (*Verstehen*) обладает лексической и контекстуальной полисемией. Можно выделить три основных смысла. Первый — понимание как форма опыта индивидуального сознания. Второй смысл покрывает набор значений, связанных с интерпретацией термина как метода социальных наук. Наконец, в третьем «понимание» предстает как общая эпистемологическая проблема, равно присущая как социальным, так и естественным наукам. Специфическая трудность реконструкции дильтеусовской трактовки понимания, по-видимому, состоит в том, что, рассматривая его в первом смысле, он фактически прямо экстраполирует его на второй. Последующее изложение так или иначе связано с двумя последними значениями.

В неокантианстве истинное знание предстает не как субъективная понятность, но как результат рациональной процедуры *теоретической реконструкции с применением специфического метода наук о культуре*. Основатель Баденской школы неокантианства Г. Риккерт противопоставляет развиваемый им методологический подход как психологизму, так и натурализму в социальных науках, полагая, что «одной из главных задач настоящего момента является борьба с натурализмом Просвещения, окончательно победить который так и не удалось кантовскому идеализму»¹. Не подвергая сомнению значимость психологии как самостоятельной научной дисциплины, он решительно отвергает ее претензии на роль универсальной методологии социальных наук². Не дело ученого, полемически утверждает Г. Риккерт, заглядывать в глубины человеческих душ. Методологическое кредо Баденской школы состоит в том, что предмет методологии — не мир субъективных переживаний ученого, а общезначимые логические процедуры образования научных понятий. Поэтому своей главной задачей Г. Риккерт считал обоснование рационалистического метода «наук о культуре», отражающего специфику культурного объекта и в то же время гарантирующего общезначимый и рационально воспроизводимый результат.

Основатель Баденской школы противопоставляет «номотетическому», т.е. обобщающему, методу естествознания направленный на постижение единичного и особенного «идиографический» метод истории. При этом, поясняет он, если в номотетический метод включить не только отыскание общих законов, но и способы образования научных понятий, названные выше методы вполне корректно противопоставить друг другу³. Одна-

¹ Риккерт Г. *Философия истории*. Введение ; пер. с нем. СПб., 1908. С. 1.

² Так, Г. Риккерт высоко оценивает критику Э. Гуссерлем психологизма в логике, т.е. тезиса интуитивистов, будто бы логика — не что иное, как набор привычек интеллектуальной работы.

³ Ю. Хабермас склонен полагать, что декларируемый Г. Риккертом дуализм методов является результатом недооценки им диалектики особенного и всеобщего. Основатель Баденской школы, полагает он, оказался в плену парадокса, присущего любой форме методологического номинализма: «мы схватываем уникальное, т.е. неповторимый смысл исторических событий, в общих выражениях, ориентированных на повторяемое в явлениях». В предисловии к русскому изданию Риккерта (1911) С. Гессен дает иную оценку. Он полагает, что противоположность «индивидуализирующего» и «генерализирующего» методов у Риккерта не покрывается простой противоположностью единичного и общего как таковых. Это противоположность различных типов общего, которым соответствуют различные типы единичного.

ко в отличие от дильтеевской оппозиции объяснения пониманию риккертово различие «наук о природе» (Naturwissenschaften) и «наук о культуре» (Kulturwissenschaften) не носит конститутивного характера и не является по-дильтеевски жестким. Различие между ними проводится им как по предметам, т.е. «с материальной точки зрения», так и по практикуемым ими методам, т.е. «с формальной точки зрения»¹. Однако Г. Риккерт признает методологическую оправданность «перекрестного опыления» методов, например использования математических методов в изучении не только природы, но и общества – в экономике, социологии и т.п.

Целесообразность подобного использования определяется исследовательской ситуацией. Если задачей ученого является исследование обобщенных типов социальных явлений, например типа английского фабричного рабочего конца XIX в., а не уникальных исторических объектов, например Великой французской революции, то он вправе воспользоваться обобщающим, номотетическим методом. В свою очередь исторический метод приложим к исследованию уникальных природных объектов, например в космогонии. Так что «деление на основании формальных точек зрения (т.е. по методу. – Н.С.) не совпадает с делением материальным, ...однако при исследовании жизни природы все же пользуются преимущественно естественно-научным, при исследовании же жизни культуры, главным образом, историческим методом»². Научные методы, таким образом, мыслятся Риккертом как взаимодополнительные: естественно-научный метод применим в обществознании, если исследователя интересуют закономерности или обобщенные типы, а исторический – в естествознании, в той мере, в какой исследователя привлекает неповторимая индивидуальность природного объекта³. При этом социолог и экономист пользуются преимущест-

¹ Понятия материи и формы употреблены здесь Риккертом в аристотелевском смысле.

² Риккерт Г. Указ. соч. С. 49–50.

³ Заметим, что в рассуждениях о возможности приложения методов общественных наук к уникальным объектам природы Риккерт предвосхищает некоторые идеи постнеклассической науки.

венно обобщающим, номотетическим методом, логически не отличимым от естественно-научного¹.

Метод конститутивен в отношении предмета — наук о природе и наук о культуре. Это методологическое прозрение неокантианства не вполне оценено отечественной (да и не только) социальной методологией и по сей день. В зависимости от приложения того или иного метода, в свою очередь детерминированного исследовательским интересом ученого, один и тот же объект может выступать и как единичный экземпляр общего понятия, т.е. предмет естествознания, и как уникальный по значимости феномен культуры. Иными словами, «действительность становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального»², — убежден Риккерт. Именно исследовательский интерес ученого конституирует объект исследования в предмет наук о природе или же наук о культуре. Декларируя возможность работы на одном и том же объекте двух взаимодополнительных исследовательских программ, каждой из которых свойственны как собственные онтологические допущения (схемы объекта), так и специфические способы формирования научных понятий (схемы метода), основатель Баденской школы по существу предвосхищает позднейшую формулировку Н. Бором *принципа дополнительности* — по отношению к социокультурным объектам. Это лишь один из примеров того, каким образом осознание методологической специфики обществознания предвосхитило позднейшие разработки неклассической науки в целом.

Стремясь отмежеваться от интуитивистской абсолютизации субъективистских подходов, Риккерт настоятельно подчеркивает необходимость работать на уровне «логики понятий». При этом он существенно обогащает традиционные представления о логи-

¹ Причину «податливости» социологического и экономического материала обобщающему методу Риккерт усматривает в том, что в них «часто принимаются во внимание только массы. Например, исторически существенное в крестьянине или фабричном рабочем у определенного народа в определенную эпоху может весьма точно совпадать с тем, что обще всем отдельным экземплярам соответствующего рода и что могло бы поэтому образовать их естественно-научное понятие». Поэтому, замечает Риккерт, стремлению строить социально-исторические науки по образцу естественно-научных часто сопутствует убеждение в том, что всякая история в основе своей является историей экономической деятельности людей.

² Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 92.

ческой процедуре образования научных понятий – рамки классической логики, по убеждению Риккерта, «слишком узки» для отображения специфики методологических процедур в науках о культуре. Он убежден в том, что «для логики, которая желает не поучать, а понимать науки, ложность учения Аристотеля, согласного которому индивидуальное и особенное не могут быть введены в научное понятие, не подлежит сомнению»¹.

Восходящую к Аристотелю и практикуемую в естественных науках процедуру научной концептуализации основатель Баденской школы характеризует как подведение наличного многообразия под генерализирующие абстракции (индукцию). Целью и смыслом естественно-научной индукции в отличие от рассмотренного выше ее интуитивистского понимания является «обуздание природного многообразия в формулировке общего закона». Подобный генерализирующий метод, названный им номотетическим, пригоден лишь в науках, придерживающихся эссенциалистской установки, цель которых – теоретически представить сущность наличного многообразия в форме всеобщего закона.

Не обходясь без знания закономерностей, «науки о культуре» отводят им подчиненную роль. Ибо «культурное значение объекта покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем оно отличается от них»². Поэтому науки о культуре, дабы избежать «мертвящей всеобщности», прибегают к индивидуализирующему способу образования научных понятий – идиографическому. Главной же предпосылкой индивидуализирующего метода, основанной на кантианских допущениях об упорядочивающей роли рассудка по отношению к эмпирическим данным, является возможность приписать *значимость* тем или иным явлениям культуры. Процедура теоретической концептуализации осуществляется как *отнесение к ценности*. Ценностный эталон выступает критерием значимого в наличном культурном многообразии, сортируя его на собственно научные данные и «просто разнородное бытие». Таким образом, относя феномен к ценности, историк культуры выявляет в нем не общее как основу повторяемости, а *значимое*. Истинностное суждение –

¹ Риккерт Г. Указ. соч. С. 91.

² Там же. С. 120.

это суждение трансцендентального субъекта, основанное на отнесении ко всеобщим и необходимым ценностям.

Однако, говоря об идиографическом методе как специфичном для «наук о культуре», основатель Баденской школы черпает свои примеры и иллюстрации исключительно из историографии, где «неповторимость и уникальность» исторического события оказывается манифестацией более глубоко лежащих культурных пластов — представлений об осевом историческом времени («время-стрела») как оппозиции свойственной традиционалистскому архетипу метафоры времени-круга («колесо времен»). Физические науки, к рубежу XIX—XX вв. еще не вобравшие идею развития в круг собственных онтологических допущений¹, оказались свободными от влияния подобного пласта «подсознания культуры».

Г. Риккерт постулирует принципиальное отличие отнесения к ценности как исследовательского метода «наук о культуре» от жизнепрактической оценки. Всеобщность и необходимость — характеристики трансцендентального идеала, а не действительности, где ценность «исполняет обязанности» кантовской «вещи-в-себе». Основатель Баденской школы убежден в том, что в науке не должно быть места оценочным суждениям, хотя за ее пределами ученый вправе высказывать их как частное лицо. Опираясь на унаследованную от Канта трансценденталистскую установку, Риккерт полагает оценку атрибутом эмпирической (индивидуальной), а ценность соответственно общезначимой (трансцендентальной) составляющей родового сознания. При этом процедура отнесения к ценности предстает как удержание в понятии тех характеристик изучаемого объекта, которые существенны с точки зрения определенной ценности. Историк, к примеру, выделяет из общего массива материала «исторически важные индивидуальности» и «просто разнородное бытие». К первым относят те, индивидуальность которых воплощает в себе ту или иную ценность (польза, справедливость, добро, красота и т.д.) в наибольшей степени. Выявляя значимое, ученый основывается на всеобщем признании ценности, по мнению Риккерта, гаранти-

¹ Пожалуй, единственным исключением, упоминаемым самим Риккертотом, является космология.

рующем наивысшую объективность, доступную наукам о культуре.

Разделяя антинатуралистический пафос дильтеевской герменевтики, М. Вебер солидаризируется с Г. Риккертом в критике интуитивистского обоснования методологии социальных наук на фундаменте описательной психологии. Соглашаясь с Дильтеем в том, что задачей «наук о духе» является понимание своего предмета, Вебер категорически возражал против трактовки процедуры понимания как основанной на субъективном переживании и потому не отвечающей трансцендентальному идеалу всеобщности и необходимости. Методология социальных наук, убежден Вебер, должна создать теоретические средства реконструкции социально значимого *смысла* действия, а не заглядывать в глубины человеческих душ. Психологизм дильтеевской герменевтики Вебер считал основным недостатком его критики исторического разума.

Возражая против проводимого Дильтеем и Риккертом противопоставления наук о природе как объясняющих наукам о духе (культуре) как понимающим, Вебер развивает собственный взгляд на соотношение этих когнитивных процедур. При этом само понимание мыслится им не субъективистски, не как опыт индивидуального сознания, но как универсальная процедура приписывания смысла, поставленная под контроль рефлексивной методологии.

Но расхождения с Дильтеем этим не ограничиваются. Когнитивная специфика веберовской концепции понимания состоит в том, что понимание для него (в отличие от дильтеевской трактовки) не выступает конечной целью социального анализа: понятое на основе приписывания смысла требует последующего подтверждения с помощью эмпирических методов. И лишь будучи выражено в форме статистического закона, оно обретает высшую мыслимую форму научной достоверности. Понимание, таким образом, требует подтверждения степенью статистической вероятности того, что действия определенного типа при известных обстоятельствах будут совершаться и впредь. Иными словами, автор «Протестантской этики» убежден в том, что научная истина требует двоякого подтверждения. «Понятое» на основе приписывания субъективных значений требует последующего *объяснения* на основе эмпирических методов. И лишь будучи подтверждено эмпирически в форме статистики, оно обретает высшую форму научной досто-

верности, становясь истиной в собственном смысле слова. Иными словами, истина в понимании Вебера выступает как синтез идеально-типического конструкта и его статистической верификации¹.

Нетрудно видеть, что в трудах автора «Протестантской этики» абстрактно-всеобщие ценности Баденской школы претерпевают социологическое «обмирщение» и обретают посюсторонний смысл. Выражая «интерес эпохи», они задают социокультурную, историческую и прагматическую размерность человеческих действий. «Именно человеческий интерес, — утверждает Вебер, — а не нечто, присущее явлению “объективно”, позволяет считать его экономическим, политическим или культурным. Интерес формируется в рамках специфического культурного значения, которое мы придаем тому или иному событию в каждом отдельном случае»². Например, «явление носит экономический характер лишь в той мере и лишь до тех пор, пока наш *интерес* направлен исключительно на то значение, которое оно имеет для материальной борьбы за существование»³. Трансформация риккертовских «абсолютных ценностей» в «интерес эпохи» придает социологической концепции Вебера историческое измерение — но не в плане исторической фактичности, а на уровне неявных предпосылок теоретической концептуализации.

Если Риккерт постулирует принцип дополнительности — возможности приложения различных исследовательских программ к одному и тому же объекту, то Вебер развивает методологические наработки неокантианства в отношении «перекрестного опыления» своего предмета исследования методами различных, в том

¹ С точки зрения Вебера, о достоверности своих знаний относительно субъективного контекста значения социолог может говорить в двух смыслах. Мотивационная интерпретация действия основана на реконструкции «контекста значений». Она «в смысловом отношении очевидна», но в плане эмпирических каузальных связей не достоверна. Причинную достоверность она обретает лишь тогда, когда на основе эмпирических наблюдений социолог убеждается в том, что приписываемые им человеческим индивидам мотивы всегда или часто приводят к одним и тем же действиям людей в различное время. Автор «Протестантской этики» убежден, что в задачу социолога не входит определение системы каузальных связей реального человеческого поведения. Даже в предельном случае он определяет лишь «типичную возможность» того, к чему приведет со временем доступная социологическому наблюдению фактуальная констелляция человеческих действий.

² Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 360.

³ Там же. С. 361.

числе и естественных, наук. Ориентированный на конкретно научное, социологическое исследование, он не только анализирует социальное явление как уникальный феномен культуры, но и стремится вскрыть его регулярности и правила протекания, прибегая к использованию родственных естественно-научным обобщающих методов. Отказавшись от претензий на установление общих законов и ограничив задачи понимающей социологии описанием правил протекания событий, Вебер значительно смягчил сциентистскую жесткость обобщающих методов и широко использовал описательные приемы. Амбивалентность «пони­мающей» методологии Вебера, необходимость верификации понятого на основе коммуникативно-смыслового подхода средствами статистического анализа приветствовалась далеко не всеми его последователями. Но одновременно она дала мощный импульс «феноменологическому повороту» в развитии «пони­мающей» (смыслоулавливающей) методологии социальных наук. Не будучи феноменологом, Вебер сыграл решающую роль в возникновении феноменологического движения в общественных науках, став посредником между идеалистическим историцизмом и феноменологическим конструктивизмом в методологии социальных наук.

7. Социально-феноменологический проект: истина и социальный опыт

В рамках феноменологического проекта происходит дальнейшая эволюция традиционных представлений не только о путях достижения истины, но и о ее критериях. Истина — не слепок объекта, соответствующий историческому развитию научных знаний о нем. Она зависит от конвенционально принятых путей познания и способов интерпретации, которые со временем могут быть изменены. Поэтому задача социального феноменолога — исследовать культурные ресурсы и социальные функции различных интерпретаций.

В феноменологической традиции социальный мир предстает не в институциональном измерении, а как система всеобще разделяемых intersubjectивных значений. При этом повседневное знание полагается первичной сферой социальных значений (дословно: конечная область значений — *finite province of meaning*). Значения же в рамках специализированного социально-гумани-

тарного знания рассматриваются как «значения второго порядка» — «вторичная рационализация обыденных интерпретаций». Их осмысленность гарантирована сохранением генетической связи с конструктами обыденного сознания. Поэтому обыденное, интуитивно очевидное знание — исходный пункт профессиональной рефлексии социального феноменолога. А это означает, что, опираясь на представления, данные в естественной установке, социальный ученый путем рациональных логических рассуждений (по возможности, воздерживаясь от введения дополнительных идеализирующих допущений) должен продемонстрировать соответствие между «контекстом первичных значений» и специализированным социально-гуманитарным знанием. Установление подобного соответствия и есть процесс «седиментации научных значений», т.е. поиск связи специализированного знания с изначально данным в опыте. И в контексте поиска генетических корней научного социального знания в обыденном опыте человека научные конструкты предстают как «вторичные рационализации обыденных интерпретаций». Феноменологически это означает, что научное социальное знание не строится «сверху», но растет «снизу», путем систематического выявления связи между макро-социальными феноменами (такими, как социальные структуры и институты) и данными непосредственных переживаний.

В научной практике это означает, что социальный теоретик должен продемонстрировать, что полученное им знание коренится в значениях, используемых индивидами в повседневных практиках конструирования социальной реальности, т.е. сохраняет генетическую связь со здравым смыслом людей в повседневной жизни. Иными словами, понятийные конструкты социальных наук являются «конструктами второго порядка» (second-order), т.е. конструктами конструктов, созданных агентами социального действия, чье поведение социальный ученый должен объяснить в соответствии с процедурами своей науки. И различие между феноменологически обоснованной и спекулятивной социально-теоретической конструкцией состоит в том, что в первом случае связи между теорией и переживаемой социальной реальностью выявлены, во втором — нет. В рамках феноменологического проекта непременным условием истинности научно-теоретического знания является способность социального теоретика продемонстрировать, что используемые им социальные значения генетически вос-

ходят к конструктам обыденного знания, сформированным в структурах жизненных миров. *Традиционный референт истинных суждений — объективная реальность (как бы ее ни понимать) — обогащается (и уточняется) представлением о ней как о совокупности жизненных миров.* При этом задача социального методолога состоит в том, чтобы посредством особых конвенционально принятых когнитивных процедур продемонстрировать момент генетической преемственности научных суждений обыденному знанию. Иными словами, понятие истины в социально-феноменологической трактовке отражает трансформацию классического познавательного отношения: соответствие знания онтологическому референту предстает здесь как соответствие научно-теоретического социального знания базисным структурам понимания жизненных миров.

Что в подобной трактовке действительно требует прояснения, так это конститутивные особенности научно-теоретического знания в сравнении с генетически первичным, обыденным. Проще говоря, речь идет о феноменологически интерпретируемом варианте традиционной проблемы демаркации. Ибо предписанная постулатом «чистоты метода» процедура экспликации зависимости научно-теоретического знания от здравого смысла сталкивается с методологической проблемой особого рода, названной А. Сикурелом «парадоксом бесконечной триангуляции». Он состоит в следующем. Социальный теоретик не является абсолютным наблюдателем. Равно как и его «объект», он сам погружен в структуры жизненных миров и разделяет со своим объектом те же предпосылки обыденного мышления. Постулат «чистоты метода» требует их систематического выявления, с тем чтобы «приостановить» действие этих предпосылок на собственно научное мышление. Однако процесс экспликации предпосылок потенциально бесконечен, ибо как только такие значения обнаружены, допущения, сделанные в их анализе, также требуют прояснения. В свою очередь их экспликация привлекает дополнительные непроясненные допущения, и так *ad infinitum*.

Наблюдатель не может бесконечно продолжать процесс экспликации собственных допущений. Однако социальный теоретик в состоянии достичь если не исчерпывающего и абсолютно строгого, то *практически достаточного* прояснения собственных предпосылок. И до тех пор, пока оно не опровергнуто новыми ин-

терпретациями, найденное объяснение должно быть временно принято как истинное. Процесс же последующих интерпретаций (переинтерпретаций) потенциально бесконечен. А потому социальный ученый должен сознавать, что его научные открытия являются временными, относительными истинами, зависящими и от путей познания, и от способов интерпретации, которые впоследствии могут быть изменены. Феноменология социального мира отнюдь не претендует на абсолютную истину. Однако благодаря феноменологической установке, артикулирующей множественность интерпретаций и укорененность социального теоретика в структурах жизненных миров, она открывает доступ к исследованию специфики истины в социальном познании. Поэтому процедуры социальной феноменологии могут служить средством прояснения как понятий классического обществознания, так и анализа ее собственных допущений.

8. Истина как условие коммуникативного консенсуса

Разработка понятия истины Ю. Хабермасом в его теории коммуникативного действия представляет собой воплощенный компромисс аналитико-коммуникативного понимания истины как условия коммуникативного консенсуса, с одной стороны, и теоретико-игровых моделей реальности — с другой. Развитая им теория коммуникативного действия¹ теоретически синтезирует немецкую социально-философскую традицию системного анализа социальных систем с англосаксонской традицией анализа естественного языка, т.е. системно-структурный и аналитический подходы. Это отход от чистой философии сознания в пользу коммуникативно-смыслового подхода с соответствующим ему переосмыслением понятия intersubjectivity. Интерпретация intersubjectivity с позиций коммуникативной рациональности полагает субъекта социального действия не только в соотношении с объектом в фундаментальных модусах познания и действия, но и как достигающего рациональной договоренности («рационального консенсуса») с другими субъектами познания и действия на основе языковой и коммуникативной компетенции. Автор «Теории коммуникативного действия» убежден в высокой

¹ *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd1–2. Frankfurt a/M, 1981.*

значимости языковой прагматики для теоретической репрезентации социальных коммуникаций, исследования проблем социального порядка и социального познания. Интерсубъективная значимость социального знания, убежден он, не может быть выведена из индивидуального «долингвистического» (картезианского) сознания. Она настоятельно требует тематизации языка как социального измерения разума. Но для освоения парадигмы «лингвистического поворота» необходимо преодолеть абсолютизацию репрезентативной функции языка, неявно отсылающей к жесткой традиционной схеме субъект-объектного отношения. Для коммуникативной рациональности, убежден Хабермас, парадигмальным является не отношение единичного субъекта к объекту, а интерсубъективное отношение, в которое вступают способные к речи и действию субъекты, если они приходят к согласию в отношении чего-либо¹.

В рамках коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса язык выполняет важнейшую социально конструирующую роль, выступая инструментом достижения коммуникативного консенсуса. Критически анализируя теорию социального действия Вебера, Хабермас полагает, что в самом понятии действия должен быть четче артикулирован социальный момент. У Вебера, напомним, действие является социальным лишь в том случае, если оно ориентировано на другого и предполагает его коммуникативный отклик. Определяя социальное действие как интерсубъективное согласование целенаправленных действий различными участниками взаимодействия, автор «Теории коммуникативного действия» акцентирует внимание не на инструментальных, а на коммуникативных характеристиках социального действия, при котором согласование и координация действующих осуществляется посредством языка. Совокупность чистых типов коммуникативного действия (разговор, нормативное и драматургическое действия) позволяет достичь всестороннего рассмотрения процесса общественной рационализации, а не только *целерационального* действия — предмета понимающей социологии Вебера.

Артикуляция Хабермасом социально конструирующей функции языка играет ключевую роль в решении главной для системного подхода проблемы социального порядка. Именно через речь

¹ Ibid. Bd I. S. 525.

достигается необходимое общественное согласие, лежащее в основе социального порядка. В свою очередь само общественное согласие опирается на «силу лучшего аргумента»¹. Открывающееся в разговоре социальное пространство совместно осваиваемого жизненного мира (*Lebenswelt*), считает Хабермас, дает ключ к коммуникативно-теоретическому пониманию общества как устойчивой социальной системы.

Заметим, что восходящее к Э. Гуссерлю и активно используемое в социальной феноменологии понятие жизненного мира в рамках коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса претерпевает дальнейшую эволюцию. Жизненный мир — базисная референтная система самоописания в социальном мире. В рамках коммуникативной прагматики он предстает как неисчерпаемый источник исторически сложившихся и социально оправданных схем интерпретации — «передающийся через культуру и организованный с помощью языка запас образцов истолкования». Это локус речевых практик — трансцендентальное место встречи говорящего и слушающего². В собственно когнитивном же отношении это смысловой контекст процессов коммуникации, продукт отложения коммуникативного опыта³. Повседневные коммуникативные практики в структурах жизненных миров выступают высшей инстанцией процессов аргументации, конечной областью значений языка и культурной символики. *Это «правильный тигель» рациональности, «твердая порода» достоверности истинностных суждений.* Нетрудно видеть, что усиление социально конструирующих функций языка в рамках формальной прагматики Ю. Хабермаса предполагает мобилизацию более широких пластов (и соответственно усиление значения) коммуникативных практик повседневности как приоритетного объекта анализа современной социальной эпистемологии.

Основываясь на опыте изучения «идолов языка», интерес к которым существенно возрос в результате «лингвистического пово-

¹ Справедливости ради следует все же заметить, что зачастую верно обратное: «сила — лучший аргумент».

² Жизненный мир Хабермаса самодостаточен: в коммуникативной практике жизненных миров содержится все, что для нее необходимо. А потому бессмысленно говорить о метадискурсе в отношении исторически сложившихся жизненных миров.

³ *Habermas J. Op. cit. Bd 2. S. 192.*

рота» англосаксонской философии, автор «Теории коммуникативного действия» подвергает критическому осмыслению условия возможности intersубъективной договоренности, используя аппарат семиотического анализа для обоснования коммуникативной этики ответственного дискурса. Конститутивным для нее оказывается положение о том, что при безусловном социальном равенстве договаривающихся сторон коммуникативного действия рациональный консенсус достигается на основе «силы лучшего аргумента». Нетрудно видеть, что подобная констатация придает формальной прагматике Хабермаса нормативный статус идеального диалога в лишенном диспозиций власти и ситуативных детерминаций социальном пространстве. Но в однополярном глобализирующемся мире аргумент силы, увы, куда сильнее силы аргументов. В собственно когнитивном же отношении *истина предстает как учет многообразия всех intersубъективных значений, разделяемых членами локальных коммуникативных сообществ, — в качестве неперменного условия рационального коммуникативного консенсуса*. «Эпистемическая очевидность» достигается на основе intersубъективных схем толкования, присущих различным жизненным мирам — материнскому лону коммуникативной рациональности. Однако, отдавая дань теоретико-игровым моделям, автор «Теории коммуникативного действия» низводит истину до уровня «решающего хода в языковой игре», что представляет собой несомненную уступку Хабермаса постмодернизму.

Патриарх немецкой социальной философии противопоставляет «жесткую» рациональность целерационального действия «мягкой» коммуникативной рациональности жизненных миров. Именно в «мягкой», коммуникативной рациональности он усматривает когнитивные основания «нового гуманизма». Современная аналитическая философия и социальная феноменология открывают перспективу анализа «мягкой рациональности» обыденного языка, в которой нет универсального «оселка» для проверки истинности жизнепрактических суждений. Однако исследование проблемы истинности суждений вненаучного знания гораздо сложнее научного в силу флексивности и нормативной нестрогости (контекстуальной полисемии) обыденного языка. Но именно здесь открывается одно из наиболее перспективных направлений исследования проблемы истины в социальной эпистемологии.

Проблема 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 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? Имеют ли место и другие виды истины в мифологии? 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 обретало 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. Ведийский поэт восклицает:

Я славлю двоих выдающихся повелителей этого неба,
Ашвинов я зову песнями, бодрствуя,
(Тех,) что сразу на восходе зари стремятся охватить
Границы земли, далекие просторы (VI.62.1).

Место и роль Ашвинов в жизни ариев. На своей быстроходной колеснице, запряженной сверкающими конями, Ашвины каждый день проезжают по небу, везя людям счастье, питание, жертвенную усладу, самые яркие дары, истинные молитвы (V.62.2–5). Они по первому зову бросаются спасать людей, попавших в беду или пострадавших от несчастных случаев, являются «божественными целителями», излечивающими больных и немощных (VIII.18.8). 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. Вот некоторые из этих деяний:

Это Тугра покинул Бхуджью, о Ашвины, в потоке воды,
Как какой-нибудь умерший — (свое) богатство.
Вы вывели его на одушевленных,
Плывущих по воздуху, водонепроницаемых ладьях.

Вы вывели Бхуджью, о Насатьи, на птицах,
Способных пролететь три ночи, три дня,
На берег моря, на ту сторону хляби,
На трех колесницах и сотне ног, о шести конях.

Белый конь — это длящееся счастье —
(Что вы) подарили тому, у кого плохой конь,
Да будет воспет этот ваш великий дар...

Снегом вы задержали пылающий огонь,
(А) ему дали подкрепляющую пищу.
Атри, сброшенного в раскаленную печь, о Ашвины,
Вы извлекли благополучно вместе со всей свитой.

Вы сдвинули колодец, о Насатьи:
Сделали его кверху дном, с отверстием на сторону.
Как воды стремятся для питья, (так потекли они) для богатства,
Для жаждущей тысячи (людей) Готамы.

О Насатьи, состарившийся покров тела
Вы сняли с Чьяваны, как одежду.
Вы продлили срок жизни покинутому (всеми), о удивительные.
И даже сделали (его) мужем юных жен.

Прямо из пасти волка вы, о два мужа,
О Насатьи, спасли перепелку.
А еще вы сделали, о многополезные, (так,)
Что горюющий певец стал (снова) хорошо видеть.

Везя богатство, счастливую власть, (долгий) срок жизни,
Благословенной хорошим потомством, обилие героев, о Насатьи,
Вы приехали, единые мыслью, с наградами к потомству Джанху,
Трижды в день приносившему (вам жертвенную) долю.

Вы помогли Ваше, о Ашвины, сражаться,
Чтобы завоевать тысячи за одно утро.
Сопровождаемые Индрой, вы прогнали несчастья
(И) враждебность от Притхушраваса, о два быка (I.116).

Как коня, спрятанного (ворами), о Ашвины,
Риши Ребху, (спрятанного) в водах злодеями, о два мужа-быка,
(Своими) чудесными силами вы восстановили, (уже) разложившегося.
Не стареют ваши прежние деяния!

Вы Шьяве Канве дали белую (корову)
Из великого стада, о Ашвины.
Провозглашено должно быть то ваше деяние, о быки,
Что сына Нришада вы покрыли славой.

Велика ваша помощь, о Ашвины, целительна.
Даже хромого... вы восстановили.

О удивительные, немолочную, яловую, истощенную
Корову вы сделали для Шаю, о Ашвины, набухшей (молоком).
(Своими) силами Вимаде вы привезли
Жену, девицу Пурумитры.

Делая подарки, о Ашвины, вы дали
Вадхримати сына Хираньяхасту, о два мужа.
Разрезанного на целых три части Шьяву, о Ашвины,
Вы, о щедро дарящие, подняли к жизни (I.117).

Именно за все эти деяния арии называли Ашвинов теми, «кто лучше всех встречает беду» (III.58.3), «скорее всех приходящими на помощь в беде» (I.118.3).

К этим богам арии обращаются с просьбой наделить их богатством. Их именуют дарителями коней, коров, мужей, благополучия, счастья. Кроме того, Ашвины — божества плодородия, способствующие рождению животных и растений.

Начав войну за завоевание индийских земель, арии обращались за помощью к Ашвинам. Поскольку эти боги отличались своей способностью быстро перемещаться в пространстве, мчась по воздуху на своей стремительной, как мысль, колеснице, они могли в любую минуту оказаться рядом и помочь во время сражений.

Когда (вы) в воздухе, когда в небе,
Когда среди пяти (родов) человеческих, —
Даруйте (нам) мужество, о Ашвины!

Если бы сегодня, о Ашвины,
Я позвал бы (вас) для захвата награды,
Если бы в боях, чтобы преодолеть (вражескую) силу,
То это лучшая помощь Ашвинов.

Вперед для блеска, вперед для силы,
Вперед для покорения мужей, для (нашей) защиты,
Вперед для силы действия, о два прозорливца (VIII.9.2, 12, 20).

В гимнах к Ашвинам этого времени описывается много конкретных событий. При этом называются вполне конкретные имена арийских воинов. Такое содержание гимнов дает возможность получить достаточно определенное и яркое представление о том, как происходило завоевание Индии.

Если характеризовать в целом роль Ашвинов в жизни ариев, то она сводится к совокупности деяний, помогающих ариям решать свои многочисленные житейские проблемы. Поэтому Ашвинов можно назвать божествами каждодневной жизни, занимающими видное место в сонме всех богов. Автор стиха VII.73.1 даже называет их первыми.

История богов Ашвинов. Согласно Ригведе, это древние боги, «испокон веку рожденные» (VII.73.1). 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, которые уже интенсивно использовали колесницы. Все это отразилось в имени этих богов. Слово «Ашвины» буквально означает «рожденные от коня», «обладающие конями», «конники»¹.

У этих богов есть и другое имя — Насатьи. Одни исследователи считают, что это имя буквально означает «носатые», что указывает на их лошадиный облик². Такая точка зрения восходит к народной этимологической традиции, которая выделяет в этом эпитете элемент «nasa» (нос), отражающий мотив рождения 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»³. Такая точка зрения больше соответствует основным функциям этих богов — быть целителями, спасителями. И это имя более древнее, чем имя «Ашвины». Первоначально 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 ве-

¹ 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.

² См.: Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 56; Васильков Я.В., Невелева С.Л. Комментарий // Махабхарата. Кн. 14. СПб., 2003. С. 219.

³ Топоров В.Н. Насатья // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1998. С. 202.

се Насатьи в ранневедийском пантеоне божеств¹. Позднее за этими богами закрепляется имя «Ашвины», которое становится основным в ведах. Постепенно эти божества наделяются и другими функциями.

Анализ этимологии данных богов позволяет выявить некоторые черты их прототипа, реального референта и ответить на вопрос о том, какое же явление природы они персонифицируют:

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

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

Весьма разноречивыми являются повествования о родителях Ашвинов. Самое пространное из них сообщает, что матерью Ашвинов была дочь одного из главных богов Тваштара Саранью, а отцом — бог восходящего солнца Вивасват. Поначалу близнецам дали разные имена — Насатья и Дасра. Позднее обоих сыновей стали называть Насатьями, или Ашвинами (X.17.1,2). Имя матери буквально означает «быстрая, проворная». Эти свойства вполне можно перенести и на сыновей и тем самым еще раз подтвердить у них наличие способности к быстрому передвижению. Имя же отца Вивасвата означает «сверкающий».

Имя одного из Ашвинов — Дасра — на ведийском языке также означает «сверкающий, яркий»². Следовательно, можно предположить, что этот признак имеется как у самих Насатьев, так и у олицетворяемого ими какого-то природного явления:

оно является сверкающим. (3)

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

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

¹ Дьяконов И. М. Арийцы на Ближнем Востоке: конец мифа // Вестник древней истории. 1970. № 4. С. 39–63.

² Bhattacharji S. The indian teogony. Cambridge, 1970. P. 236.

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, сходные с чертами олицетворяемых ими природных явлений. Это сходство 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 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 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 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 речь идет о связи Ашвинов с водой. По-

этому 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), «быстрорукые 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, что 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.

Вы пробуждаетесь рано утром, как двое стариков...

Каждый день на заре вы отправляетесь в дом как достойные жертв (X.40.3).

Пусть на самом раннем рассвете вашу колесницу

Прикатят благожелательные бычьи (кони)! (VII.71.3)

Ашвины пробуждаются раньше утренней зари. Она появляется после них:

Вслед за вашей красотой Ушас

Потянулась, когда вы странствовали вокруг (I.46.14).

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 солнце и на закате спускаются по небосводу вниз, пройдя, таким образом, от одного края (берега) неба до другого, 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 древние люди особенно ценили, поскольку она помогала им упорядочивать свою деятельность. Регулярность в движении солнца, звезд и планет они воспринимали как закон, а обнаружив ее в других явлениях, оценивали таким же образом, считая, 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 Ригведы, является то, что они приносят людям весьма полезный для них дар. Что представляет собой этот дар? В этом суть загадки образа богов, тайна их действительного референта. Дело в том, что в гимнах он представлен в основном индифферентно — метафорами, аналогиями, сравнениями, ассоциативными образами и т.д.

Реальный денотат этих богов 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). 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). Мед находится в кожаном мешке, погруженном на колесницу (VIII.5.19). И кнут у Ашвинов медовый. Жрецы просят окропить им жертву, приносимую богам (I.22. 3). Но добро, привозимое Ашвинами, предстает и в виде жира (I.157.2), и в виде воды, что видно из слов:

... Ваша бычья туча набухла, о два быка,
Словно корова при излиянии (молока), делая приятное людям
(I.181.8).

Важно обратить внимание на то, как Ашвины изливают свой мед, жир и т.д. Они окропляют ими людей, жертву, т.е. проливают их в виде капель, разбрызгивают. Эта особенность дара Ашвинов передается посредством сравнения его с потом пахарей (X.106.10). Но в каком бы виде не выступал дар Ашвинов, он обладает яркой красотой, почему поэты называют Ашвинов «повелителями красоты» (I.47.5; VIII.5.5; X.93.6).

Для того чтобы понять, что же стоит за словами «мед», «жир», «молоко», которые несут людям Ашвины, обратимся к стихам некоторых гимнов и определим подлинный объект этих имен.

В стихе I.166.2, посвященном богам грозы и дождя Марутам, читаем:

Неся мед, как родного сына,
Резвятся резвые (боги), радостные на местах жертвенных раздач.

Из этих строк ясно, что медом называется дождь, дождевая вода, поскольку олицетворением именно их являются данные боги. В стихе I.166.3 дождь называется молоком:

Маруты для него (жертвователя. — *А.М.*) как добрые (друзья) орошают
Молоком многие (пространства), (эти) благодатные (боги).

Под медом подразумевается не только дождевая, но и вода в реках:

...Мед струят реки (I.90.6).

Таким образом, слово «мед» используется авторами Ригведы в качестве метафоры воды. Следовательно, тот дар, который везут с собой Ашвины, — вода. Этого «меда» (воды) у них так много, что кожаный мешок, в котором он находится, лопается. Мешку поэты придают большое значение, так что наряду с Ашвинами и их спутницей Сурьей его называют четвертым седоком на колеснице (IV.45.1). Но если в мешке вода, то понятен смысл следующей строки:

Вы (Ашвины. — А.М.) освежаете медом колею на дороге.

Медом риши называли не только воду. Это слово они применяли ко всему, что было приятным и полезным человеку:

...медовыми для нас да будут растения!
Медоносным (пусть будет) земное пространство!
Медом пусть будет Небо — наш отец!
Медоносным (пусть будет) нам лесное дерево!
Медоносным пусть будет солнце!
Медоносными пусть станут нам коровы! (I.90.6—8).

Аналогичным образом обстоит дело и со словом «жир». Это также метафора воды, что видно из следующих строк:

Когда в извилинах горы (тучи. — А.М.) вы решили (отправиться) в поход
Словно птицы на каком-нибудь пути, о Маруты,—
То протекают по каплям бочки на ваших колесницах.
Кропите жиром медового цвета для вашего певца! (I.87.2).

У этих богов грозы и дождя из бочек может капать только вода. Она же подразумевается под жиром и в просьбе жреца к богам Митре и Варуне:

О Митра-Варуна, окропите
Потоками жира наше пастбище,
Медом — просторы, о обладатели прекрасной силы духа! (III.62.16).

Очевидно, что пастбище может быть окроплено дождевой водой.

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. Но прежде посмотрим, какие

трактовки этого референта существуют в ведологической литературе.

В мифах народов мира часто встречаются боги-близнецы, каковыми были и Ашвины¹. Мифологи заметили, что такие боги олицетворяют парные феномены, имеющие место в природе. Поэтому для Ашвинов исследователи также подыскивали реальные парные явления. Но задача оказалась трудной. «...Едва мы прочтем какой-нибудь гимн, едва несколько стихов, в которых ярко изображаются они, космические явления, связанные с рассветом, зарей и росой, в нас является непреодолимое желание искать, какое же явление природы легло в основу представления близнецов, и тотчас являются гадания и недоумения», — писал в XIX в. известный русский филолог В.Ф. Миллер². Эти недоумения сохранились до нашего времени. Проблема оказывается нерешенной до сих пор, о чем говорит индийский исследователь вед С. Бхаттачарджи: «Природный субстрат Ашвинов трудно определим, и поэтому у ученых нет согласия относительно их идентичности»³.

Еще во времена Миллера была выдвинута целая серия предположений о референте этих божеств. Русский исследователь выявил их в ряде сочинений и внимательно рассмотрел в своих «Очерках»⁴. Так, немецкий ученый А. Вебер считал, что Ашвины олицетворяют созвездие Диоскуров, которое часто стоит на небе на рассвете. Английский индолог М. Мюллер предполагал, что Ашвины персонифицируют приход дня и ночи. По мнению Т. Гольдштюкера, они символизируют утренние и вечерние сумерки. Историк религии Вильгельм Маннхардт полагал, что Ашвины являются олицетворением утренней и вечерней звезды. Позднее эту точку зрения разделял и известный немецкий санскритолог Герман Ольденберг. Несколько гипотез высказал итальянский санскритолог Анжело де Губернатис. Для него Ашвины были божественным воплощением то осени и весны, то осеннего и весеннего равноденствия, то двух светлых явлений, которые

¹ Иванов В.В. Близнечные мифы // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1998.

² Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. 1. М., 1876. С. 329.

³ Bhattacharji S. Op. cit. P. 245.

⁴ Миллер В.Ф. Указ. соч. С. 324–340.

предшествуют дню, — утренних беловатых сумерек и красноватой зари, то, наконец, Солнца и Месяца, двух братьев, сопровождающих зарю, когда она находится на грани между днем и ночью.

В.Ф. Миллер присоединяется к трактовке Ашвинов как персонификации Солнца и Месяца. Он пишет: «Если спросим себя, что в природе могло бы породить в младенческой фантазии представление о светлых близнецах, то ответ найдем немедленно. Нет и не было в видимой природе другого двойного светового явления, кроме Солнца и месяца»¹.

Перечисленные Миллером трактовки сохранились до нашего времени. Современные авторы и сейчас разделяют ту или иную из них². Но если мы посмотрим на них с точки зрения выявленных в данной статье черт референта Ашвинов, то увидим еще раз их неадекватность. К примеру, они не обладают видимой способностью быстро перемещаться в пространстве, не все из этих объектов имеют отношение к воде, не все появляются с рассветом или в вечерних сумерках, и тем более далеко не все обладают способностью исцелять. Не все из этих феноменов являются сверкающими. Что касается Солнца и Месяца, то они настолько отличны друг от друга, что к ним трудно применить эпитет «близнецы». И ходят они по небу, как правило, не вместе, а поодиночке.

Приведенные трактовки опираются лишь на один, хотя и весьма важный признак Ашвинов, — их парность. Но при этом не учитываются другие признаки, вследствие чего эти трактовки вступают в противоречия с последними, не объясняют целостный облик этих богов. Некоторые интерпретаторы принимают во внимание связь Ашвинов с утренней и вечерней зарей и благодаря этому подходят более близко к адекватной трактовке их референта. Так, еще древний индийский лексикограф Яске называл одного из Ашвинов сыном ночи, а другого сыном рассвета (Нирутта, XII.2). Но эта трактовка лишь приближается к подлинному референту, верно подмечая его отношение к этим частям суток.

Помимо свойства парности нужно обратить внимание на другой существенный признак искомого референта, а именно на то, что он связан с водой, а еще более точно — он представляет собой воду, падающую сверху. Но какая это вода? Дождевая? Нет.

¹ Там же. С. 333.

² Топоров В. Н. Ашвины // Мифы народов мира. Т. 1. С. 144–145.

Если это не дождевая вода, то нужно искать такую, к которой можно прибавить другие, ранее выявленные признаки, 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»¹.

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

Но в одном случае в Ригведе появляется обозначение этого референта словом, которое может быть переведено как роса. Это слово *danu*. Из-за его многозначности не все переводчики поступают таким образом. *Danu* — это и влага, и сочащаяся жидкость, и капли, и роса. Поэтому переводчики оказываются перед выбором, от правильности которого зависит адекватное понимание референта Ашвинов. К. Гельднер трактует это слово в данном контексте как дар, подарок (*der Gabe*), Л. Рену — вода (*eau*). Г. Грасман останавливается на слове «*der Thau*» — роса. Таким же образом поступает и Т.Я. Елизаренкова:

¹ Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. М., 2000. С. 53.

Наделите вы его, о Ашвины,
Питательной силой, сочащейся жиром,
(Того,) кто восхваляет вас за доброжелательность,
Жажда добра, о повелители росы! (VIII.8.16)

Важно обратить внимание еще на одно слово, которым часто сопровождается дар Ашвинов. Это слово «кропить, окроплять». Своим даром Ашвины окропляют жертву, землю и т.д.:

Ваш медовый кнут,
О Ашвины, что дает благо, —
Окропите им жертву! (I.22.3)
Когда вы запрягаете, о Ашвины, (вашу) мужественную колесницу,
Окропите жиром (и) медом нашу власть! (I.157.2)

Процесс окропления представляет собой разбрызгивание какой-либо жидкости каплями. А это как раз хорошо подходит к описанию процесса появления росы: она каплями оседает на растениях и других предметах.

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

...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»¹. 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 од-

¹ Примечания к VIII.8.1 // Ригведа. Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1999. С. 684.

них из самых главных богов ведийского пантеона? Видимо, в глазах ариев она была чем-то более значимым по сравнению с нашими представлениями о ней. Не случайно 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 «безобманный», отразилась вера ариев в надежность обещаний этого бога. 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, 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 считали их божествами изобилия и плодородия:

Сея зерно, о Ашвины, вспахивая на волке,
Доя для человека подкрепляющий напиток, о удивительные,

Слувая дасью с помощью бакуры,
Вы создали широкий свет для ария (I.117.21).

Связывание Ашвинов с росой делает также понятным, почему их считали божествами-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 удастся 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 разным, отнюдь не родственным областям действительности. В целом содержание всякого мифа или мифического образа является адекватным реальным референтам данного мифа, образа или неадекватно им.

Адекватное реальности содержание мифа — те его элементы, которые более или менее достоверно отображают референт. В них заключаются представления мифотворцев о соответствующем явлении действительности, их знание о нем. Подобных фрагментов знания немало в ведийских мифах, благодаря им 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 — 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 ездит 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 почитать жертвенным возлиянием (X.168).

В гимне вполне реалистично, ощутимо 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 осно-

ву 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:

Это 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, устанавливать соответствие между этими представлениями и самими явлениями, из него 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.

Неадекватное реальности содержание мифов. Помимо элементов реалистического содержания в мифах имеются образы, для которых нет адекватных прототипов в действительности. В случае ми-

фа 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, поэтому являются условными, не содержащими какой-либо информации о действительном референте мифа. Такие элементы мифов и являются неадекватным по отношению к референту содержанием, что позволяет нам считать их содержание неистинным, ложным.

Но таковым оно является по отношению к референту мифа. Однако если образы рассматривать как отображения предметов той области, из которой они позаимствованы, 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 колесницах 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, по-

скольку в ней соединяются элементы реалистического и фантастического содержания. Одновременно в ней имеют 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 непо-

грешимость 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 устранялась верой в его истинность, основанной на упомянутых выше 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»¹. 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:

¹ Лекторский В.А. Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. 2007. № 2. С. 14.

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 считать, 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: «Именно 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...»¹

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 стать на точку зрения данной концепции 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 истина тоже была определяющей характеристикой созданного им верховного мира идей. Но когда мы посмотрим на мифы с точки зрения корреспондентной теории истины, то они окажутся истинными лишь в некоторой степени, о которой речь шла выше.

¹ Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 70.

В известной мере можно говорить о семантической истине мифов, которая характеризуется содержательными, смысловыми связями между их элементами. Те или иные понятия и образы своим содержанием определяют выбор других понятий и образов, формируя в конечном счете концептуально единое целое. На высшем уровне мифологической системы таким целым является общая картина мира. Ее наличие — одна из базисных черт мифотворчества. Она необходима потому, что именно в рамках таких универсальных картин получают статус истинных отдельные понятия, образы, сюжеты.

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, обращенная к богам, давала, 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 отражаются 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 *рита*, вносивший 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, лишенные 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. Однако такая операция означала бы конец мифологического мировоззрения, а значит, 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).

* * *

В заключение, обобщая результаты предыдущего анализа, сформулируем определение мифа. Миф — это образ какого-ни-

будь реального явления, состоящий отчасти из адекватного и в большей степени неадекватного ему содержания, императивно наделенного статусом истины. Или иначе: миф — это неадекватный образ какого-нибудь явления действительности, выдаваемый за истину. При таком определении мифами оказываются и продукты научного, политического или идеологического мышления, если они не соответствуют действительности, но при этом претендуют на бесспорную истинность. Главной чертой мифа оказывается противоречие между его содержанием и референтом, условный характер отношения между ними.

Постклассическая рациональность и проблема истины

Современное научно-техническое, духовное и социальное развитие выдвигает новые познавательные проблемы. Решение этих проблем, как правило, затруднено в рамках классической рациональности и требует использования иных не- и постклассических концепций, особенно актуализируя при этом проблему истины.

1. Генезис, основные свойства и типология концепций истины

Проблемность и основные свойства истины. Принцип познаваемости мира, постижения (достижения) истины в числе других принципов характеризовал классическую рациональность с ее «предустановленной гармонией» мира и наличием единого, единственного идеала истинного знания.

Такой подход к познанию был обозначен еще Парменидом («Бытие и мысль о бытии, или быть и мыслить — одно и то же»). Первый перевод — это «линия Парменида» на классическую концепцию истины как соответствия мыслей (знания) вещам, описанную еще Платоном и особенно Аристотелем. Второй перевод — это линия на отрицание классической концепции истины или даже общее отрицание истины в зависимости от концепции бытия. Это только у Парменида или у Гегеля они совпадают или тождественны. Отход от истины как практически общий признак постмодерна (как философии, так и культуры и общества) мотивируется отрицанием тождества, подчеркиванием и изучением единичности, сингулярности и различия / различения, дифференса и т.п.

Желание пройти между Сциллой «предустановленной гармонии» заранее гарантированного существования и потенциального достижения истины, с одной стороны, и Харидбой заранее заданного отрицания существования истины — с другой, характеризует общий подход к истине с позиций постклассической рациональ-

ности. Вопрос об истинности мышления — вопрос практический, поэтому, даже если признать множественность дискурсивных и недискурсивных практик (М. Фуко), это будет означать не абсолютное отрицание истины, а лишь отрицание универсальных абсолютных гарантий ее существования (и достижения). Даже если мир рационально устроен, а человек способен к познанию, то это не предопределяет гносеологического всемогущества последнего, и вне рамок двужначной логики — одного из имманентных признаков классической рациональности — необходимо признать принципиальную проблемность истины.

При обозначении основных подходов к существованию истины выявились частные проблемы: во-первых, проблема интерпретации бытия (существования); проблема интерпретации тождества / идентичности — во-вторых; наконец, проблема перехода от двужначной логики (истина / ложь, сознание / бытие, универсальная абсолютная истина / отсутствие истины) к более сложной логике, обозначенной в ряде категорий (рефлексивное сознание—нерефлексивное сознание—неосознаваемое (бытие)—бытие; истина—превращенная форма—ложь; абсолютная универсальная истина—локальная истина—правда—правдоподобие (превращенная форма)—ложь).

Введение понятия «превращенная форма» не только в социальную концепцию, но и в теорию познания, с нашей точки зрения, необходимо и для обозначения в логике перехода от дуализма к триаде, и для выделения эффектов взаимодействия, экранирования и опосредования между рефлексивным активно познающим сознанием и «пассивным» бытием. Эти эффекты приводят к тому, что ряд моментов в процессе познания оказывается непонятым, недоступным, но и не связанным с заблуждениями субъективными ошибками (с ложью — классический рационализм или с общим отсутствием истины — постмодерн).

Означенные моменты демонстрируют более сложные по сравнению с классической моделью онтологию, антропологию и гносеологию при наличии регулярности и упорядоченности в своем существовании — в противовес постмодерну. Последний часто является коллективной завесой (экраном) работы вполне регулярных и даже простых механизмов собственности и власти, экранирующей их для массового сознания, но часто вполне осознаваемых «свободными» творцами постмодернизма.

В марксистской же гносеологии повсеместно, особенно после работ В.И. Ленина, стал господствовать классический по своей сути подход к познанию, к существованию истины и к ее достижению: мир познаваем в процессе решения второй части основного вопроса философии (в формулировке Ф. Энгельса); истина — это диалектический процесс, прогрессирующий от сущности 1-го порядка к сущности 2-го порядка; идеология — отнюдь не иллюзорное (превращенное, по К. Марксу) сознание, а прямое отражение классового интереса; это дополняется неиспользованием понятия прямого отрицания для анализа социальных процессов «развитого социализма» вплоть до «перестройки» и оттеснением концепции «превращенной формы» (К. Маркса — М.К. Мамардашвили) на периферию социального познания.

Все описанное выше привело к тому, что при вполне адекватных исследованиях процессов познания в естественных науках исследование процессов социального познания (впрочем, как само существование общественных наук, хотя бы чуть-чуть автономных от «исторического материализма», «научного коммунизма» и «марксистско-ленинской идеологии») не приветствовалось, а роль «лакумусовой бумажки» социальной истины стали играть категории «классовости» и «партийности». При этом одновременно утверждалось, что «абсолютная истина» — не какой-то недостижимый идеал познания, а реальный уровень духовного и практического освоения мира: «учение всесильно, потому что оно верно». Хотя на самом-то деле декларировалось обратное — «советская версия марксизма истинна, поскольку СССР всесилен».

Несмотря на то что и процесс социального познания, и связь его с социальной практикой, и критерий истины в общественных науках значительно сложнее, указанные однозначные выводы, к сожалению, и поныне продолжают доминировать (идеологически, а не логически) в современных умах. Так, логика апологета либерализма К. Поппера выглядит весьма и весьма партийной: либерализм всесилен («потому что он верен»); его истина единая и единственная («поэтому все иное — ересь»); человек свободен при условии ориентации на предыдущий пункт («свобода как осознанная необходимость»); К. Поппер — либерал (поэтому он прав по определению).

Признание истины или свободы (впрочем, как и соборности) идеалом и проблемой не ведет к отмене их существования — лишь

в конце когнитивной (социальной) практики результат, удовлетворяющий какому-либо критерию существования, может быть признан истиной, свободой, коммунизмом или чем-то еще. Тезис «цель — ничто, путь — все» в сфере познания (релятивизм), равно как и в сфере социальной практики, лапидарно обозначает определенную превращенную форму, закрывающую механизмы когнитивной социальной детерминации предмета — продукта деятельности (когнитивной или социальной) для потребителя (и, возможно, для самого творца — идеолога или ученого). Иными словами, некоторый духовный продукт выступает функцией «как бы» идеала («как бы» истина или «как бы общество всеобщего благоденствия» = Рай на Земле).

Типология концепций и постклассическая концепция истины. Помимо приведенных выше специальных проблем существования, тождества / идентичности и превращенной формы существует еще одна не менее важная проблема — проблема множественности типов познания (единственности / множественности истины при наличии познавательного многообразия) с вытекающей дополнительной проблемой множественности концепций истины. Так, сосуществование и конкуренция различных концепций истины являются, как правило, не абсолютными и альтернативными (позиция классической рациональности), но и не абсолютно свободными и независимыми (многие декларации постмодерна). Классическая концепция Аристотеля — концепция соответствия (корреспонденции) знания вещам (действительности, бытию) лежит в основе большинства концепций истины¹.

«Идеалистическая» концепция истины в большинстве случаев также не противоречит классической. Можно выделить: 1) теологическую, где абсолютная истина гарантирована устройством мира абсолютным субъектом — богом; 2) интересубъективную, где истина — инвариант общения / коммуникации или их продуктов: а) собственно коммуникативную, где пара кодирование/ декодирование или понимание (осмысление) задает истину; б) логико-лингвистическую, где истина определяется согласованностью

¹ Левин Г.Д. Классическая теория истины и парадокс «лжец» // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. 15, № 1. С. 83–99; Никифоров А.Л. Философия науки: история и методология науки. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998; Практика и познание. М.: Наука, 1976; Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI в. СПб.: РХГИ, 1999.

логики-лингвистических структур; наконец, 3) антропологическую, где истина связывается только с произволом человека (например, у Р. Штейнера).

Концепция истинности как самосогласованности (когеренции) знаний не противоречит классической, а наоборот, при взаимном умножении и развитии может образовать концепцию «самосогласованного соответствия» или «соответствующей согласованности», где самосогласованность — средство, а не самоцель, а соответствие — цель, но в форме самосогласованности. Пример такого подхода — концепция И. Канта, где самосогласованность достигается с помощью трансцендентальных структур сознания и духа.

В свою очередь «прагматическая» концепция истины рассматривает ее в русле полезности эффективного знания — эта концепция может быть объединена (при определенной коррекции понимания практики) с классической и когерентной концепциями, причем совпадение самоизменения и изменения предмета в практике разрешает антиномию истины и ценности (полезности).

«Формальные» концепции истины — синтаксические или семантические (вроде примера А. Тарского: «снег бел» есть истинное высказывание, «если и только если (в действительности) снег бел») также могут быть совместимы при уточнении с классической концепцией. Уточнение связано с тем, что использование языка для выражения и акцентирования знания приводит и к возникновению формально логики-лингвистических критериев истинности как правильной языковой структуры знания, т.е. синтаксических концепций истины, с помощью разделения языка-объекта и метаязыка. Но соответствие достигается внесемантическими средствами употребления языка для обозначения действительности или с точки зрения формальных структур знания — в прагматике языка и логики. Если же учесть связь в практике между дискурсивной (логики-лингвистической) и операциональной (действенной) сторонами практики, то можно говорить не об альтернативных концепциях, а о синтетической постклассической концепции истины.

Сама же классическая концепция вследствие углубления познания, в том числе и концепций истины, вынуждена была уточняться и развиваться: знание, как правило, выражено в языке; действительность (вещи) — существование видов бытия разнообразно и неочевидно; вещи даны не прямо, а посредством опыта. Иными

словами, между знанием как содержанием сознания и «вещью самой по себе» лежат язык и опыт, а после возникновения философии марксизма обозначился еще один посредник — общественные отношения и, шире, практика; потому-то исследование того или иного звена в этой цепи или связке (вместо исследования всей системы) ведет к той или иной односторонней концепции истины.

Разделение процессов труда и производства, вычленение науки, философии, искусства, религии ведет к тому, что выделяются определенные типы языков, опыта и знания в широком смысле, а не только сугубо научного или философского. В свою очередь наука дифференцируется, разделяясь на направления, каждое со своими критериями истинности. В связи с этим возникает вопрос о (не)возможности множества истин как внутри науки, так и вне ее, в духовной культуре в целом, тем самым проблема существования истины становится насущной и актуальной как никогда раньше.

Практика как критерий истины, даже в рамках всеобщности первой, разработанной в философии Г.В.Ф. Гегеля и К. Маркса, оказывается недостаточной, поскольку не удастся прямо ответить на вопрос о способах или формах, в которых сознанию (идеальному) дано соответствие знания (идеального) вещам (материальному). Одновременно с развитием науки и культуры обостряются вопросы о способах существования видов бытия, о невозможности удостовериться в этом помимо опыта и знания.

Упомянем о проблеме тождества / идентичности — хотя при едином и единственном бытии (Парменида—Гегеля) тождество знания и бытия не вызывает проблемы, однако уже при дифференцировании существования возникает дифференциация знания и соответственно проблема множественности истины. Но если учесть «линию Гераклита» («нельзя дважды войти...» или *Panta Rei*), главным вопросом становится вопрос о возможности тождества (идентичности), притом что сама проблема распадается на три — тождества объекта, тождества знания, тождества субъекта. Если первые два были выявлены раньше и как-то решены в классической, от Аристотеля до Гегеля, традиции, то последнее пришлось упорядочивать Канту. Данная проблема была в целом осознана и решена с помощью введения трансцендентальных структур в познание и в действие, и по аналогии — в другие сферы при необходимости (например, в коммуникацию Г. Аппелем). Для субъекта это трансцендентальное единство апперцепции.

Для западной философии и общественной мысли свойственно выборочное отношение к философскому наследию, в том числе Гегеля и Канта. Поэтому гегелевское тождество, как кантовский трансцендентализм, не в почете, особенно в англо-американской постпозитивистской традиции. В ней принято говорить об индивидуальной и групповой идентичности, используя один и тот же термин, тем самым затушевывая суть дела. Но мы вслед за П. Рикёром и в духе отечественной традиции современной общественной мысли идентичностью будем называть принадлежность (отождествление) индивида к группе, — т.е. отношение «Я = Другой = Группа»; отношение $Y_i = Y_j$ (где Y_i и Y_j состояния сознания) назовем самоотождествлением, самостью.

Для существования истины необходимы три вида относительных тождеств (единств): тождество объекта (русло той самой реки, в которую, согласно Гераклиту, нельзя войти дважды), идентичность познающего сообщества (язык, опыт, операции и их интерсубъективность, т.е. инвариантность) и, наконец, тождество самости (или индивидуального самосознания).

Для ответа на вопрос, как дана истина сознанию, необходимо вспомнить, что любая рефлексия сознания заканчивается той или иной очевидностью. Поэтому при любом виде знания истина всегда дана со-знанию с точностью до очевидности: аксиом — в математике, наглядности (прямой или косвенной) — в естествознании, эффективности — в технознании, понятности — в гуманитарном знании, ценности — в обществоведении, символичности (смыслообразности) — в искусстве и, наконец, в религии — в виде откровения (непосредственного духовного, мистического переживания). Все эти истины не взаимоотрицают, а напротив, предполагают друг друга, так как относятся к альтернативным мирам человеческого существования. Что же объединяет эти миры человеческого бытия? Объединяет само сознание, которое является опытом различения отождествления, отнюдь не связанным обязательным использованием рефлексии.

При отказе либо от сознания вообще (в постмодерне), либо от его опыта различения / отождествления как в теoантропософских построениях (например, у Р. Штейнера) или интегральных духовных практиках (ср. «невыбирающее сознание — окончательная свобода» Кришнамурти или ОШО) всякая определенность бытия,

в том числе истинность знания, исчезает, оставляя произвол того или иного вождя или «гуру».

Выделим в сравнении некоторые черты классической и постклассической концепций истины. В разных версиях классической концепции истины в явном или в неявном виде присутствуют: 1) непосредственность; 2) единственность, однозначность; 3) мгновенность; 4) объективность, абсолютность, 5) независимость знания и 6) локальность и дискретность отношения истины к объекту. Отмена или альтернатива любому из пунктов приводит к неклассической (постклассической) концепции истины.

Сопоставление классической и постклассической концепций истины по приведенным выше п. 1–6.

1. Введение опосредующего звена между субъектом и объектом в формуле субъект—предмет—объект дает сначала в философской форме в виде различия между вещью в себе и вещью для нас, а затем в научно-методологической форме различия между картиной мира и теорией, приводит к постклассической теории познания, где теория оказывается не непосредственным тождеством объекту, а опосредующим взаимодействием субъекта с объектом предметом (средством). Из схемы субъект—производство—объект (где способ производства содержит как деятельностьную, так и общительную стороны) следует как результат схема субъект—предмет—объект. В модели постклассической науки берется от деятельностиной стороны предмет как результат, а в постнеклассике — ценность как часть общения, что в общем случае сводит способ производства знания к одному из его элементов.
2. Признание равноправия различных интерпретаций или моделей одного объекта ведет к неустранимому плюрализму не только в процессе познания, как в классике, но и в готовых результатах, как в постклассике. Например, вся область социогуманитарных наук демонстрирует принципиальную множественность знания о любом объекте.
3. Осознание истины как процесса, восходящее еще к Гегелю, находит свое научное выражение в космологии, синергетике и биологии, где время и эволюция являются системообразующими факторами существования объектов.
4. Признание опосредованности, процессуальности познания ведет к развитию классических представлений о заблуждении. Это раз-

витие приводит к концепции объективной видимости, также восходящей к Канту и Гегелю. А современное социокультурное и научное развитие — к проблемам несоизмеримости разных социокультурных и эпистемологических парадигм и множественности виртуального существования. Эти проблемы присущи постклассическому этапу развития науки и соответствующим концепциям познания и истины.

5. Обнаружение неустранимой связи (зависимости) знания с субъектом, его организации и функционирования окончательно приводит к формированию как концепции постклассического рационализма в целом, так и его связи с проблемой истины.
6. В постклассической концепции истины признается распределенность отношения истинного знания к объекту в том или ином когнитивном пространстве (ср. теория нечетких множеств Л. Заде).

Проанализируем многообразие и специфику виртуального существования с помощью постклассического подхода к проблеме истины и ее взаимосвязи с виртуальности.

2. Истина и виртуальное существование (постклассический подход)

Проблема осмысления виртуального существования (виртекса, или ВС), возникшая в последней трети XX в. прежде всего в области физики, все больше стала перемещаться в компьютерные и социогуманитарные науки. Это осмысление до последнего времени проводилось в границах методологического и онтологического подходов. На наш взгляд, более продуктивным может стать использование концепции постклассической рациональности. Анализ «виртуальной реальности» без связи с рациональностью и субъективностью зачастую приводит к универсальной онтологизации «виртуальной реальности» без ее различения с другими видами существования или бытия и превращения в «превращенную форму» или в «симуляцию» иных технических, природных и духовных феноменов. Наша позиция в определенном смысле может быть кратко выражена известным изречением Протагора: «Человек — мера всех вещей, существующих в том, что они существуют, и не существующих в том, что они не существуют».

Наиболее адекватным является признание как множественности уровней бытия и их несводимости друг к другу, так и множест-

венности типов наук и типов ненаучного знания. Но это признание не ведет обязательно к произволу, релятивизму и мистике. Это непосредственно относится и к проблеме специфики и множественности существования виртуального.

Существование и его виды. Существование подразумевает наличие того или иного объекта в логическом смысле, для мышления. При этом не обязательно, что он существует в каком-то ином смысле вне мышления. Бытие подразумевает существование некоего логического объекта и вне мышления, не обязательно объективно, но обязательно независимо от процесса мышления. Бытие можно поделить на две большие группы: реальность (реальное бытие), не зависящую от существования человека (индивидуального сознания, субъекта); мышление (мысль), порождаемое человеческим творчеством.

Реальность делится на 1) объективную реальность (объективность, объективное бытие, материальность), которая не зависит от существования человека и человечества (природная или социальная); 2) объективную духовность (идеальность, общественное сознание), которая объективна по отношению к индивидуальному сознанию, духу, человеку; 3) индивидуальную реальность духа (сознания, субъекта), которая независима от индивидуального мышления, но зависима от субъекта-собственника. Всякая объективная реальность вводится в корреляции и противопоставлении субъективной реальности или субъекту. При этом в зависимости от характера организации субъективности (человек, социальная группа, общество, абсолют) могут вводиться разные формы и уровни объективности; 4) предметную реальность, которую нельзя отнести ни к чисто объективной, ни к чисто субъективной реальности, поскольку она имеет как объективные, так и субъективные характеристики (в частности, техника и технология).

Отдельно как особый вид бытия надо выделить феномен (феноменальность), который, обладая статусом бытия, не может быть отнесен ни к объективной, ни к субъективной реальности, но в отличие от предметной реальности он не синтетичен, а целостен. Главным (центральным) феноменом является сознание как бытие или бытие сознания, которое является непредметным. Под действительностью будем понимать то в реальности, что из потенциальной фор-

мы (возможности) перешло в актуальную форму наличного бытия. При этом возможность также понимается как форма реальности.

При анализе виртуального существования (виртекса) и способов его интерпретации обнаруживается некая принципиальная недоопределенность его понимания, которая внешне преодолевается в том или ином подходе за счет сужения и фиксации смысла виртекса, но при этом разнообразие трактовок как многообразие подходов либо редуцируется, либо этому не придается значения. С нашей точки зрения, виртуальное существование как феномен принципиально порождает множественность его интерпретаций, что связано со спецификой как его существования, так и его познания.

Классификация возможных видов виртекса. Прежде чем перейти к осмыслению проблемы виртуального существования (virtual existence или сокращенно *virt + ex* = виртекс), опишем классификацию способов понимания виртекса:

- 1) онтологический (бытийный) подход: виртуальное (В): 1.1 — как виртуальная реальность (ВР); 1.1.1 (ВР) — как объективная реальность; 1.1.1.1 — как объективная природная реальность; 1.1.1.2 — как объективная социальная реальность; 1.1.2 — как реальность объективного духа (сознания и т.п.); 1.1.3 — как субъективная (индивидуальная) реальность (индивидуального духа, сознания и т.п.). 1.2 (В) — как виртуальность мышления;
- 2) конструктивный (практический) подход: В как конструкция, артефакт: 2.1 — деятельности; 2.2 — общения; 2.3 — восприятия; 2.4 — существования субъекта (человека и / или общества);
- 3) феноменологический подход: В как феномен;
- 4) интеграционный (синтетический) подход 4.1 (В) — как артефакт, феномен системы субъект—предмет—объект; 4.2 (В) — как феномен бытия сознания и т.д.;
- 5) виртуальное существование как порождение бытия человека (духа, сознания).

Уже из классификации видов существования и понимания виртуального ясно, что далеко не все эти виды относятся к бытию, тем более к реальности, и поэтому истинность знания, как и ее критерии, образуют типологическое многообразие. Обнаружение единства в нем требует использования концепции постклассической рациональности. Иначе в постмодерне это вообще ведет к отказу и от реальности, и от истины.

Виртуальное, реальное и истинное по Ж. Бодрийяру. Бодрийяр считает, что обычно виртуальное противостоит реальному¹, но сегодня повсеместное распространение виртуальности в связи с развитием новых технологий якобы оборачивается тем, что реальное как ее противоположность исчезает, реальности приходит конец. На его взгляд, допущение реальности всегда было равнозначно ее созданию, ибо реальный мир не может не быть результатом симуляции. Разумеется, это не исключает существования эффекта реального, истины и объективности, однако реальности в себе, реальности как таковой не существует. В поле виртуального мы попадаем, если, двигаясь от символического к реальному, продолжаем движение за пределы реальности. Реальность в таком случае оказывается нулевой степенью виртуального.

Понятие виртуального в этом смысле совпадает с понятием гиперреальности – реальности, которая, будучи абсолютно гомогенизированной, «цифровой», «операциональной», в силу своего совершенства, контролируемости и непротиворечивости заменяет все иное. И именно благодаря своей большей «завершенности» она является более реальной, чем реальность, учрежденная нами в качестве симулякра.

Однако выражение «виртуальная реальность» – безусловный оксюморон. Используя это словосочетание, мы имеем дело уже не со старым философским виртуальным, которое стремилось превратиться в актуальное и находилось с ним в диалектических отношениях. Теперь виртуальное есть то, что идет на смену реальному и знаменует собой его окончательное разрушение. Делая вселенную предельной реальностью, оно неизбежно подписывает ей смертный приговор. Эволюция репрезентации проходит через четыре этапа: репрезентация 1) как образ (зеркало) отражает окружающую реальность, 2) искажает ее, 3) симуляция маскирует отсутствие реальности и 4) становится симулякром – копией без оригинала, которая существует сама по себе, без всякого отношения к реальности.

Многообразие онтологических моделей виртуального, проиллюстрированное выше, то, что не удастся привести их к общему знаменателю (воображаемое, возможное, действенное, модальное, симуляция, превращенная форма, симулякр и т.д.), наконец, то,

¹ Бодрийяр Ж. Пароли. Екатеринбург : У-Фактория, 2006.

что в большинстве характеристик присутствует связь с субъектом, позволяет выдвинуть гипотезу о безусловном единстве виртуальности и субъективности и необходимости постклассического подхода к анализу ВС.

Основные черты постклассического рационализма. Понятие репрезентации связано с понятием модели, но уже по объему и шире по содержанию; использование последней предполагает две функции: замещение и подобие. Репрезентация предполагает всегда только замещение и некоторую связь с замещаемым. Производство артефактов с целью их использования является одновременно и производством репрезентаций в том смысле, что первые не только находят применение в деятельности, но и отражают, представляют, репрезентируют те формы деятельности, в которых они производятся или применяются.

Все что угодно в самом широком смысле может быть репрезентацией всего остального. Именно мы определяем нечто как репрезентацию чего-то другого. Поэтому чтобы нечто стало репрезентацией, оно обязательно должно рассматриваться как репрезентация. Мысленные объекты, или внутренние репрезентации, являются производными от первичной репрезентационной деятельности, в которой в качестве репрезентаций мы берем объекты внешнего мира, т.е. природные объекты. Теоретические артефакты в науке и художественно-изобразительные артефакты в искусстве образуют априорные формы нашего восприятия и познания, меняющиеся на революционном этапе культурного и когнитивного развития.

Для понимания рационального нам необходимо обозначить его границы (пределы). Категория иррационального фиксирует концептуальный и фактуальный остаток, не укладывающийся в принятие схемы осмысленного и систематизированного. Иррациональное образует оппозицию рациональному как неосознанное — осознанному, бессмысленное — осмысленному, невыразимое — выразимому, неупорядоченное — систематизированному. Нерациональное характеризует какую бы то ни было непродуктивность системы знания в отношении конкретных познавательных целей и задач. Отсюда следует, что рациональность и противостоящие ей формы образуют не дилемму, но трехчленный ряд: рациональность—нерациональность—иррациональность или по-

знанное—непознанное—непознаваемое. В этом ряду «нерациональность» служит опосредующим звеном.

Если зафиксировать множественность рациональности, то «с нашей точки зрения» рациональное как осмысленное — это предельно широкая и общая точка зрения, позволяющая хотя бы как-то объединять различные типы рациональности. Тогда самое первое представление о рациональности как о порядке смыкается с новым, постклассическим: рационально упорядочено то, что каким-то способом организовано, осмыслено.

Между реальным отношением или вещью как она есть и ими же, взятыми сами по себе в сознании, есть поле, не пробегаемое созерцанием и заполненное социальной механикой, продуктом действия которой является то или иное осознание человеком реальности — как внешней, так и внутренней. Предметные формы, неразличимые для сознания, — это «агент», который представляет (или подставляет) вещи сознанию (действием — совершающимся вне самого сознания). Обозначим три члена триады: 1) объект, 2) сознание, 3) «социальная механика» или «агент» (ее не надо понимать буквально как социальные отношения, что часто делалось не только в истмате, но и в исследованиях социальной детерминации познания; «социальная механика» — это единство деятельностной и общительной сторон практики или операционально-коммуникативная сеть актов общения и действий, опосредующая отражение рефлексивным сознанием как социального, так и когнитивного предмета).

Сформулируем исходя из постклассической рациональности три варианта концепции понимания, творчества и, шире, антропологической концепции: 1) мы понимаем через увиденное (наглядность); 2) мы понимаем через сделанное (конструктивность); 3) мы понимаем сделанным, но не сделанное (постклассическая рациональность, включающая в себя как моменты и перцептивность и конструктивность, но учитывающая их неуниверсальность и взаимную ограниченность).

«Превращенная форма» — это «объективная видимость», которая «представляет или замещает» «социальную механику». Мы имеем наглядность ненаглядного, превращенную форму. Этому служит ее наглядность, хотя она — мнимость, т.е. ее референтному предмету нет места в действительном существовании. Таким образом, превращенная форма предстает как вид социального и ду-

ховного (в том числе и когнитивного) существования, не обладая статусом бытия и не являясь истиной¹.

Проективное воспроизведение мира порождает в мире мнимые сущности, симулякры, в нем не существующие (например, мифические существа). Проективная модель человеческого сознания изображает нечто как происходящее в действительности, но на деле проецирует в нее интерпретации и модусы освоения некоторого объекта, который потерял свою «естественность» и стал предметом воображения и желания.

Видимость, иллюзия и манипуляция. В отличие от четырех видов «идолов» («призраков») Ф. Бэкона (в нашей терминологии фантомов) познания видимость, хотя и имеет связь со всеми ними, т.е. с индивидуальными, родовыми, групповыми и социальными детерминантами познания, должна быть выделена в особую группу. Она играет очень важную роль для познания специфики виртуального. В гносеологической сфере виртуальное в широком смысле можно отождествить с видимостью, а в узком смысле — с иллюзией. Под видимостью И. Кант понимал отождествление субъективности данности объекта в опыте с объективным положением дел². Он различал эмпирическую и трансцендентальную видимость. Если первая связана со случайными характеристиками предметов опыта, то вторая — естественная объективная иллюзия. Это идея о познаваемости вещи в себе, точнее, об отождествлении вещи, взятой самой по себе, с вещью для нас.

У Гегеля видимость — это закономерный момент познания сущности, причем непосредственного, одностороннего познания сущности вещи, неадекватно выраженной в явлениях. Примерно так же это вошло в марксизм, за исключением особого случая социальной видимости в экономической сфере капитализма, названного превращенной формой.

По Гегелю, видимость объективна, а иллюзия субъективна. Однако это не совсем так. Иллюзия природного происхождения — субъективна и спонтанна. Иллюзия же специально технически и / или социально организованная — объективна, так же реальна,

¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М. : Прогресс, 1992; *Он же*. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси : Мецниереба, 1984.

² Кант И. Соч. В 6 т. М. : Мысль, 1963–1966.

как техногенная или социальная реальность. Если эта организованная иллюзия для локальных научных, педагогических или иных целей сделана с согласия или, по крайней мере, во благо реципиента, — это имитация. Если нет, то виртуальное не замещает реальное, а симулирует такое замещение.

Тогда существует два основных варианта такой симуляции. Когда речь идет о природной реальности, то это либо обман (классический пример — игра в «наперсток», если шарика нет ни под одним из трех наперстков), либо результат сложного процесса когнитивного или культурного опосредования (ср. с «отсроченным присутствием» Ж. Делёза), когда смыслы в сложных иерархических знаковых системах могут долго не получать связи со значениями, или в конце концов может выясниться, что данный конструкт не имеет значения вовсе. Когда речь идет о социальной реальности, где присутствуют чьи-то скрытые от реципиента, агента цели, тогда это манипуляция.

Виртуальное может выступать и как самостоятельная сущность, по сути выполняя функцию абсолюта или гиперреальности (виртуальность второго рода) в следующих случаях: 1) из логико-методологических соображений, например вакуум в квантовой теории поля; 2) из-за этико-религиозных или экзистенциальных причин — божественное, сверхъестественное, трансцендентное (непознаваемое) по И. Канту; 3) как симулякр постмодерна, например реали-ти-шоу, которое не отправляет ни к какой реальности, а выступает как бы реальностью.

Специфика виртуального существования (ВС). Если признать, что специфика виртуального связана не столько с устройством бытия, сколько с особенностями взаимодействия субъекта и объекта, то такая интерпретация представляется гораздо более продуктивной. При этом виртекс предстает не как некий абстрактный онтологический недород, а как спектр артефактивности разума, сознания, духа. Либо как побочные следствия (например, в случае виртуальных частиц, при вычислении диаграмм Фейнмана), либо как результаты целесообразной деятельности (например, в массовой культуре или в технической виртуальной реальности), т.е. в виде конструируемых антропологических «возможных миров».

В случае научного познания ВС это элемент системы субъект—предмет (агент)—объект, или, другими словами, оно пред-

ставляется как артефакт революционного этапа развития той или иной теории, науки, научного сообщества на границе между нерациональным и иррациональным (ср. строительные леса научной теории Э.М. Чудинова)¹. И с точки зрения идеала классической науки на «нормальном» этапе функционирования научной теории, отдельной науки или науки в целом ВС должно быть вынесено за пределы науки. Однако уже в неклассической науке такой вынос не выглядит раз и навсегда универсальным и вечным (ср. виртуальные частицы). А с точки зрения постклассической научной рациональности ВС — закономерное, хотя и побочное следствие научного познания, которое может быть частично устранено, но универсальной процедуры для всех теорий, наук и стадий их развития не существует, так как эмпирическому человеку в отличие от абсолютного трансцендентального субъекта абсолютная истина дана не прямо, а через посредников.

В случае технического или культурного мира можно говорить о ВС как о горизонте-границе, которая может иногда преступаться, иногда отодвигаться, а иногда заменяться, но всегда обозначает пределы (предельность) осмысленности человеческого бытия.

В случае смысложизненного мира человека (группы, общества), его прошлого (опыта), настоящего (события) и будущего (проекции + перцепции = «процепции», используя термин О. Генисаретского) феноменальность, превращенность и производительность в идеальной перспективе совпадают и нельзя говорить об истинности ВС в этом мире, может, только о его жизнеспособности.

Множественность индивидуальных, культурных, социальных и, шире, смысложизненных миров не ведет к их одинаковой онтологической природе, а потому их равноправное отнесение к реальности и оценка их истинности без учета способов существования и обнаружения не корректны. Можно сказать, что переход от логической пары бытие—небытие к тройке бытие (сущее)—возможность—небытие безусловно продуктивен, как и переход от пары возможность—действительность к тройке возможность—виртуальность—действительность, где виртуальность выступает как своеобразный логический синтез возможного и действительного. Но логический синтез отнюдь не всегда означает синтез в бытии

¹ Чудинов Э.М. Природа научной истины. М. : Наука, 1977.

(как бы это ни хотелось Гегелю). Отсюда виртуальность как логическое понятие может быть применена к бытию, даже существованию, т.е. можно говорить о виртуальности существования, как и о существовании виртуальности. Но реальность и истинность виртуального не очевидны, это — познавательная проблема.

Резюмируя, заметим, что единая универсальная концепция виртекса без учета дифференциации бытия либо редуцирует, либо экстрадуцирует разноплановые формы виртуальности. Множественность возможных (логических, индивидуальных или социокультурных) миров не ведет к обязательной реальности и истинности каждого из них. При этом виртуальное как промежуточное между возможным и действительным имеет право на логическое существование. Что же касается бытия, то для каждого его вида или рода (объективного, социального, духовного, когнитивного) введение виртекса должно быть связано с общей концепцией этого вида и содержать эмпирические и логические процедуры его обнаружения и познания. Если виртекс относится к идеальному или бытию сознания, то его принципиально нельзя мыслить натурально, объективно, но, может быть, можно как свободное бытие, бытие свободы или свобода-в-действенности.

В воображаемом человек гораздо свободнее, чем в бытии, и потому не все может воплотиться в реальность. Виртуальное — это область, промежуточная между воображаемым, мыслимым и реальным, поэтому в ВС человек осуществляет свою свободу и виртуальное множественно, как множественны виды бытия и содержание мышления, сознания и духа. Вследствие множественности и опосредованности легко впасть в мир иллюзий, особенно при наличии субъектов власти и собственности, заинтересованных в манипуляции человечеством.

Из побочного следствия превращаясь в организованное производство иллюзий, все больше заменяя истину правдоподобием, а ценности — эффективностью, виртуальное как действенное или виртуальный смысл как понятый посредством а- / э-эффективности и реальность, превращающаяся в шоу, — представляют собой поистине диагноз нашего времени. И все труднее оказывается проникнуть за пелену фантомов и иллюзий виртуального, если даже в теоретической физике возможность реальной проверки теории суперструн все откладывается на далекое будущее до преодоления труднодостижимого высокоэнергетического порога.

Виртуальное — это мир минимально осмысленных и означенных, но действенных и упорядоченных смысловых форм, существующих на границе неосмысленного и бессмысленного, данных как объективная видимость, замещающих (субституирующих) реальность (имитация), заявляющих о такой функции (симуляция) или реализующих процепции сознания и духа с помощью символических средств, делающих наглядными, понятными и очевидными смыслы благодаря их скрытым организованным связям с чувственными образами и предметными действиями.

Остается добавить, что процесс познания («фотографирование») помимо субъекта, предмета и коммуникаций предполагает «проявление» снимка, которое в целом применительно как к процессу обретения истины, так и к пониманию специфики виртуального существования надо истолковывать в рамках постклассической рациональности как процесс доопределения бытия. Это делает истину несокрытой, прозрачной для ума, где «снимок» выступает и как «знание о» предмете непредметного сознания, и как элемент, получивший свою бытийную форму.

* * *

Связь виртуального существования и истинного знания как проблема в философии позволяет выявить основные свойства постклассической рациональности применительно к созданию постклассической концепции истины, если перефразировать известное изречение: существование не делится на разум без остатка! Свойства, признаки или качества отдельных видов ВС по меньшей мере не всегда, если вообще когда-нибудь, все вместе присутствуют. Говорить же о ВС, суммируя все возможные или хотя бы многие основные признаки разных видов и/или разных концепций ВС почти невозможно, что и потребовало использовать постклассическую концепцию истины.

Часть III

Эволюционно-эпистемологические подходы

Понимание истины в эволюционной эпистемологии

С точки зрения эволюционной эпистемологии сама жизнь человека и других живых существ есть познание. Жизнь поддерживается и развивается благодаря эволюционно выработанным способностям адаптироваться к окружающей среде. Картина мира, которую строит человек, то знание, которое он обретает, не является ни чистой копией реальности, ни результатом ее произвольного конструирования. Когнитивные способности человека определены мезокосмически, миром средних измерений, который он познает с помощью своих естественных когнитивных способностей. Истина телесна, поскольку она определена возможностями познания человека как особого продукта эволюции, как мезокосмически определенного живого существа. Вместе с тем 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. Эту особенность познания выявил К. Лоренц, назвав ее феноменом объективации. Процесс познания и активного, деятельностного освоения мира человеком есть его активное движение по козволюционным ландшафтам, в процессе которого он трансформирует эти ландшафты, изменяя тем самым и самого себя. В статье отстаивается позиция, что истину можно понимать как результат козволюции.

1. Мой мир — моя истина: эволюционная эпистемология о множественности истин

Истина является вожаемой 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 определяют его возможностями познания здесь и сейчас. Он строит картину мира, которая определяется его мезокосмическим положением в мире (т.е. человек является существом, приспособившимся к миру средних размерностей). Человек смотрит в мир и видит повсюду в нем, как в зеркале, свое собственное лицо: вообще говоря, картина мира в известной мере носит печать личности создающего ее субъекта. 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 шелковый платок через колечко.

Получается, что у каждого — своя истина. Это действительно так в философии, в духовных практиках трансформации тела и сознания в йоге, медитативных версиях буддизма (каждый должен найти опору в самом себе и быть светильником для самого себя), в личном опыте поиска жизненной правды. Но это лишь отчасти верно для исследовательской деятельности в науке. В настоящей статье предполагается обсудить эволюционно-эпистемологические аргументы за и против представления, что человек создает истину в своей научно-поисковой деятельности. Предполагается показать, что человек, будучи мезокосмическим существом, 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, едва ли правомерно утверждать, что какой-то философ заблуждался или был не прав: каждый нес свою истину и становился 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 неопровержим. Так уж устроено философское знание! В то же время научные теории, ес-

ли 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. ἡσυχία — безмолвие), по мнению С.С. Хоружего, как мистика обожения «деятелен и радикален, он — непрестанный труд самопреобразования, ауто-трансформации — к Общению и в Общении... Он — холистическая и личностная мистика трансцендентного и трансцендирующего Общения: актуального превосходения смертного человеческого естества в энергийном соединении с Христом»¹.

Если обратиться к повседневному опыту, то цель жизни 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 находится в его творческих руках и ускользает от него. Во-вторых, человек *стремится понять* самого себя, истолковать себя в мире и через мир. Прошрое, 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 мир, свою 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, на-

¹ Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия ; под ред. С.С. Хоружего. М. : Ди-Дик, 1995. С. 47.

стоящее 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 виртуальные жизненные миры 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 истинными¹. 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 правомерно поставить вопрос: по каким законам он ее создает и существуют ли границы для его произвола, для свободного конструирования реальности?

Согласно классической корреспондентной теории истины, идущей от Платона и Аристотеля, истина есть соответствие знания объекту. А почему имеет место это соответствие? На чем оно держится? Эволюционная эпистемология дает на эти вопросы свои ответы. Знание есть когнитивное отношение между организмом и окружающей его средой. Осваивая среду, организм приобретает знание о ней, обрабатывает информацию, поступающую извне. Знание соответствует объекту, поскольку само познающее существо является продуктом эволюции познаваемого им мира и

¹ Bichsel P. Der Leser. Das Erzählen. Darmstadt: Hermann Luchterhang Verlag, 1982. S. 11–12.

поскольку только (адекватное, истинное) знание сделало возможным его выживание.

Эволюционная эпистемология показывает, что результаты познания человеком мира определяются природой человеческого существа как продукта космической и биологической эволюции, его способом встраивания в мир, освоения и активного преобразования мира. Они определяются и именно такой его телесной организацией, и определенной избирательностью его восприятия (существованием «оптического окна», «акустического окна» и т.п. восприятия), и способностями мышления, забирающегося в лабиринты абстракций. В этом смысле каждый вид живых существ осваивает свой мир и достигает своей истины. Приобретаемые человеком знания и опыт имеют адаптивную ценность, они позволяют человеку приспособливаться к миру и выживать в нем.

Даже религиозные верования можно рассматривать как формы адаптации и выживания. Религиозные ритуалы, такие как молитва и медитация, воздействуют на те участки человеческого мозга, которые важны для саморегуляции и самоконтроля. Кроме того, когда люди осознают священность своих целей, они прикладывают больше усилий для их достижения, поэтому становятся более успешными в своей деятельности.

Вместе с тем в статье показывается недостаточность представлений об адаптации. Адаптационистский подход находится в центре традиционной эволюционной эпистемологии, идущей от К. Лоренца. Неадаптационистский подход был развит Ф. Вукетичем, У. Матураной и Ф. Варелой. В рамках этого подхода предполагается, что живой организм является активной, самоорганизующейся, операционально замкнутой системой, а не «пластилиновым существом», сколь угодно гибким и пассивно приспособляющимся к окружению. Человек, как и всякий живой организм, скорее, активно пробует мир и ожидает его ответной реакции, преобразует мир на свой лад, чем пассивно подстраивается под его изменения. Поэтому в нетрадиционной эволюционной эпистемологии появляются элементы конструктивизма и она делает шаги в направлении когерентной теории истины. Возникает понимание, что истину неправомерно рассматривать просто как форму приспособления и как результат успешной деятельности в мире.

2. Эволюционно-эпистемологические аргументы в защиту когерентности истины

Некоторые эволюционные эпистемологи, прежде всего Э. Эзер, отстаивают позицию, что эволюционной эпистемологии свойственна скорее когерентная теория истины, чем классическая корреспондентная теория. Эзер называет свою теорию *эволюционной теорией когерентности истины*. Эта теория в первую очередь «ссылается на диахронную когерентность развития областей знания, которая основывается на “логике познавательного процесса” (термин был введен Эзером в 1979 г.), которая предшествует логике продуктов познания (высказываний и систем высказываний), поскольку она укоренена уже в структурах человеческого познавательного аппарата как нечто генетически априорное»¹.

Как строится ход рассуждений? Нам трудно судить, что есть в самой реальности. Она настолько сложна, что мы — в смысле когерентной теории истины — никогда не имеем к ней непосредственного доступа. А потому мы опираемся на знания, которые являются результатом продолжающейся на протяжении миллионов лет эволюции человека как вида, прежде всего его мозга, т.е. на диахронную когерентность развития знания. А для каждого индивида существует врожденная метрика вероятности ожиданий получения определенного знания, которая сложилась в процессе эволюции и является оптимальной для реального функционирования когнитивной системы. Здесь Эзер опирается на фундаментальный тезис эволюционной эпистемологии, развитый еще в работах К. Лоренца, что онтогенетически априорное знание является филогенетически апостериорным. Эволюционная эпистемология может быть рассмотрена как попытка объяснить априорные структуры нашего знания через эволюцию и «динамизировать» эти структуры.

Классическая корреспондентная теория истины основывается, по Эзеру, на позиции эмпирического реализма, который характерен для классической механики Ньютона (как провозгласил Ньютон, «гипотез я не измышляю»). В большей степени отстранен от действительности гипотетический реализм, который предполагает существование объективной реальности, но говорит о

¹ Oeser E. Das Abenteuer der kollektiven Vernunft. Evolution und Involution der Wissenschaft. Berlin und Hamburg : Paul Parey, 1988. S. 6.

трудности доступа к ней. Далее следует разделяемая самим Эзером позиция «внутреннего реализма», которая свойственна теории относительности и квантовой механике¹. Этой позиции соответствует уже когерентная теория истины. Чем дальше наши научные представления уходят от непосредственных реакций на окружающий мир, тем труднее провести различие между фактами и предположениями (гипотезами).

Наша изначальная уверенность в правильности нашего опыта и знания держится на «эволюционной состыковке нашего организма и окружающей его среды». Но если идет речь о высокотехнологических знаниях, мы выходим за пределы этой непосредственной уверенности, связанной с нашим чувственным опытом. Возникает иного рода уверенность, которая лежит в самой теории, которую мы конструируем. «Решение о том, имеем ли мы дело с истинным или ложным, с реальным или нереальным, никогда не принимается вне связи с теорией и всегда происходит внутри самого субъекта... Структура нашего познавательного аппарата обусловлена не только ходом органическо-генетической эволюции, но и ходом молекулярно-химической и физико-космической эволюции. Стало быть, мы несем внутри себя также — в смысле слабого “антропного” принципа познаваемости — космологическую информацию, к которой мы, естественно, не имеем прямого доступа»².

В духе когерентной теории истины и понимания обусловленности результатов человеческого познания его местом в процессе космической эволюции эволюционная эпистемология выявляет корни некоторых заблуждений коллективного человеческого разума (системы мира Птолемея, физики Аристотеля, усовершенствованной Жаном Буриданом в виде учения об импетусе и просуществовавшей вплоть до возникновения опытной науки Нового времени). Почему система мира Птолемея, физика Аристотеля с поправками Буридана устойчиво владела умами людей на протяжении едва ли не двух тысячелетий? Эволюционная эпистемология показывает мезокосмическое происхождение этих «ошибочных» результатов познания, этих когнитивных неудач коллективного разума, хотя эти теории могут быть названы ошибочными лишь *cum grano salis*, т.е. лишь в известной мере. Даже теории, ко-

¹ Ibid. S. 115.

² Ibid. S. 116.

которые не имеют коррелята в объективной действительности, трудно назвать абсолютно ложными.

Г. Фолльмер показывает, что физика Аристотеля является, по сути, интуитивной физикой. Многие люди используют интуитивное учение о движении, которое противоречит принципам ньютоновской механики и соответствует средневековому учению о движении Буридана. Последнее строится на представлении, что тело приводится в движение посредством того, что ему придается движущая сила, или импетус, который двигает тело после его пуска в заданном направлении, пока импетус не исчерпается. Характерны ли подобного рода ложные представления лишь для необразованных людей? Оказывается, что нет, не только для них. Экспериментальной проверке подверглись студенты американских колледжей, прослушавших вводный курс физики. Их просили начертить ожидаемые траектории движения тел, например падения в атмосфере Земли. Они строили траектории в противоречии с ньютоновской физикой и даже приводили аргументы в пользу своих ожиданий.

Эволюционная эпистемология показывает, что учение о движении позднего Средневековья, теория импетуса — это хорошая формулировка физических представлений, которые мы интуитивно используем в нашем повседневном опыте. Это истинная мезокосмическая физика¹.

Наши иллюзии восприятия, интуитивные ошибочные суждения, ожидания мезокосмически запрограммированы. Фундаментальные в истории науки «заблуждения» коллективного человеческого разума имеют мезокосмическое происхождение. Даже ученый муж, владеющий новейшими теориями науки и компьютерной графикой, выйдя за стены своего офиса, становится простым пассажиром, пешеходом, водителем и интуитивно, бессознательно мыслит о видимом движении Солнца по-птолемеевски и строит траектории движения тел в условиях земного тяготения и атмосферных и прочих помех по-аристотелевски. И это будет правильным описанием видимого, наблюдаемого нами движения тел в условиях земной атмосферы и с позиции земного наблюдателя как мезокосмического существа.

¹ См.: Фолльмер Г. Эволюционная теория познания. К природе человеческого познания; пер. Е.Н. Князевой // Культура и развитие научного знания. М.: ИФ РАН, 1991. С. 135–150.

3. Телесность истины

С точки зрения эволюционной эпистемологии когнитивная деятельность живых существ определена особенностями их телесной организации. 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” (автор использует здесь игру слов, так как «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»¹. Априорное знание — это не

¹ Riedl R. Wahrheit und Wahrscheinlichkeit. Biologische Grundlagen des Für-Wahr-Nehmens. Berlin : Verlag Paul Parey, 1992. S. 11.

произвольное доопытное знание. Оно подогнано к миру так же, как рыба, созданная, 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»¹.

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 систем².

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*). Эта концепция активно разрабатывалась Ф. Варелой и его коллегами³.

Познание телесно, или «отелеснено». Оно воплощено, детерминировано телесной обремененностью человека, обусловлено выработанными мезокосмически способностями человеческого 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, 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 при-

¹ Riedl R. Mit dem Kopf durch die Wand. Die Biologische Grenzen des Denkens. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994. S. 47.

² Oeser E. Psychozoikum. Evolution und Mechanismus der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Berlin, etc.: Paul Parey Verlag, 1987.

³ См.: Varela F., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. Cambridge: MIT Press, 1991 (7th printing 1999).

чинности. Тело и душа, мозг и сознание находятся в отношении циклической, взаимной детерминации.

Если раньше гносеологи говорили, что познание *теоретически* нагружено (т.е. то, что мы видим, во многом определяется имеющимися у нас теоретическими представлениями), то ныне, в рамках современных эпистемологических представлений, можно утверждать к тому же, что познание *телесно* нагружено.

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. Отстаивая единство тела и духа, М. Мерло-Понти отмечал, что дух есть «иная сторона тела. Он прочно внедрен в тело, поставлен в нем на якорь»¹. Телесно восприятие человеком самого себя: «Я не перед своим телом, Я не в своем теле, скорее Я и есть мое тело».

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»².

Телесность сознания тесно связана с представлением о его *ситуационности*. Телесное означает territorизированное, расположенное в определенном пространстве жизни, которое топологически и темпорально структурировано. Когнитивная система встроена, укоренена как внутренне — в обеспечивающем ее деятельность материальном нейронном субстрате, так и внешне — включена во внешнее ситуативное физическое и социокультурное окружение. Невозможно понять когнитивную и креативную деятельность человека, если абстрагироваться от субъекта познания как живого организма, который включен в определенную ситуацию, имеющую своеобразную конфигурацию, т.е. действующего

¹ Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible. Paris: Gallimard, 1964. P. 316.

² Ницше Ф. Веселая наука // Соч. В 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1990. С. 495.

в экологически определенных условиях. Всякий когнитивный акт расширяется в некую ситуацию, обладающую определенными топологическими свойствами; он осуществляется *здесь и теперь*.

Телесное сознание не просто активно, оно *энаktivировано* (enacted): сознание выполняет свои когнитивные функции в действии и через действие¹. Через действия, двигательную активность формируются когнитивные способности живого организма как в онтогенезе, так и в филогенезе.

Сенсомоторный смысл телесного Я раскрывает Д. Легранд. Телесное Я не просто наблюдает за действиями со стороны и даже не просто является зачинщиком действий, оно само и есть чувствование и действие. Тело есть «та точка, в которой конвергируют действие и восприятие... На телесном уровне иметь дорефлексивное самосознание означает испытывать на опыте когерентность действия и восприятия»².

Познавательная активность в мире создает и саму окружающую по отношению к познающему субъекту среду — в смысле отбора, «вырезания» познающим субъектом из мира именно и только того, что соответствует его когнитивным способностям и установкам. Ф. Варела связывает «энаktivацию» с понятием «Geschehen» («событие») у Хайдеггера, а именно с двойной обусловленностью акта рождения как бытия-для-жизни и как историчности. Энаktivация — это действительно со-бытие, т.е. совместное и согласованное становящееся бытие субъекта и познаваемого им объекта, их когерентное и итеративное рождение и скоординированная трансформация.

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, вос-

¹ См.: Князева Е.Н. Концепция инаktivированного познания: исторические предпосылки и перспективы развития // Эволюция. Мышление. Сознание (Когнитивный подход и эпистемология). М.: Канон+, 2004. С. 308–349.

² Legrand D. The Bodily Self: The Sensori-motor Roots of the Pre-reflective Self-consciousness // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2006. Vol. 5. P. 89–118.

производит 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 вопрошать, каков подлинный цвет мира. Поэтому мир, как отмечал Варела, может быть охарактеризован не посредством атрибутов, а посредством потенций, которые выявляются, актуализируются посредством взаимодействия человека в мир, так называемой энактивации.

4. Позиция эпистемологического конструктивизма: «Истина есть изобретение лжеца»

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. Все это выводит нас на проблемы конструктивизма — весьма модной ныне темы для размышлений в философии, психологии, психотерапии и теории коммуникации¹.

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 «существо-

¹ См., например: Когнитивный подход ; под. ред. В.А. Лекторского. М. : Канон+, 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 конструктов и метод репертуарных решеток Дж. Келли.

вать — 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, П. Ватшлавика 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. Подобного 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. фон Глазерсфельдом (р. 1917), американским философом и когнитивным психологом австрийского происхождения, 90-летие которого недавно праздновалось. Циклическая причинность — основа представления о гомеостазисе, т.е. об отрицательной обратной связи, посредством которой система способна возвращаться в состояние равновесия, несмотря на всегда присутствующие внутренние и внешние возмущения, и поддерживать свою целостность. Механизмы гомеостазиса 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 самоотношенности, самореферентности. Любая самоорганизующаяся система неживой или живой 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 производит 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 происходит 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 включает в себе свою собственную цель.

Фундаментальной идеей кибернетического мышления является идея цикличности, обратной связи, самоотнесенности, самоструктурирования. 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 перифразирует 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»¹. Меняется не только мир, но и человек с его когнитивными способностями; изменяя мир, человек изменяется сам.

В 1968 г. один из коллег фон Фёрстера в Университете Иллинойса предложил ему прочитать курс кибернетики как эвристики, стратегии решения математических проблем. Это логично привело его к разработке концепции кибернетики кибернетики, или кибернетики второго порядка, изложенной в книге «Кибернетика кибернетики», которая вышла в свет в 1974 г. Ведь кибернетика — это такая область научных исследований, которая в отличие от традиционных дисциплинарных областей обретает свойство самоприменимости: сама кибернетика является предметом исследований методами кибернетики. «Кибернетика первого порядка разделяет субъект и объект, она указывает на предполагаемый независимый мир “там, вне нас”. Кибернетика второго порядка сама является циклической: человек научается понимать себя частью мира, того мира, который он намеревается наблюдать. Вся ситуация описания сдвигается в другую область, в которой человек внезапно вынужден принять на себя ответственность за свои собственные наблюдения»². В своем стремлении развить кибернетику второго порядка фон Фёрстер, без сомнения, был подвержен влиянию своего коллеги Гордона Паска, который первым предпринял попытку гуманизировать кибернетику, представить ее скорее как искусство, философию и стиль жизни, чем как науку об управлении и организации.

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 одинок³, причем безнадежно. Ибо каждый из нас воспринимает и осмысливает мир в меру своих собственных когнитивных возможностей. Каждый осваивает, энактивирует для себя свой собственный мир, конструирует свою реальность. Понятие

¹ Foerster von H., Pörksen B. Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners: Gespräche für Skeptiker. 2. Auf. Heidelberg : Carl-Auer-Systeme Verlag, 1998. S. 121.

² Foerster von H., Pörksen B. Op. cit. S. 114–115.

³ Ibid. S. 26.

истины является настоящим хамелеоном в истории науки и философии, который всегда принимает разную окраску — в соответствии с позицией того, кто его использует. 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).

Двойной приказ Бейтсона. Развивая своего рода кибернетическую эпистемологию, англо-американский психолог Грегори Бейтсон (1904–1980) ввел представление о закольцованности, петлевых структурах, т.е. по сути о нелинейной циклической причинности, неоднозначности и ретроактивности отношений, устанавливающихся между индивидуальным разумом и средой его активности и коммуникации, другими индивидами. Применительно к смыслу посланий он говорил о «двойной связи» (double bind), о «двойном приказе», т.е. о тексте и контексте посланий, которые могут быть прямо противоположными друг другу. Субъект в таком случае как бы живет одновременно в двух разных мирах, оперирует двумя различными, иногда прямо противоположными, истинами.

Индивидуальный разум выходит за пределы своей телесной определенности и растворяется в его экологическом окружении, в сетях коллективного разума. «Индивидуальный разум имманентен, но не только телу, а также контурам и сообщениям вне тела. Также есть большой Разум, в котором индивидуальный разум — только подсистема»¹.

Как показал Бейтсон, развив при этом идеи, высказанные другим теоретиком, известным кибернетиком У. Росс Эшби еще в 1940-х гг., для устойчивого существования сложных интерактивных человеческих систем необходимы определенная доля хаоса, постоянная изменчивость и вариативность отношений, их разнообразие, что предохраняет эти системы от крупных флуктуаций, способных разрушить системную организацию. Система

¹ Бейтсон Г. Экология разума // Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М.: Смысл, 2000. С. 426.

должна постоянно флуктуировать, чтобы одна из ее флуктуаций однажды не стала для нее смертельной. «Стабильное состояние и продолжительное существование сложных интерактивных систем зависит от предотвращения максимизации любой переменной, и непрерывное возрастание любой переменной неизбежно приведет к необратимым изменениям системы, которые и ограничат это возрастание... В подобных условиях очень важно позволять некоторым переменным изменяться... Аналогично канатоходец с балансировочным шестом не может поддерживать свое равновесие иначе, как варьируя силы, которые он прикладывает к шесту»¹.

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 детство в Австрии. В 1950-х гг. работал в Институте аналитической психологии К.Г. Юнга в Цюрихе. С 1960-х гг. до своей кончины занимался научной деятельностью 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, изложенных в работе «Реальность реальности» (1978), обычно приводятся его слова: «Мы конструируем реальность, в то время как мы полагаем, что мы ее воспринимаем. 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 Ватцлавик говорил: «Невозможно не манипулировать». Лечащий врач тоже манипулирует, разрушает конструкции больного, изобретает реальность, которая может

¹ Там же. С. 155.

стать новой позитивной реальностью больного, в которой произойдет улучшение его состояния здоровья.

С точки зрения Ватцлавика, 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.

Свою конструктивистскую теорию коммуникации Ватцлавик построил на следующих пяти аксиомах.

1. Невозможно не коммуницировать. Всякий поведенческий акт влечет за собой коммуникацию. Даже наш выбор не коммуницировать есть форма коммуникации.
2. Всякая коммуникация имеет два аспекта: содержание (то, что хотят сказать) и отношение (манера говорения). Поскольку второй аспект охватывает первый, то второй аспект есть метакоммуникация (главное, не *что* нам говорят, а *как* нам говорят).
3. Природа отношения (утверждение, оппозиция, отрицание) зависит от расстановки пауз в последовательности актов коммуникации между партнерами. Для установления гармонических отношений следует находить средства для возобновления отношений. Самое невыносимое — быть игнорируемым.
4. Человеческие существа используют два способа коммуникации: цифровой (сложный логический синтаксис при недостатке семантики) и аналоговый (использование образов, персонифицированных историй, игры слов, цитат, переформулировок с богатой семантикой).
5. Всякий коммуникативный обмен является симметричным или дополнительным, смотря по тому, базируется ли он на равенстве или различии.

Конструктивизм в эпистемологии: pro et contra. Теперь о плюсах и минусах позиции эпистемологического конструктивизма.

Преимущество этой позиции, как мне кажется, состоит в том, что, во-первых, 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. Вообра-

жение открывает в любой вещи или событии набор возможностей, оттенков, перспектив «иначе-видения». Мир представляется *как если бы* (als ob), в свободном, подвешенном состоянии, мы можем его 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 Ватцлавик), 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 со стороны реальности, он буквально заливается в реальность, 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, всё есть продукт моего творчества и воображения. Всё есть сон, или же я все-таки бодрствую — мучительный вопрос, обсуждаемый многими философами, в частности А. Шопенгауэром в сочинении «Мир как воля и представление».

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

5. Истина как результат коэволюции

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 человека, в ходе его эволюции.

Фолльмер, близкий к альтенбергскому кругу эволюционных эпистемологов, занимает позицию «гипотетического реализма». «Окно в реальность», которое открывается человеку (определенное оптическое окно, определенное слуховое окно), — это мезо-космическое 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 постоянство (*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”¹.

Наглядный пример, который он приводит, касается тех же цветков с нектаром. Ведь для того чтобы высмотреть свою маленькую «посадочную площадку» при каком-нибудь чрезвычайно 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;
- б) 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;
- в) 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 *a priori*, как считал Кант,

¹ Lorenz K. Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München : R. Piper, 1973. S. 11–12.

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»¹, — писал Лоренц. Он привел в пример землеройку — похожее на мышь животное, 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 пройденных 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 входящие 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 рас-

¹ Лоренц К. Кантовская концепция а priori в свете современной биологии // Эволюция. Язык. Познание; под ред. И.П. Меркулова. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 32–33.

смотрения 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»¹.

С точки зрения философии синергетики отнюдь не все мы можем творить в этой реальности и лепить из нее. Реальность не бесконечно пластична и не может произвольно прогибаться под действиями человека, но существуют границы и конструктивизма, и, тем более, волюнтаризма. Созидательная и творческая деятельность человека, чтобы быть успешной, должна ориентироваться на естественные ограничения в виде собственных путей коэволюции сложных систем², спектров их структур-аттракторов, которые определяются внутренними свойствами самих сложных систем, самого окружающего мира. Не все 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 социальный 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 необрати-

¹ *Haken H., Schiepek G. Synergetik in der Psychologie. Selbstorganisation verstehen und gestalten. Göttingen: Hogrefe, 2006. S. 319–322.*

² О принципах коэволюции сложных систем см.: *Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции. М.: КомКнига, 2007.*

мые 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. Два процесса — становление природного бытия и становление человека и конструкторов его сознания — 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 ландшафта, осуществляя свою «подгонку» под мир¹. Адаптация активна: человек прошупывает, 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», укладывающихся в когнитивные ландшафты.

6. Истина как процесс

Еще Кант говорил о невозможности абсолютного заблуждения. Теории и концепции, отвергнутые 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 по-

¹ Такую аналогию проводит один из создателей теории самоорганизованной критичности Ст. Кауфман. См.: *Kauffman St. At Home in the Universe. The Search for Laws of Self-organization and Complexity*. L.: Viking, 1995. P. 154.

знания, 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 Витгенштейн.

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

Сам процесс козволюции, в результате которого выработан механизм объективации результатов познания, подвергается изменению, т.е. в известном смысле эволюционирует. Поэтому, перефразируя тезис Карла Ясперса, 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, создавая самих себя. Это — не столько результат процесса козволюции, сколько сам процесс козволюции с его неопределенностью, неудачами, рисками и фазовыми переходами, эмерджентными событиями. Козволюция 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 ею, а она выскальзывает 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.

Феномен истинности: подводные камни методологии

Постановка проблемы. 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 все 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.

Само по себе это было бы не так уж важно: ведь когда человек на деле соприкоснется с неведомым, ему волей-неволей придется с ним взаимодействовать, готов он это принять или нет. Проблема в другом. К *так* видимому миру и *так* понимаемому реальному оказываются адаптированы все его когнитивные ресурсы: понятийный аппарат, язык, познавательные стратегии. Однако и это было бы не принципиально: просто человек грамотно приспосабливается к тому окружению, в котором он вынужден выживать и в котором он, как и любое другое существо, стремится процветать. Подводные камни кроются в том, что подобного рода ресурсы, адекватные и эффективные там, где речь идет о «мире средних размерностей и средних возможностей», без особых раздумий экстраполируются *на весь универсум* существующего и возможного.

Понятно, почему это происходит: если привычка к повседневности обыденного опыта трансформируется в стихийную и неосознаваемую убежденность, что и весь мир таков, то, условно говоря, «мезокосмические познавательные ресурсы» самым естественным образом и без особых сомнений начинают восприниматься как универсальные, пригодные для любой сферы реальности и любого жизненного опыта. 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 средства его освоения, потому что он имеет иные свойства и в нем определены и действуют иные закономерности.

Такой сферой неповседневного 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 сфера творческих озарений, духовных достижений и практик, межличностных отношений и т.п. Иными словами, всего того, к чему неприменимо «причесывание под одну гребенку», так как вероятность точного воспроизведения предыдущего опыта стремится к нулю, а индивидуальные, личностные особенности приобретают большую значимость, чем моменты общечеловеческого. 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 с адекватными ей мерками. И прежде всего более строго отслеживать собственные базовые неявно принимаемые допущения о природе мира, которые, несмотря на их неосознаваемость, оказываются в самой основе наших представлений об истинном и о возможном, определяя то, что будет нами принято, а что отвергнуто. Необходимо придирчиво исследовать подлинный статус тех фундаментальных гносеологических процедур, которые мы привыкли эффективно применять в рутинной повседневности, если захотим экстраполировать их на наше понимание сферы единичного, уникального, невоспроизводимого. Ведь их автоматическое перенесение в зону не-всеобщего в человеческой витальности может полностью исказить наше видение подлинной природы духовных и ментальных процессов и отношений этой сферы.

Такой анализ может открыть довольно необычные и противоречащие устойчивым представлениям (еще раз напомним: сложившимся в ходе приспособления человека к размерностям, процессам и состояниям 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 качестве такого мерила истинности, 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, успешно выстраивая наше взаимодействие с миром средних размерностей и рутинных процессов, начинает играть искажающую роль там, где речь заходит о тонких и уникальных в своей неповторимости вещах?

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 этом утверждении? Кто не поверит такой процедуре? И она оправданна до тех пор, пока, повторюсь, речь идет о привычном в своей повседневности мире средних размерностей и стандартных возможностей. А когда мы попытаемся экстраполировать этот критерий оценки на область спонтанности и неповторимости процессов и отношений, так ли все будет ясно с ним самим? Не окажется ли неожиданно для нас, что прошлого в том понимании, к которому мы привыкли и которое привычно используем в ссылках на причину истинности, в определенном смысле не существует, а значит, подобный аргумент в привычном варианте не работает?¹

¹ В данном случае проблема времени меня интересует только в аспекте выявления вопросов, связанных с установлением истинности суждений, содержащих ссылки на прошлое положение вещей. Например, проблема установления истинности высказываний о будущих событиях — отдельная интересная и сложная тема. В контексте данной статьи я ее рассматривать не буду. От всех остальных многообразных и разноплановых вопросов, связанных с проблемой времени, я в контексте данной статьи абстрагируюсь.

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 природа¹.

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 реальности другого типа (не в повседневной практике рутинного опыта, а в зоне спонтанности духовных и ментальных внутриличностных процессов, а также в сфере межличностных — в широком смысле — отношений).

Хочу подчеркнуть: я не пытаюсь релятивизировать всю систему знания. Я хочу лишь показать ее ограниченность, обозначить

¹ Как писал Д.Т. Судзуки, человек только тогда глубинно взаимодействует с миром, когда не осознает 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.

подводные камни привычно и *без раздумий* применяемых стандартных познавательных процедур и механизмов, на которые мы неосознанно смотрим как на стопроцентно надежные. А это далеко не всегда так. Они надежны лишь в той области приложения, по отношению к которой задействуемые ими когнитивные ресурсы человека адекватны. Как уже говорилось, это зона повседневного, повторяющегося, обезличенного, рутинного. Иными словами, того, что в большей мере опирается на общечеловеческое, неспецифичное, неединичное. И напротив, все, относимое к зоне спонтанности, уникальное в своей неповторимости, что базируется в большей мере на личностном, а не на всеобщем, связано с рождением подлинно нового (имеется в виду творческий прорыв, сопряженный с возникновением никогда прежде не бывшего), — все это требует дополнительных мер осторожности при применении стандартных когнитивных процедур, норм и оценок. Потому что в случае если мы без достаточных на то оснований станем опираться на негодные в данной конкретной познавательной ситуации средства, мы привнесем проблемы в самые основания нашего знания, и потом уже трудно будет разобраться, откуда, почему и на каком этапе они возникли.

Вместе с тем хочу заметить: даже если удастся показать, что устоявшиеся представления и базирующиеся на них когнитивные средства далеко не бесспорны, это ни в коей мере не дискредитирует процедуры и методы привычной гносеологии. Как физика микромира не отменяет ньютоновской механики, так и механизмы оперирования знанием в сфере не-всеобщего, спонтанного, глубоко личностного, не обесценивают общеметодологические гносеологические процедуры привычной сферы средних размерностей (до тех пор, пока они применяются по отношению именно к *этой* сфере).

Я надеюсь, что последующее рассмотрение позволит не только обозначить тот водораздел, который проходит между сферой беспроблемного приложения процедур традиционной классической гносеологии и сферой человеческого опыта, к которой следует подходить с иными мерками, предполагающими использование — возможно — более тонких и точных средств, но и наметить то направление мысли, которое обеспечит осторожное и грамотное вхождение в зону анализа спонтанности и не-всеобщности в сфе-

ре человеческого духа, лежащую в основе многих самых значимых сфер человеческой жизнедеятельности.

Истинны ли «истинные высказывания» о прошлых событиях? Итак, начнем с того, что проблема истинности многогранна, многомерна, аспектов в ней множество, подходов к их исследованию и того больше. Тем не менее и в этом многообразии есть вещи, которые всеми не столько признаются за бесспорные, сколько *вообще не осмысливаются как потенциально проблемные*. Это, так сказать, рифы логико-методологического анализа истинности, поскольку данные аспекты, с одной стороны, скрыты от поверхностного взгляда (речь идет о некоторых не подвергаемых профессиональной рефлексии особенностях таких классических гносеологических процедур, как оценка на истинность, приписывание значения, соотнесение утверждаемого с имеющимся); с другой — они могут представлять собой угрозу для непротиворечивого существования системы знания в целом, так как при определенных условиях (в частности, когда дело касается не повседневной рутинной практики, а каких-то пограничных сфер человеческой жизнедеятельности) они чреваты парадоксами и разного рода несоответствиями. И это понятно: если в основании всего построения имеются не вскрытые и далеко не бесспорные допущения, все здание, покоящееся на таком фундаменте, оказывается довольно уязвимым. И когда возникают проблемы, зачастую непонятно, откуда они вырастают: ведь все посылки, все шаги в явной форме использованных рассуждений выглядят бесспорными. Причина же трудностей может корениться в базовых неявных постулатах, которые никто не только не подвергает проверке и логико-методологическому осмыслению, но и вообще не осознает, что они в неявной форме допущены.

В связи с этим я хочу попробовать прояснить некоторые из таких неявно допускаемых оснований, которые не оказываются в фокусе внимания не только при решении *конкретных* задач определения истинности, но даже и в рамках *философской рефлексии по поводу проблемы истины*. Я предполагаю заострить внимание на вопросах о статусе прошлого (в функции мерила истинности утверждаемого) и статусе реальности, ссылаясь на положение дел в которой мы определяем истинность или ложность утверждаемого. И в частности, постараюсь показать, что а) в строгом смысле прошлое — это реальность, которой никогда не существовало, и

б) объективная реальность у каждого своя, никакой единой общей для всех объективной реальности не существует. И значит, упомянутые выше истинностно-оценочные гносеологические процедуры в отношении по меньшей мере этих двух аспектов применимы с оговорками.

Затронуть эти моменты мне кажется интересным еще и потому, что новое в хорошо знакомом можно увидеть в том случае, если расширить горизонты рассматриваемой области, например задаться вопросами, которые подводят к пограничным областям исследования, где начинают действовать какие-то иные закономерности, чем те, что привычны и определены в нашей повседневности.

Одну из таких возможностей предоставляет размышление над тем, насколько оправданна наша привычка воспринимать прошлое как своего рода мерило истинности утверждаемого. Вопрос же, который поможет войти в зону, где максимальную нагрузку испытывают логико-методологические идеи и теоретические построения, будет таким: а вдруг прошлое — это реальность, которой на самом деле никогда не было?

Если человек услышит: «прошлого не существует», и он достаточно толерантен, чтобы попытаться понять логику формулирующего подобный тезис, то первое, что ему придет в голову (с чем без значительной борьбы с собой он мог бы согласиться), это: «наверное, имеется в виду, что оно существует лишь в нашей голове, в нашей памяти, а не в объективной реальности, и в таком случае тезис можно было бы принять». Если ответить, что нет, не это имеется в виду, то вторым вариантом скорее всего будет следующий: наверное, говорящий подразумевает, что прошлое неизбежно личностно окрашено, и потому никакого общего, единого для всех прошлого не существует.

Человек же, настроенный более критично, сразу возразит: даже если прошлое и локализовано в памяти и личностно окрашено, все равно есть еще и материальные его носители, которые никак нельзя считать не представленными в физической реальности настоящего. Кроме того, есть общая память человечества, культуры, социума. Поэтому утверждение, что прошлого не существует, неверно или же бессмысленно.

На первый взгляд это так. Вместе с тем известно, что в духовных традициях призыв «отбросить прошлое» звучит постоянно,

поскольку именно наличие памяти о том, как события складывались раньше, каким человек был до этого, в значительной степени подстраивает под себя восприятие им текущего момента. В результате можно сказать, что, живя, люди взаимодействуют не столько с настоящим, имеющимся, представленным в их жизни здесь и сейчас, сколько с собственными воспоминаниями о том, каким оно открывалось им прежде, иными словами, с собственными образами прошлого. Реального же, подлинно происходящего, вследствие этого они не видят.

Но если тащить по жизни груз памяти и тяжело, и неэффективно, почему люди не могут сделать такую «простую», казалось бы, вещь, как перестать подходить к настоящему с позиции прошлого? Почему не могут каждую единицу времени как бы умирать и рождаться заново, воспринимая происходящее как в первый и последний раз совершающееся? (Именно так советовал подходить к жизни Д. Кришнамурти.)

Рискну предположить, что рекомендуемое духовными традициями восприятие прошлого как не значимого для жизни в настоящем и даже затрудняющего эту жизнь, не соответствует ментальности современного человека, его глубинным базовым установкам о ценностях мира, о том, как вообще организован этот мир и взаимодействия в нем. К тому же мир и так ставит слишком много задач перед человеком, и если все их решать вновь и вновь как впервые встретившиеся, то какие же ресурсы для этого надо иметь? Поэтому, если опыт уже был получен, его *удобно* снова применить¹. В этом случае модель того, как может быть устроен мир, в котором прошлого в каком-то более глубоком, чем это предполагалось выше, смысле, действительно не существует, может облегчить «расставание» с грузом накопленного, искажающим восприятие реальности под стереотипы, образцы, паттерны несуществующего. Кроме того, она выведет нас именно в те сферы пограничного человеческого опыта, где логико-методологические и эпистемологические модели, проходя наиболее серьезную проверку валидности, позволяют открыть какие-то новые грани в привычном, повседневно известном. В частности, в таком, как на-

¹ Последнее безусловно верно по отношению к рутинным сферам деятельности. Однако там, где речь идет о взаимодействии с новым, никогда прежде не бывшим, о процессах общей навигации в потоках восприятия, задача отбрасывания памяти прошлого оказывается весьма актуальной.

ше устоявшееся представление об истине, которое формируется и развивается под влиянием повседневной практики взаимодействия со сферой средних размерностей и средних возможностей.

Итак, я предлагаю допустить нечто, идущее вразрез с непосредственным опытом человека, а именно: что прошлого не было в том смысле, что оно никогда и не имело статуса существующего. Таким образом, дело не в том, что его нет в настоящем (оно не представлено здесь и теперь), и не в том, что оно субъективно, личностно окрашено, а в том, что *того, что зафиксировано в нашей памяти как прошлое, — в точном смысле — никогда не существовало в реальности*. Потому что сам акт наблюдения, фиксации, извлечения чего-либо из жизненного потока и соответственно из потока восприятия, *изменяет природу извлекаемого*. Если воспользоваться аналогией с корпускулярно-волновой дихотомией в физике, то можно сказать, что до того, как с происходящим производится операция измерения, оно имеет волновую природу, не локализовано в пространстве-времени. Сам же акт наблюдения, фиксации, вырывания из потока происходящего меняет его статус, превращая волну в частицу.

Известный исследователь проблематики сновидений Арнольд Минделл пишет о том, что до акта интерпретации сновидение нелокально, размыто в пространстве-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. И результат при этом получаем тот же: меняем его природу, его изначальный статус, поскольку сам акт выхватывания впечатления из потока происходящего свидетельствует о том, что *мы придаем* ему некое значение, причем большее, чем все-му остальному.

Обратим внимание: «мы придаем ему большее значение». В данном утверждении никто не усомнится и не будет с ним спорить, так как 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 фрагменту, 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 вмеша-

тельства 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* (так сказать, атрибута существования) *вообще не было*. То есть его модус существования отличается от модуса существования содержания, хранимого в нашей памяти, по крайней мере тем, что первый вообще не имеет 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 оговоренным 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, 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*. Фокус не в том, что, будучи «потенциально возможными», значения могли быть разными, а в том, что до акта интерпретации их (значений) у выражения, у знака вообще не было. 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 (появления особого модуса, особого качества существования происходящего, которого прежде не было), 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. Интерпретированного выражения до акта интерпретации не существовало, интерпретирующего объекта до акта интерпретации тоже не существовало.

Таким образом, в акте интерпретации происходят три новые 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 область значений. Таким образом, актом приписывания значения создаются объекты, которых в данном статусе *в реальности до этого не существовало*: ни интерпретируемого выражения, ни интерпретирующего объекта. А поскольку в памяти хранятся именно такие интерпретированные содержания, можно с полным основанием утверждать, что того, что мы называем прошлым, что считаем прошлым, чему приписываем реальность как когда-то бывшему, на самом деле никогда не было, никогда не происходило.

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

Странно звучит: «не существовавшим делает прошлое сам акт приписывания ему статуса происходящего». Естественнее было

бы, если бы было сформулировано «приписывание ему статуса происходившего», т.е. мы его назвали прошлым, и потому, вследствие этого, оно стало не происходившим, ирреальным, в реальности никогда не бывшим. Но это только на первый взгляд верно: как только мы используем суффикс прошедшего времени («вш») вместо настоящего («ящ»), мы уже ввели прошлое и поэтому определяем прошлое через само себя. И это был бы круг. Так что сформулировано верно: никогда не бывшим, никогда не существовавшим делает прошлое сам акт придания ему статуса происходящего.

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 происходившим, как об этом и говорит буддийская традиция. Вспомним у Судзуки: «Когда вы осознаете, 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 происходившим, 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 модусе «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: все 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 них¹, если подходить к вопросу строго, с *необходимостью* (т.е. даже если не касаться реального содержания утверждаемого, просто по логике предлагаемого подхода) всегда ложно, а другое² истинно. Вот, в частности, почему верно то, что в буддийской и дзэнской традиции говорится о неадекватности вербальных характеристик сферы подлинной реальности: а именно, что

¹ Говорящее об истинности утверждаемого.

² Констатирующее ложность утверждаемого.

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 (так как в самом основании процедуры оценки на истинность заложено то, что в качестве происходящего фиксируется никогда не бывшее), единственно адекватными реальности 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 фиксирования происходящего в качестве 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 самую основу процедуры оценки двусмысленность, скрытое в простых случаях (там, где дело касается человеческой повседневности, рутины, мира средних

размерностей) выходит на передний план, превращаясь в угрожающую непротиворечивости научного здания проблему.

Объективная реальность для всех одна? Еще один очень важный момент, связанный с пониманием природы истинности, это вопрос о том, что мы принимаем за мерило 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?

Любая система восприятия и переработки информации кодирует своими средствами лишь то, что соответствует ее собственной природе. И если в психике человека есть осознаваемое и неосознаваемое, значит, имели место воздействия, лежавшие в основе таким образом телесно и когнитивно представленного опыта, причем их диапазон включает как те, которые доступны осознанию человека, так и те, которые находятся за пределами таких возможностей.

Например, 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 он начнет оглядываться в поисках источника неприятных ощущений непонятной этиологии. Это значит, что на уровне сознания соответствующее воздействие не представлено (считается, что сигналы в ультразвуковом диапазоне человек не распознает), тем не менее бессознательно зафиксированы некие компоненты причиняющего дискомфорт воздействия.

Или же классический эксперимент с засветкой ладони¹. Проводились исследования, в которых испытуемым предлагалась си-

¹ Гиппенрейтер Ю.Б. Введение в общую психологию. М., 1997. С. 173.

туация, где на их ладонь сначала воздействовали обычным светом (при этом сами они не видели этого), а затем следовал не слишком сильный, но достаточно ощутимый удар током. Испытуемые могли его избежать, если им удавалось зафиксировать момент засветки ладони. Так вот, оказалось, что если их предупреждали, что существует некий предварительный сигнал о приближающемся неприятном воздействии, они 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 (испытуемые, даже научившись избегать удара, 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 эти люди оказались способны зафиксировать данное воздействие.

Таким образом, среди *в принципе доступных* восприятию человека воздействий окружающей среды есть такие, которые он способен на сознательном уровне отследить и зафиксировать, и такие, которые он не способен осознавать в обычных условиях. Тем не менее на бессознательном уровне многие из них распознаются и фиксируются, влияя и на поведение человека, и на его 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 предлагаю расширить репертуар методологических средств анализа, которые окажутся действенными и для исследования упоминавшихся выше особых сфер человеческого опыта, за счет введения понятия «индивидуальной объективной реальности».

Кажется, что уже в своем названии оно несет противоречие: объективность реальности — это то, что *действительно* имеет место», а значит, одинаково для всех; индивидуальность — это то, что обусловлено параметрами телесности, сознания, жизненного опыта отдельного существа и потому задает факторы отличия, а не сходства. Далее я постараюсь обосновать логику введения такого понятия. Но сначала несколько слов о том, что понимать под индивидуальной объективной реальностью.

В это понятие имеет смысл включить такие аспекты среды (внутренней и внешней), которые *вообще* воспринимаются человеком, включая и те, взаимодействие с которыми хотя и имеет место, но в обычных условиях недоступно осознанию. 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 это не так. Объективная реальность (причем именно объективная, а не субъективная, что и так понятно) для каждого своя, просто *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.

Поэтому можно сказать, что индивидуальная объективная реальность для каждого своя, но совершенно оправданно (с достаточным на то основанием) она воспринимается членами сообщества как *одна и та же, общая для всех* (и именно на этот аспект переносится стихийное убеждение в ее «объективности»). Происходить это будет потому, что из *объективно данного* субъекту в собственных непосредственных ощущениях отдавать себе отчет относительно наличия соответствующего опыта он будет лишь в той его части, которая *преодолела барьер сознания*. Иначе говоря, сам он будет иметь представление только об *осознаваемых* компонентах собственного опыта и, следовательно, только о тех аспектах реальности, *которые и обусловили формирование* таких компонентов. Те же составляющие собственных восприятий, впечатлений, состояний, которые остаются за порогом его сознания (хотя их источником послужили не менее объективные аспекты реальности,

чем те, что лежали в основе осознаваемых впечатлений), хотя и не войдут в осознаваемую им самим картину мира, тем не менее 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 наверняка 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 же, напротив, различаются) может быть еще меньшая часть *действительно воспринятого* человеком. Потому что язык, как мы знаем, 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*, так как 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 челове-

ка различаются, потому что различные 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, так как каждое животное лучше воспринимает ту часть окружения, которая помогает ему процветать... Мир выглядит для нас таким, каким позволяют увидеть его наши органы чувств»¹. Так, летучая мышь в отличие от человека способна воспринимать в ультразвуковом диапазоне, а пчела видит в ультрафиолетовом спектре. Реальности пчелы, человека и летучей мыши будут различаться.

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. Иными словами, теми индивидуальными особенностями функционирования его когнитивной системы и его телесности, которые определяют, какого рода воздействия из реально имевших место будут им распознаны (преодолеют барьер сознания), а какие так и останутся в сфере бессознательного, и он будет убежден, что никаких воздействий в этом диапазоне не совершалось. (Вернее, даже так: у него и мысли не возникнет о том, что он пережил какие-то воздействия того или иного рода, — в лучшем случае некие неясные впечатления-ощущения, ни природы которых он не понимает, ни источника их возникновения.)

Таким образом, среди специфических параметров индивидуальной объективной реальности конкретного человека будут составляющие, которые а) в принципе открыты к взаимодействию с ним: телесность живого существа данного вида, специфика организации и функционирования его органов восприятия допускают получение им впечатлений от взаимодействия с этими пластами реальности²; б) те, получение впечатлений от взаимодействия с

¹ Тинберген Н. Поведение животных. М., 1985. С. 40.

² Хотя обстоятельство воздействия этих компонентов реальности на его органы чувств и на него самого может им и не осознаваться, и тогда он ничего не будет знать об этом, не сможет отдать себе отчет ни в наличии подобного воздействия,

которыми может быть осознано им. Совершенно очевидно, что массивы а) и б) не совпадают. Относительно компонента, условно говоря, <а> минус б)>, человек *не будет иметь осознаваемого им самим впечатления*. Тем не менее такая составляющая в его внутренней картине мира 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 неосознаваемой 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

ни в самом факте существования аспектов реальности, обусловивших данное взаимодействие.

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», как на самом деле обстоит дело. Потому что никакого «на самом деле» (которым мы привыкли оперировать в мире повседневного) применительно к тонким моментам проблемы истины вообще не существует. Характеристика «на самом деле» означает неявное постулирование реальности общей на всех, одинаковой для каждого из людей, и *потому* могущей служить универсальным мерилom истинности утверждаемого. Однако, как я пыталась показать, существование такого универсального мерилa вызывает большие сомнения — и особенно там, где речь идет о логико-методологическом исследовании, связанном с прощупыванием границ феноменов.

Попробую проиллюстрировать этот вывод парой примеров. Однако, чтобы не отвлекаться по ходу изложения, введу прямо сейчас понятие «коллективной индивидуальной реальности», под которой буду понимать те составляющие множества индивидуальных объективных реальностей, которые оказываются общими для целого ряда людей. Часто это бывают приверженцы единой школы (мы думаем, что у них общие взгляды, потому что они принадлежат к одной школе, а на самом деле они принадлежат к одной школе, потому что в некоторых значимых своих аспектах их индивидуальные объективные реальности оказываются весьма близкими или совпадают, что обуславливает спонтанное наличие весьма близких или одинаковых воззрений по тем или иным вопросам), представители одной культурной традиции, члены одного сообщества.

Итак, примеры.

В дзэнской и буддийской традициях считается, что несовершенство — это просто проявление качеств подлинной, глубинной реальности на уровне физического мира, обусловленное его сущностными параметрами. Иными словами, и наш мир, и любая вещь в нем — это объект уровня изначальной реальности, просто в том воплощении, которое предзадано, допускается характеристиками, свойственными нашему миру. Поэтому по природе своей любой объект нашего мира имеет природу будды, совершенен. И в то же время, опять же по природе своей, — как тот уровень воплощения, который задается параметрами *нашего* мира, — он несовершенен. Поэтому разные

школы и трактуют этот вопрос по-разному. Например, в тибетской традиции представители школ Вайбхашика и Сватантрика утверждали, что внешние объекты имеют истинное существование. Читта-матрины же не признавали истинного существования внешних объектов¹. Длившиеся много лет диспуты представителей этих направлений так и не выявили победителя. Иными словами, ни один из сторонников другой школы, т.е. человек, придерживающийся *иных базовых установок*, не смог убедить своих оппонентов в собственной правоте.

Если мы будем исходить из предположения о том, что все они были людьми нормальными, это наводит на размышления. Ведь нормальный человек склонен признать свою неправоту, если получает убедительное доказательство позиции, противоположной его представлению. Значит, природа приводившихся доказательств была такова, что она представлялась бесспорной лишь для приверженцев собственной традиции, но не для оппонентов. Но это (в условиях допущения, что оппоненты – вменяемые, здравомыслящие люди) означает, что каждая из сторон говорила о каких-то таких вещах, которые в рамках их коллективной индивидуальной реальности имели статус бесспорных, но в рамках коллективной индивидуальной реальности оппонентов таковыми не являлись. Иными словами, ситуация затянувшегося диспута свидетельствует о том, что обсуждаемые положения, которые выдвигаются и отстаиваются противоборствующими сторонами, тесно связаны с параметрами индивидуальных реальностей спорящих, причем затрагивают *базовые* параметры этих реальностей, поскольку для тех, чью реальность они отображают, данные положения выступают как очевидные, наглядные, чуть не в непосредственном опыте данные, для оппонентов же (точнее, людей, индивидуальная реальность которых отличается по некоторым фундаментальным параметрам) они оказываются не просто неубедительными, но неверными, не соответствующими параметрам *их* реальностей.

В точности та же самая парадоксальная ситуация существует 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 вопросу, 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. Все, что требуется для достижения состояния

¹ Тай Сутуна. Относительный мир, абсолютный ум. М., 1997. С. 167.

буддовости, просто ничего не предпринимать, поскольку по своей изначальной природе все мы уже будды (это действительно одно из основных положений вероучения, 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 возмущал призыв к бездействию и пассивности. 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», т.е. теми последователями дзэн «молчаливого озарения», воровством которых ныне наводнена вся страна... Такие наставники приносят миру огромное количество зла, чернота которого превосходит тьму пяти великих прегрешений¹.

В последние сто лет, после того как ушел наставник страны Гудо, в школах Риндзай, Сото и Обаку появилось множество защитников слепого, сухого пути дзэн «молчаливого озарения». По всей стране они собираются в толпы, презрительно шелкают пальцами и бормочут: «Большие сатори восемнадцать раз! Малые сатори без числа! Смешно! Если ты просветлен, так ты просветлен, а если нет, так нет!.. Как вообще можно сосчитать моменты просветленного счастья, ведь это же вам не понос!..² Нужно попросту быть Буддой, как это делаем мы, как «закрытые деревянные чаши, простые, не покрытые лаком»... Эти люди говорят правду: они действительно ничего не делают. Они не утруждают себя дзэнскими упражнениями, им не присуща даже малая частица мудрости. Подобные медлительным

¹ Дикий плюш. Духовная биография дзэнского наставника Хакуина. СПб., 2001. С. 81–83.

² Данная филиппика, так сказать, прямой камень «в огород» наставника Хакуина, личностный опыт которого как раз и включал 18 больших сатори и малые сатори без числа. Большими он считал те, которые приводили к радикальной трансформации его миропонимания и даже внешне проявлялись в неких крайних формах безрассудного поведения, которое, по его собственным словам, со стороны могло выглядеть как поведение умалишенного.

барсукам, они проводят жизнь в ленивой дремоте. Их жизнь совершенно бесполезна, о них забывают сразу после их смерти... Пусть начнется потоп или разверзнется ад, они все равно будут повторять: «Какие мы есть, все мы будды, подобные пустым нелакированным чашам» и поглощать свою тарелку с кашей изо дня в день. Так они избавляют себя от пота и тягот, известных даже лошадям. Подушки с мусором! Вот все их заслуги¹.

И я отвечаю им: «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»².

Как видим, наставник Хакуин в обоснование своей позиции кроме ссылок на личностный опыт просветления приводит даже чисто логические аргументы. Все это, казалось бы, должно убедить оппонентов в его правоте, однако не убеждает. В той же мере не удастся преуспеть в диспуте и сторонникам дзэн «молчаливого озарения».

Таким образом, ни одна из сторон, несмотря на уверенность в своей правоте, базирующуюся на самоочевидности собственного внутреннего опыта, не может убедить другую. Обращает на себя внимание также и то обстоятельство, что лидеры обоих направлений обрели просветление (т.е. их понимание Пути было адекватным), а исходные-то позиции взаимоисключающи.

В чисто логическом плане ситуация абсолютно идентична рассмотренной выше: имеются два противоположных взгляда на один и тот же предмет. Относительно него приверженцы этих воззрений на протяжении многих лет ведут ожесточенные споры, но никто никого не может ни в чем убедить. При этом спорящие —

¹ Дикий плющ. С. 169–171.

² Там же. С. 171–172.

люди нормальные, более того, некоторые из них достигли просветления, тогда как придерживались противоположных воззрений на основной вопрос. О чем свидетельствует такая ситуация?

На мой взгляд, о том, что правы и те, и другие. Иными словами, о том, что реальность и такова, какой она видится представителям одной школы, и такова, какой она видится представителям другой. Просто индивидуальные объективные реальности приверженцев одного направления (и, как следствие, их *коллективная объективная реальность*) по определенным базовым параметрам кардинально отличаются от индивидуальных объективных реальностей приверженцев другого направления (и, как следствие, их *коллективной объективной реальности*), вследствие чего *непосредственный личностный опыт* этих людей принципиально различается. И тогда действительно самоочевидное, буквально данное в собственном непосредственном переживании («на кончиках пальцев») и в силу того бесспорно истинное как для тебя, так и для того, чья индивидуальная объективная реальность по данным параметрам сходна с твоей, будет неубедительным и ложным для того, параметры индивидуальной объективной реальности которого в этих моментах принципиально иные.

Хочу еще раз оговориться: я не пытаюсь релятивизировать всю систему знания обесцениванием практики установления истинности утверждаемого путем его сопоставления с действительным положением вещей. Ведь если мы вообще отбросим этот механизм как средство выявления истинности, то окажемся в сложной, даже безвыходной ситуации: что же считать истинным, если оказывается, что истина у каждого своя? 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, если имеющееся положение вещей, с которым соотносится оцениваемое на истинность, принадлежит к сфере общечеловеческого в той индивидуальной объективной реальности, которая 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 обусловлены индивидуальным в нем.

Проведенным анализом я хотела показать, что в проблеме истинности помимо вопросов, связанных с прояснением механизмов сопоставления утверждаемого с имеющимся, или с выявлением согласованности разных вариантов утверждаемого, есть вопросы, относящиеся к реконструкции и прояснению *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. Также их значение невозможно переоценить там, где речь заходит о логико-методологических или эпистемологических аспектах, связанных с прояснением границ, предельных возможностей исследования феноменов.

* * *

Подведем некоторые итоги. Оценка утверждаемого на истинность — одна из фундаментальных составляющих когнитивных стратегий человека в освоении им реальности — и внутренней, и внешней. Она лежит в основании любой эпистемологической процедуры, направленной на формирование массива знания: это касается и выведения следствий из уже имеющегося, и проверки на значимость допускаемого, и согласования между собой различных вариантов описаний одного и того же феномена. И в том случае, если степень точности, адекватности, осознанной продуманности наших средств, которая выступает как достаточная для познавательных процедур в рамках мезокосмической реальности (в широком смысле — реальности средних размерностей и средних возможностей), остается неизменной и тогда, когда речь заходит о более тонких вещах, — в этом случае познавательная ситуация оказывается потенциально парадоксальной. В данной статье были рассмотрены всего два вопроса, имеющих непосредственное отношение к проблеме истины и в случае неаккуратного, непродуманного обращения с ними чреватых парадоксами. Это вопросы о том, насколько оправданна наша привычка воспринимать свиде-

тельства о прошлых событиях как безусловное и безоговорочное мерило истинности соответствующего класса утверждений (содержащих операторы прошлого времени) и насколько оправданна наша привычка в качестве аргумента, обосновывающего истинность утверждаемого, ссылаться на то обстоятельство, что «так обстоит дело в действительности».

Обращение к этим вопросам было вызвано тем, что люди привычно и не задумываясь ссылаются на то, что некоторое утверждение истинно потому, что «так обстоит дело в реальности» или же «именно так обстояло дело в прошлом». Я попыталась показать, что эпистемологические процедуры и когнитивные механизмы, лежащие в основе подобных выводов, таят в себе скрытые проблемы, которые я назвала подводными рифами: рифами из-за их опасности, подводными из-за их неочевидности, скрытости от поверхностного взгляда.

Своим анализом я не стремилась доказать, что все привычные эпистемологические процедуры означивания полностью ненадежны. Там, где речь идет о повседневном мире, практике рутинных процедур, сфере средних размерностей, все эти вещи привычно продолжают работать и приносить пользу человеку. Я хочу сказать, что когда речь заходит о тонких моментах, связанных с процедурами означивания, лежащими в основе оценки утверждений на истинность, мы открываем ворота неоднозначному и неочевидному в том, что на первый взгляд кажется само собой разумеющимся и до примитивности простым. И очень важно при этом хотя бы осознавать характер возникающих затруднений, чтобы в том случае, если в массиве знания вдруг обнаружатся противоречия, не впадая в панику и не опуская рук, спокойно отыскать их корни и продуманным изменением оснований гносеологических процедур внести четкость в наши построения.

Часть IV

**Историко-философские
исследования**

Понятие истины в научном познании

1. Три концепции истины

Хорошо известны три традиционные концепции, раскрывающие природу истины: истина как *соответствие* (*корреспонденция*), истина как *согласованность* (*когеренция*) и истина как *полезность*. У каждой из этих концепций есть разнообразные модификации¹.

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, так как 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»². 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.

¹ О возможных истолкованиях истины см.: Ивин А.А. Три концепции истины // Многомерность истины. М., 2008.

² Аристотель. Метафизика. 1051в10.

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 опровергла 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 ошибочная 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. Человек 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 относительной 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.

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, основания, опираясь на которые, даются писания различных ситуаций, могут быть разными. Переход от одной относительной истины к другой может истолковываться как смена точки зрения, использованной для описания. Новая теория — это в первую очередь новый ракурс видения реальности, смена оснований тех описаний, которые давались старой теорией.

Истина как согласованность. 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 ни одного элемента без ее разрушения.

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 прежде всего оказывается характеристикой

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 отправляется 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.

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 разрабатывалось У. Джемсом, 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...»¹

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

¹ Dewey J. Reconstruction in Philosophy. Boston, 1957. P. 157.

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, 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»¹. 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.

2. Истина в естественных, социально-гуманитарных и формальных науках

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.

¹ Джемс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 182.

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 нет никаких абсолютных, не подвергаемых со временем пересмотру истин.

Понятие истины в естественных науках. В естественно-научных теориях, непосредственно связанных с эмпирическими данными, истина почти всегда понимается как соответствие опыту. Это относится и к тем теориям, в которых широко используется математический аппарат. Они ценны лишь постольку, поскольку согласуются с наблюдаемыми фактами. Единственным источником истины в естественных науках является опыт. Внутренняя согласованность высказываний естественно-научных 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 подчеркнуть слова «в конечном счете». Опыт действительно является источником научного знания. Но далеко не всегда новую, и тем более абстрактную, естественно-научную гипотезу удастся непосредственно сопоставить с эмпирическими данными. В случае ее согласия 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.

Понятие истины в социальных и гуманитарных науках. 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.

Истина в формальных науках. В формальных науках, математике и логике, не имеющих непосредственной связи с опытом, 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. Определение истины как полезности и того, что приводит к успеху, используется не только в науках о культуре, но нередко 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 естественных наук. Согласие вновь вводимого положения с системой утверждений, принятых в конкретной области естественно-научного знания, обычно определяется степенью полезности этого положения для данной области и смежных с нею отраслей знания. Согласованность и полезность оказываются, таким образом, тесно связанными друг с другом.

Соответствие опыту некоторой математической теории не устанавливается непосредственно. Оно может быть лишь результатом сопоставления с эмпирическими данными тех содержательных научных концепций, в структуре которых используется эта теория («ослабленный критерий истинности Куайна»). Именно поэтому в математике, не связанной непосредственно с опытом, истина понимается чаще всего не как соответствие реальности, а как согласованность математических идей между собой. Боль-

шинство «математических истин» никогда не выходит за пределы их согласования с уже принятыми математическими теориями и теми критериями, по которым оцениваются последние.

Особенно наглядно сложность проблемы математической истины проявляется в случае математических идей, относительно которых вообще сложно представить способы их сопоставления с реальностью даже в рамках содержательных научных теорий. В качестве характерного примера можно сослаться на две аксиомы теории множеств: аксиому выбора (1904) и аксиому детерминированности (1964).

Аксиома выбора и аксиома детерминированности чересчур абстрактны, чтобы сопоставить их с эмпирическими данными. Данные аксиомы не входят в состав более частных математических теорий, которые могли бы быть использованы в конкретных научных теориях, допускающих сопоставление с опытом. Это заставляет предположить, что понятие истины как соответствия не применимо к этим аксиомам.

Вместе с тем два других истолкования истины — истины как согласованности и истины как полезности — могут использоваться для оценки рассматриваемых аксиом. При этом согласованность и полезность являются взаимно поддерживающими друг друга свойствами рассматриваемых математических утверждений.

Обоснованный выбор между аксиомой выбора и аксиомой детерминированности возможен, вероятно, только путем сравнения красоты и богатства математических теорий, построенных с использованием данных аксиом, а также путем сравнения согласованности следствий аксиомы выбора и аксиомы детерминированности с математической интуицией и практикой приложения математики. В частности, решающим аргументом в пользу аксиомы детерминированности может оказаться построение топологической теории, сравнимой по красоте и богатству следствий с созданной к настоящему времени топологией на основе аксиомы выбора.

Таким образом, 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.

Между формальными науками и науками, не относящимися к формальному, 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.

3. 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 другие 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 друга¹.

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 их сопоставлением 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 их включение в систему уже принятых положений. В то же время 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.

¹ См.: Ивин А.А. Современная логика. М., 2009. Гл. 13.

Что касается истины как полезности, то здесь ситуация проще. Положение, приносящее успех, с большим правом может рассчитывать на свое соответствие реальности, чем положение, ведущее к провалу в практической деятельности. В то же время практическая полезность в определенном смысле является одним из показателей истины, причем истины как корреспонденции.

Необходима, однако, определенная иерархизация трех рассмотренных истолкований истины. Она должна позволить отделить основное содержание истины от ее многообразных вспомогательных 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 в конкретных обстоятельствах они являются неизбежными паллиативами.

Что касается понимания истины как согласия и 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.

4. 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 постепенного, 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»¹. 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. Наука не нуждается в прогрессе иного рода.

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 проблем². 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.

¹ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. С. 215.

² См.: *Laudan L. Progress and its Problems. Berkeley, 1977. P. 16, 25.*

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 прояснять связи данной теории с другими принятыми теориями и т.д.

Невозможность описания развития науки без понятия истины. 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 концепций 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, 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 не ускоряется, и т.п. Истина играет регулятивную роль в науке, и если отказаться от истины, исчезает запрет на произвольную формулировку проблем.

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. 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 результата¹.

Элемент телеологии всегда будет, как кажется, присутствовать в описании развития науки по той простой причине, что познание мира является разновидностью человеческой деятельности, и как

¹ См.: Ивин А.А. Аксиология. М., 2006. С. 180.

всякая деятельность оно руководствуется и направляется системой определенных ценностей. Последние можно разделить на научные идеалы и нормы науки.

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. Истина — в любом из трех описанных ее пониманий — представляет собой не норму науки, как полагают они, а один из основных ее идеалов¹.

Отличие идеалов от норм является достаточно очевидным. Идеалы располагаются в будущем, они притягивают к себе, но не всегда оказываются достижимы. 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, так как им утверждается определенное, положительное содержание научной деятельности; норма является императивным, повелевающим представлением.

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.

5. Попытки сведения объективности и обоснованности к истине

Под *объективностью* обычно понимается независимость суждений, мнений, представлений и т.п. от познающего субъекта, его взглядов, интересов, вкусов, предпочтений и т.д. Противополож-

¹ См.: Ивин А.А. Современная философия науки. М., 2005. С. 144–149.

ностью объективности является *субъективность*. 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, представлявшие 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 *A*» и «Плохо, что *A*», принадлежащие двум разным субъектам, не противоречат друг другу. Описания же «Истинно, что *A*» и «Ложно, что *A*» 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 *A*, с точки зрения *C*» и «Плохо, что *A*, с точки зрения *B*» 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 подразумевались 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 «практическими» разновидностями.

6. Утопичность требования исключения оценок из научного знания

В конце XIX в. позитивисты объединили разнообразные неопределяемые 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 неустранимость 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 образ-

цу 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 отстоят дальше от идеала объективности, чем науки о природе. Вместе с тем без такого рода субъективизации и тем самым отхода от объективности невозможна деятельность человека по преобразованию мира.

В естественных науках также имеются разные типы объективности. В частности, физическая объективность, исключая 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.

Идеалом науки, представляющей сферу наиболее эффективного преодоления субъективности, является окончательное освобождение от «точки зрения», с которой осуществляет 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»¹. Хайдеггер призывает «мыслить против 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»².

Пожелание Хайдеггера 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 непре-

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Человек и его ценности. Ч. I. М., 1988. С. 47.

² Там же.

рывных 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 в исторически конкретных условиях человеческого существования.

* * *

Из сказанного можно сделать некоторые общие выводы: в науке используется не одно, а несколько разных истолкований истины, взаимно дополняющих друг друга;

три наиболее часто употребляемые понятия истины — это истина как соответствие, истина как согласованность и истина как средство, ведущее к успеху;

первое истолкование истины чаще всего используется в естественных науках, второе — в формальных науках (логика и математика) и третье — в социальных и гуманитарных науках;

несомненным преимуществом обладает классическое определение истины как соответствия выдвигаемых положений реальному положению дел;

к этому идеалу стремится в конечном счете каждая наука, хотя и не всегда достигает его; неклассические определения истины оказываются в случае неуспеха только неизбежными паллиативами;

понимание истины как согласованности успешно функционирует в формальных науках, но оно опасно для применения в социальных и гуманитарных науках; в последних истина чаще ис-

толковывается как средство, способное вести к успеху в социальной деятельности;

в языке науки используются не только истинные и ложные утверждения, но и утверждения, лишенные истинностного знания («оценки» в широком смысле слова); попытка полностью исключить «оценки» из языка науки не реальна;

научные объективность и субъективность не сводимы к истине; понятие истины не является, таким образом, универсальным при описании развития науки.

Проблема целостной истины

1. 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»¹.

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.

2. 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. Канту мы обязаны также представлением о неразрывной слитности в научной истине истин опыта и истин мышления. Проблематич-

¹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. I. М., 1975. С. 108.

ность истин мышления самих по себе Кант показал на одинаковой обоснованности противоречащих друг другу доказательств, не опирающихся на показания органов чувств. С агностицизмом можно бороться лишь путем принятия гипотезы тождества бытия и мышления. Только тогда можно говорить о познании абсолютной истины. Пока же не уверуешь в справедливость данного принципа, будет точить червь сомнения в истинности познания.

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. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т.е. каждый частный предмет, каждое частное существо и явление в своей оторванности от всего, — не есть истина, потому что оно и не есть в своей оторванности от всего: оно есть со всем. Итак, все есть истина в своем единстве, или как единое... полное определение истины выражается в трех предметах: сущее, единое, все»¹. Представление об истине как всеединстве можно назвать *целостной концепцией истины*. Все существующее, отдельные части которого связаны друг с другом, и получило название всеединства.

«Мы познаем истину не умом только, но и сердцем», — писал Б. Паскаль. Истины факта познаются чувствами, истины разума — умом, истины веры — сердцем. 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 и для большинства людей показания органов чувств. Они общечеловечны, поскольку воз-

¹ Соловьев В.С. Соч. В 10 т. Т. 2. СПб. С. 296.

можные 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). Чем в большей степени истина разума в содержательном плане поднимается над истиной факта, тем в меньшей степени она обладает общезначимостью. 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. «Чтобы найти для своего стремления к познанию хотя бы по видимости прочное основание, человек необходимым образом должен принять некоторые положения в качестве твердо установленных истин, “подставив” их, как архимедовы точки опоры, под конструкцию своих умозаключений»¹.

Концепция истины веры в основном развивалась на теистическом материале. При этом предполагалось, что истина существует предвечно в виде содержания безусловного сознания. «Всякое искание истины-смысла предполагает ее как синтез, уже заверченный раньше всякого нашего суждения»². За пределами теологии такая посылка, разумеется, излишня. В философии XX в. концепцию истины как веры развивал Б. Рассел, который полагал, что «истина и ложь принадлежат прежде всего верованиям... Я могу верить, что сегодня четверг, как в четверг, так и в другие дни. Если я верю в это в четверг, то имеется факт, — а именно, что сегодня четверг, — к которому мое верование имеет некоторое особенное отношение. Если я верю в то же самое в другой день недели, то такого факта нет. Когда верование истинно, я называю факт, благодаря которому оно истинно, его “верификатором”»³.

Еще одним направлением послекантовского отношения к истине было стремление вывести ее за пределы сознания (где она, если принять кантовское представление об априорном характере разума, не могла находиться) в область бессознательного. Начало положил Ф. Шеллинг, а продолжил Э. Гартман и западная психология со времен З. Фрейда, причем развитие данного направления сопровожда-

¹ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 47.

² Там же. С. 15.

³ Рассел Б. Мое философское развитие // Проблема истины в современной западной философии науки. М., 1987. С. 136, 141.

лось 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 опыта и истины разума, философскую истину как высший род истины (ее можно назвать синтезом истины мышления 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»¹. Истина веры должна находиться в согласии с истиной разума и истиной опыта. «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 отвергнуть ее»².

Общераспространенная точка зрения гласит, что вера не имеет ничего общего со знанием, получаемым наукой. Научные истины опираются на мышление и чувственные данные, религиозные — на авторитет и откровение. Часто утверждают, что вера не обязательно истинна, поскольку верить можно во что угодно. 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. Таковую 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 ограни-

¹ Соловьев В. С. Указ. соч. Т. 2. С. 350.

² Там же.

ченность и выходит за свои пределы в направлении формулировки науки на основе принципа доверия»¹. 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 признаться, что этот идеал очень редко достигается, и те исследователи, которые стремятся достичь его буквально, большей частью ничего не могут сказать об истинно важных вещах»².

Чем больше мы сомневаемся в существовании реального мира, объявляя его несуществующим 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*»³. 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 Лоренц, «хорошую способность к распознаванию образов», бессознательный, но отнюдь не сверхъестественный, рაციоморфный процесс, когда нечто кажется истиной, хотя и не подлежит строгому обоснованию.

Предположение, что предмет исследования реально существует, необходимо, по Лоренцу, чтобы исследование имело смысл. Выделяют различные разновидности реализма: наивный, критический, строго критический, естественный, внутренний, гипотетический. Возникает вопрос: не является ли модный в настоящее время *гипотетический реализм* современным вариантом субъективного идеализма? На него следует ответить отрицательно. Субъективный идеализм существует в двух формах: берклианской и кантовской. Первую называют еще солипсизмом, и она отвергает реальное существование вещей, не наблюдаемых в данный мо-

¹ Полани М. Личностное знание на пути к посткритической философии. М., 1985. С. 246.

² Гадамер Х.Г. Что есть истина? // Логос. 1991. Вып. 1. С. 33.

³ Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. М., 1998. С. 55.

мент. Кантовская концепция называется субъективным идеализмом в переносном смысле. Имеется в виду, что реальность существует независимо от человека, но предстает перед ним в виде, определяемом особенностями воспринимающего аппарата человека. Гипотетический реализм рассматривает реальность в том виде, в каком она предстает перед нами, как гипотезу, т.е. не отрицает возможность адекватного познания природы.

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», так как «всякое высказывание имеет предпосылки, которые оно не высказывает»¹. 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»². 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 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

¹ Гадамер Х.Г. Указ. соч. С. 34.

² Там же. С. 35.

прочное достояние человеческого знания, приносит гибельные плоды», — предостерегал Лоренц¹.

Целостная истина представляет собой синтез чувственного опыта, мышления и веры. Она состоит из трех уровней: низшего — фактов, среднего — разума, высшего — 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 Лаудана аксиология, методология и фактуальные утверждения взаимодействуют на всех уровнях исследования.

Между верой и знанием не должно быть пропасти, и если вера в научную истину ведет к знанию, то и научное знание должно вести к признанию истин веры. Вера, опыт, мышление представляют собой три неразрывных компонента целостной истины, разделяемых лишь условно при довлении какой-либо одной. В своей отвлеченности каждая из них несет в себе элементы ложности. Последние особенно заметны, когда два или три компонента истины приходят в противоречие друг с другом, и, наоборот, аннигилируют, когда все три компонента находятся в гармонии. Действительно, истины опыта не могут иметь самостоятельного значения, поскольку воспринимаются как таковые только через сознательные усилия разума. Истины мышления тоже не имеют самостоятельного значения, так как сами направляются и поверяются духом. Поскольку дух в своей глубине бессознателен, часто об истине свидетельствует внутреннее чувство, выступающее на поверхность сознания в виде верования. Истина — гармония между ощущением, мышлением и верой при главенстве последней как выражающей глубочайшую инстанцию духа и души.

Любая истина, высказанная о материи или Боге, представляет собой истину разума и чувства, основная часть которой открывается непосредственно как вера, поскольку бессознательное человека недоступно внешнему чувствованию и осознанию. Компонент веры необходим именно потому, что в нем находит свое выражение бессознательное человека. Истины веры, мышления и чувств дополняют друг друга до целостной истины. Ощущение без мышления и веры слепо, мышление без ощущения и веры бесп проблемно,

¹ Лоренц К. Указ. соч. С. 37.

вера без ощущения и мышления обманчива. Как проблема человека, утверждающаяся в его личности, едина и неразложима без ущерба на дискретные образования, так и истина, органом которой она (личность) является, целостна в своей глубочайшей основе.

То, что истина не уместается в рамках собственно мышления, ставит под вопрос возможность ее ясного, рационального представления. Гностики справедливо указывали: «Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах» (Евангелие от Филиппа)¹. Как же в таком случае быть с декартовским критерием ясности и отчетливости суждений? Он остается как регулятив, выражающий стремление мыслительного компонента истины представить целостную истину в возможно более простой и понятной форме. Если мы говорим, что истина проста, то именно потому, что удалось снять с нее символическое одеяние и разрушить воздушные замки лжи над бытием, которые закрывают его. Когда сквозь все нагромождения показывается истина как открытость, которую старательно скрывали, удивляешься ее простоте и прозрачности.

Самоуверенность человека, идущая, быть может, от того, что он самый могущественный вид на планете, убежденность в том, что он венец творения, способный узнать все, что существует в мире вне его самого, как раз дают ему основания (как это ни парадоксально) отрицать потребность в вере и мешают осознать неизбежность этого компонента целостной истины. Но современная теория познания разбивает наивный реализм науки. Если ощущения определяются чувственным аппаратом человека, а положения чистого разума эмпирически непроверяемы, то непонятно, почему следует принимать в качестве объективной истины согласие ощущения и мышления. Тем более что позитивистская программа сведения теоретических утверждений к базисным эмпирическим положениям оказалась несостоятельной.

3. Соотношение надчеловеческой, общечеловеческой и индивидуальной истин

Есть истины, признаваемые всеми (дважды два четыре), они могут быть названы общечеловеческими и даже надчеловечески-

¹ Цит. по: Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 178.

ми; есть признаваемые группой или классом людей (истина классова потому, что в ее состав входят и групповые интересы, поскольку человек — представитель определенного класса); есть, наконец, истины, признаваемые только отдельными личностями как результат индивидуального жизненного опыта. Последние, конечно, могут претендовать на роль общечеловеческих и даже 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 обще- и надчеловеческая. «Так вот этот общий и божественный разум, через участие в котором мы становимся разумными, Гераклит называет критерием истины. Отсюда заслуживает доверия то, что является всем вообще (ибо это воспринимается общим и божественным разумом), а то, что является кому-либо одному, то неверно по противоположной причине»¹.

Эту точку зрения восприняла новоевропейская философская мысль. Принцип однозначности и всеобщности истины сформулировал Декарт. «Существует лишь одна истина касательно каждой вещи, и кто ее нашел, знает о ней все, что можно знать»². Для Гегеля истинно только то, что обще всем людям, что соответствует их родовой природе и становящейся через человека Абсолютной идее. «Мышление по своему содержанию истинно лишь постольку, поскольку оно углубилось в предмет, а по своей форме оно не есть особенное бытие или действие субъекта, а состоит лишь в том, что сознание как абстрактное ведет себя как освобождение... от всяких частных свойств, состояний и т.д. и производит лишь всеобщее, в котором оно тождественно со всеми индивидуумами»³.

Если принять 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 от-

¹ Антология мировой философии. В 5 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 279.

² Декарт Р. Рассуждения о методе. М., 1953. С. 24.

³ Гегель Г. Соч. Т. 1. М.; Л., 1930. С. 51.

каз от всего индивидуального. Но если мое индивидуальное не может быть истинно само по себе, то вполне логично предположить, что я сам как индивид не истинен, а истинен только как носитель свойств рода. Тогда моя уникальность — лишь видимость, «снямая» 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 разнящиеся 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 достаточно постичь 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, так как единственный способ эффективно воздействовать на других — собственный пример.

Претензии говорить от лица Абсолюта особенно подробно обосновал Гегель. Истина проявляет себя через отдельного человека, но это не истина собственно Гегеля или кого-то еще, а истина Абсолютной идеи, говорящей устами Гегеля. Подобные честолюбивые наклонности особенно на руку идеологам, пытающимся выдать свои интересы за общечеловеческие, и не удивительно, что Маркс взял на вооружение гегелевскую концепцию истины, материалистически перетолковав Абсолютную идею. Последняя как стена стоит на пути стремления человека к собственной личной истине.

После того как гегелевская система подверглась сокрушительной критике, наметилась тенденция индивидуализации истины.

В то же время авторитарность гегелевской концепции истины закрепились в марксистской идеологии, обеспечив ей «научность», а бурный прогресс науки, основывающейся на признании общечеловеческих истин, требовал продолжения развития теоретических исследований именно в направлении повышения статуса всеобщих истин. Уходящее из области собственно философии обрело право на жизнь в русле сциентистских идей. Правда, в этом случае общезначимость истины аргументировалась не Божественным разумом или Абсолютной идеей, а абстрагирующей способностью человеческого мышления.

Наука стремится подняться над индивидуальными истинами к истинам общечеловеческим путем абстрагирования от личностного. Постольку, поскольку это возможно, она поставляет 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.

Истины науки хотя и общечеловечески, но с известными ограничениями. В генетическом отношении научная истина индивидуальна, поскольку является плодом конкретного человека. Нынешняя родовая — это прошлая индивидуальная истина. То обстоятельство, что психологизм научной деятельности, против которого боролась гносеология неокантианцев и других направлений, изжить нельзя, свидетельствует, что научное познание даже в своих высших формах не достигает полной обезличенности. Сциентисты вынуждены согласиться с тем, что познание возможно только как акт индивидуальной деятельности человека. Конвенционализм А. Пуанкаре есть признание, что в основе научных истин лежат истины индивидуальные и переход от одних к другим совершается через добровольное согласие ученых. От А. Пуанкаре идет *концепция истины как согласия*, в соответствии с которой истиной признается то, с чем согласно большинство специалистов в данной области исследований.

Философские истины еще в меньшей степени, чем научные, имеют отвлеченный, обезличенный характер. Поэтому они не яв-

ляются чисто научными, а синтезируют истины науки, искусства, религии и морали. Точно так же, как целостная истина 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, так как 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 противопо-

ложность 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»¹. Более того, «любой процесс исследования, не руководимый интеллектуальными эмоциями, неизбежно потонет в тривиальностях»². Такое знание продолжается в целостном практическом действии. «Интеллектуальная самоотдача — это принятие ответственного решения, подчинение императиву того, что я, находясь в здравом сознании, считаю истинным. Это акт надежды, стремление исполнить долг в рамках ситуации, за которую я не несу ответа и которая поэтому определяет мое призвание»³. Высокое место, которое Полани отводит интуиции, заставляет вспомнить концепцию Н.О. Лосского и других интуиционистов.

Значение компонента 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»⁴. Разделение может иметь место «по вере». «Поставленная таким образом проблема консенсуса оказывается проблемой динамики конвергенции ряда разнообразных вер»⁵.

¹ Полани М. Личностное знание на пути к посткритической философии. М., 1985. С. 19.

² Там же. С. 246.

³ Там же. С. 102.

⁴ Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки: знания, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада : хрестоматия. М., 1996. С. 301.

⁵ Там же. С. 310.

Значение философов, признававших субъективность истины, в том, что они защищали от нападков идеологов область личной истины, в которой индивид мог забаррикадироваться. Наличие такой истины придает человеку устойчивость в становлении его индивидуальности. Отрицание ее есть отрицание самого человека.

Истина — единство, реально присутствующее внутри человека. Она — Моя истина, но частично Твоя, Его, Общечеловеческая, Космическая. Истина индивидуальна, поскольку создается в отдельном человеке, хотя чем-то похожа на истины других — ведь во всех людях есть общее. Родовые части истины, общие для всех людей, обусловлены одинаковым строением чувственного и мыслительного аппаратов; личные связаны с индивидуальным опытом человека. Обычно последние считаются истинами второго рода, но это не так, если только не признавать существования надчеловеческого (Бога, судьбы, законов) как полностью определяющего поведение каждого индивида. Истины, наиболее важные для определения поведения человека, личны, так как самые важные поступки человека связаны с его индивидуальным опытом. Родовым истинам он следует автоматически, личные — переживает.

Хотя до некоторой степени можно влиять на бессознательное формирование истины, поставляя соответствующий материал, все же истина представляет собой свободный результат духовно-душевного развития человека. Ее путь — путь творчества, а не отражения. Истина вообще свободна от необходимости физического мира, хотя последний — необходимая предпосылка ее становления. Дух человека вообще был бы невозможен, если бы человек захотел удовольствоваться необходимым в мысли.

Внешняя необходимость никогда не может стать истиной; она то, что скрывает истину от нас («В царстве насильственной власти видимых вещей правда поругана и распята» — Н.А. Бердяев). Человек борется с опутывающим его миром природной необходимости, с системой идеологического воздействия, с давлением других индивидуальностей, пытающихся превратить его в орудие осуществления своих желаний. Социальное и природное окружение создает внешнюю сокрытость индивидуальной истины, мешает человеку прорваться к ней. В то же время именно среда поставляет вспомогательные средства для творения истины. Истина создается бессознательно, поскольку дух бессознателен в своей основе, но для формирования ее необходима сознательная жизнь, дающая

сознательные впечатления. Мы не только ощущаем свою истину во внутреннем опыте в виде чувства справедливости, а пытаемся найти ее сознательно выраженные части в религиозных культах, абстрактных положениях науки и философских произведениях. Философия — сознательный голос истины. Стремление достичь истину — главная пружина философствования. Восклицая при чтении книги «это правда», мы приходим к фиксации части своей индивидуальной истины. В то же время мы постигаем ее как целостное образование через собственное творчество, которое представляет собой выплескивание на поверхность сознания индивидуальной истины. Как мыслительную сущность истину можно назвать идеей, но это не одна Абсолютная идея, а множество индивидуальных.

Истина — процесс и результат творения себя по природе своей, душой и духом, осознаваемыми лишь приблизительно. Конечно, для достижения истины надо быть уверенным во внутренней предрасположенности к ней, но ведь истина как соответствие объективной реальности вне нас не менее проблематична, поскольку доказать наличие абсолютной истинности внечеловеческой реальности нельзя. Вопрос упирается в веру, в тождественность бытия и мышления. Тем, кто не верит в эту гипотезу, а настаивает на качественном своеобразии двух соотносимых вещей, наличие абсолютной объективной истины не докажет и видимый прогресс знания. Если внешнее познание идет по определенным линиям, а предмет его — плоскость, сколько ни продвигайся вперед, не придешь к абсолюту. Можно «познать» больше, чем есть в мире (как Ахиллес может перегнать черепаху), но сравняться с ним нельзя. Называемое истиной в эмпирических науках — не что иное, как подтверждаемость гипотез экспериментом; в нормативных науках — соответствие узаконенному; в логике — непротиворечивость положений друг другу. Можно говорить о непротиворечивости мышления, имея в виду его соответствие с законами логики, но это совсем не то, что его истинность.

Если истина бытия понимается не как копия действительности, а как сама действительность, то тем более индивидуальную истину, живущую внутри нас, истину преимущественно о внутреннем мире, следует рассматривать не как отражение последнего, а в качестве его самого. Причем это верно не только в отношении той части истины, которая говорит о внутреннем мире, но и в

отношении истины целостной. Входит ли в нас действительность как имманентная знанию, или знание есть конструкция субъективных и объективных элементов — в любом случае верно, что истина о мире находится в нас. Следование ей — путь к истине и путь истины.

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. Когда все вокруг лживо, а в качестве примера высшей лжи предстает господствующая идеология, ничто не способно остановить человека от падения, кроме внутренней индивидуальной истины. Если он не будет прислушиваться к ней, если *его истина* умерла в нем, он сам погиб безвозвратно. Истину не дает ни церковный авторитет, ни народный вождь, ни ученый. Это не означает, что нужно прозябать в невежестве, ожидая, когда истина осенит. Она создается как свободный творческий результат переработки всех ранее созданных индивидуальных истин и чем-то похожа на них, чем-то отлична, внося свою лепту в строительство Дворца Истины. Защищать личную истину, конечно, труднее, чем истину, которую открыл Божественный разум или преподнесла идеология, но приятнее и почетнее.

Как цель и результат истина неизменна; как процесс — находится в постоянном развитии. Истинное познание есть обнаружение, прояснение, сознательное постижение индивидуальной истины. Человек должен предпринять волевое усилие для того, чтобы прояснить истину в познании и иметь мужество следовать ей. Тот, кто живет по приказу или старается делать все так, как другие, не живет по истине. Истина его постепенно чахнет, не имея выхода к свежему воздуху мира. «Познавать истину, значит быть истинным, — писал Ф. Баадер. — Но истину надо заслужить и потому познание истины есть подвиг цельной жизни духа... есть творческое совершенствование бытия»¹. Истину может познать только тот, кто истинен сам. Ведь истина рождается в человеке, и познает он прежде всего себя. Познающий и познаваемое сливаются во-

¹ Цит. по: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 80.

едино. Это до такой степени верно, что если в том, что пишешь, чувствуется какая-то фальшь или просто режущий слух диссонанс, то скорее всего не от непродуманности концепции (истину нельзя продумать, она мгновенно открывается, как горизонт, к которому должно идти, а это и составляет главную трудность), а от того, что еще не встал на путь истины.

Познавание истины тождественно жизни по истине. Здесь соединяются идеи знания и блага, мышление и деятельность. Истина – внутренний мир, который создают в себе одновременно с познанием его. А кто кичится тем, что знает истину, да еще не просто свою индивидуальную, а общечеловеческую, космическую, и учит людей, как жить по ней, но сам не придерживается ее, считая, что поднялся выше ее как своего творения, тот не знает истину. Быть выше истины нельзя, как нельзя быть выше самого себя. Ее можно только достичь, если встать во весь рост, преодолев притяжение земли и вообще телесного и выпрямив рабски скрюченный позвоночник. Люди научились прямохождению, став таким образом людьми в физическом смысле, но многие могут быть отнесены к духовным пресмыкающимся, не имеющим своего взгляда на жизнь, даже боящимся задуматься по-настоящему. Они духовные пылинки, которые несет ветер поверхностной моды, отживших догм и демагогии; «мыслящий тростник» в том плане, что духовно не стойки и подвержены так называемым господствующим влияниям. Они никогда не пытались растить в себе свою истину, а скорее были готовы ее взять, купить, отнять. Но чужая истина никогда по-настоящему не привьется в душе. «Истина открыта для всех, ею никто не завладел»¹, и это потому, что свою истину можно вырастить только самостоятельно.

Все, что существует, имеет истину в себе. Отказ от телеологии и единого плана творения определяет отказ от представления об одной над- или общечеловеческой истине. Обычный взгляд на вещи настолько искажает себе в угоду цели любой индивидуальности, что не дает права претендовать на истинность знания ее. Человек, который пытался бы объяснить теленку, что истина его жизни в том, что он должен быть в жареном виде подан к столу, вряд ли оказался бы более справедлив, чем волк, который в басне

¹ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. М., 1977. С. 62.

Крылова на вопрос ягненка, чем он виноват перед ним, ответил: «Ты виноват уж тем, что хочется мне кушать».

Признание личностного характера истины, однако, отнюдь не означает, что любое мнение следует признать истинным. Хотя поговорка 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 духовных и душевных усилий. 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.

Возникает один трудный вопрос: не будет ли индивидуалистическая трактовка истины вести к разобщенности людей и релятивизму, служить источником конфликтных ситуаций, когда каждый станет в ущерб другим преследовать свою истину. Ответить можно так. Во-первых, истина лежит в духовно-душевной сфере, а интеллектуальные споры не перерастают в конфликты, если за ними нет желания удовлетворить материальные интересы. Во-вторых, в каждой индивидуальной истине есть общеродовая часть. В-третьих, никто не доказал, что люди не могут подходить друг к другу своими уникальными частями истин. Люди ценны друг для друга тем, что в них есть отличного, а не общего. Не исключено, что все индивидуальные истины при своем полном развитии могут слиться в одну, хотя не следует начинать с этой посылки. Вопрос о монизме и плюрализме истины решается практически в процессе ее достижения. Здесь мы имеем в виду, конечно, не попытки превращения индивидуальной истины тирана в общую для всех. Объединение индивидуальных истин может быть только добровольным.

Может показаться, что наука, давая родовые истины, лучше способствует объединению людей, однако родовые истины имеют лишь вспомогательное значение. Полное единение наступит не тогда, когда все поверят в торжество научных истин и откажутся от истин индивидуальных, а тогда, когда люди почувствуют родство своих целостных истин.

Обретая свою истину и формулируя ее при помощи культуры, прорываясь к ней путем становления индивидуальности и прежде

всего индивидуального духа, человек поистине становится Человеком. Личностью не рождаются, а становятся, собственным потом и кровью завоевывая это звание. Цель жизни — найти и утвердить свою истину. Культура выступает как способ постижения истины, а жизнь — как способ утверждения ее через становление индивидуального духа, поскольку истина утверждается в сфере духа, а духовное творчество предполагает неуклонное становление динамичной, а не статичной в своей основе истины.

Хотя с понятием истины мы встречаемся прежде всего в философии, надо быть готовым к тому, что целостное представление об истине скорее всего находится не в философии как дисциплине, а в духе народа, в котором истина бессознательно функционирует. Поэтому следует рассмотреть, какие представления об истине развиты в духе различных народов, в истории культуры, верований, языка. Особенности народного духа бессознательно закрепляются в психологии народа и в его культах и находят свое воплощение в языковых структурах. Целостная концепция истины, выражающая свойственное русскому духу представление о единстве истины, добра и красоты, отражена в русском слове «правда», которое представляет собой синтез понятий истины и справедливости. В самом деле, если истина представляет собой единство человеческого опыта, мышления и веры и принадлежит целостному человеку, обладающему нравственным и эстетическим измерениями, то, следовательно, находится она в единстве с добром и красотой и язык отражает данный синтез. Концепция индивидуальной целостной человеческой истины дает возможность связать истину с добром и красотой, тогда как концепция объективной внечеловеческой истины моральна и эстетически нейтральна, если не считать ее теологических интерпретаций.

Хотя Кант, казалось бы, закрыл вопрос о надчеловеческой истине, но то, что вера в нее остается жива, свидетельствует о том, что самоотрансценденция является сущностным свойством человека. Представление о надчеловеческой истине функционирует в качестве содержания человеческого мышления и уже в силу этого включается в полную человеческую истину. Общечеловеческая же, или родовая, истина есть прежняя индивидуальная, достигшая иного ранга. Можно сделать вывод, что аналогично неразрывному единству в целостной истине компонентов опыта, мышления и веры, существует единство в ней надчеловеческой, обще-

человеческой и индивидуальной истины. «...никто из нас не охватывает своим мнением всю истину, но, однако, полная истина может охватить нас обоих в наших отдельных мнениях»¹. 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. Каждый из них содержит свое сочетание истин факта, разума и веры.

Такое представление можно рассматривать как вариант 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 представляющих эти типы людей.

¹ Гадамер Х.Г. Указ. соч. С. 37.

Истина и интерпретация

1. Концепция истины в эпистемологии Платона

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.

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 зна-

ния, как можно будет заметить, раскрывается сущность самого предмета философии.

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 истины¹.

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»².

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

¹ 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.

² Платон. Письма. 342 b.

истинно сущее «само по себе», согласно Платону, и есть подлинное бытие (предмета).

Нетрудно 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»¹.

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 исследования². Такое отношение к философии вообще раздвигает рамки любого философского исследования, не ограничивая его исключительно задачей получения того или иного

¹ Там же. 363 е.

² 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.

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: 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 настоящей статье в качестве внутреннего контекста исследования проблемы истины. Иначе говоря, выдвигаемая проблема будет исследоваться посредством развернутого освещения того отношения к истине, которую 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 вопросов: что следует понимать под именем «истина» и каковы условия данного именования?

Для поиска ответов 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?»¹. 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, 439 b.) 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. (Там же.) 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 согласимся... нам необходимо договор и привычку как-то соотнести с выражением того, что мы подразумеваем, произнося слова». (Там же. 434 e—435 c.)

Как видно из приведенного фрагмента, Платон выходит непосредственно на проблематику понимания смысла вещей, а точнее

¹ Платон. Кратил. 439.

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, так сказать, 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 сущностных 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 с ней 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 с очевидностью фиксировать изменение смысла слова «истина», интерпретируемого согласно используемому контексту.

Так, в своих ранних трудах Платон широко использует термин *правда*, подразумевая под правдой все то, что не придумано, — правда как она есть (т.е. не вранье) — 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», с одной стороны, вводя другие понятия, раскрывающие 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 ложному¹.

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 дви-

¹ Платон. Алкивиад. I, 244 d.

гается 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, он считает неистинным¹.

В вопросе постижения истины, так же, 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»². 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—ложь³.

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»⁴.

¹ Платон. Федон. 100 а—b.

² Там же. 85 с—d.

³ Именно на этом противопоставлении происходит развертывание всего последующего научного знания (логика, теория аргументации, естествознание и весь комплекс наук, которые опираются на факты — эмпирические и теоретические, задавая критерии отбора собственных научно обоснованных фактов).

⁴ Платон. Законы. Книга вторая. 667 с.

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 Платона

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 и как описание имевших место событий, и как сообщение некоторых метафизических истин, и даже как утверждение истин религиозных.

Разнообразие позиций, высказанных неоплатониками по таким вопросам, как бессмертие души, составные части души и эйдосы, бессмертие тех частей души, которые Аристотель обозначал как животную и растительную, 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* доказывается (тема их рассуждений), но и 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»¹.

В первом доказательстве бессмертия души Ямвлих исходит из противопоставления (живое—мертвое), воспроизводя тем самым такую структуру дискурса, в которой 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 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 — смертны!

Конечно, Ямвлих в своих комментариях избегает даже возможности подобного вывода. Он — искренний последователь Платона, и в своей интерпретации его идей 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 это 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 жизни и смерти, оба феномена рассматриваются как вечно и нескончаемо сменяющие друг друга, и в этом движе-

¹ Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. СПб., 2000. С. 56.

нии (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 противоречит собственному убеждению философа в непрерывности знания — в непрерывности устремленности познания к пониманию сущности вещей и явлений мира. Поэтому 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 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 одним 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 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 в контексте представлений об истинном (знании, познании), подразумевая под истинным сущее и 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»¹.

¹ Секст Эмпирик. Против ученых // Соч. Т. 1. М.: Мысль, 1975. VIII. 1.9.

Находки скептиков интересны, они весьма лаконично поясняют суть того, о чем они намеревались сказать. Об истине они 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 либо с использованием 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. 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 соотношенным. Оно не чувственно и не мысленно, и не является тем и другим одновременно¹.

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 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. При чем собственные труды Платона представляют собой достойные образцы подобных исследований, например «Парменид», «Тетет» и др. Такая установка философа, сближающая познание и знание в их согласованной устремленности к совершенному знанию, к истинному знанию, на мой взгляд, добавляет оптимизма изысканиям в области постижения истины в любой сфере человеческого познания.

Принципиальные и значительные изменения в понимании и интерпретации истины происходили на протяжении развития

¹ Цит. по: Лукомский Л. Ю. К вопросу о скепсисе Платона и о платонизме скептиков // АКАДНЕΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 2000. Вып. 3. С. 445.

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 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»¹. Например, Ксениад Коринфский утверждал, что нет ничего истинного, а киник Моним называл все иллюзией, которая есть мнение о несуществующем как существующем. Последователи Платона и Демокрита признавали истинным только мысленное. И хотя оба философа признавали возможность получения истинного знания, у них были разные основания для такого утверждения. Например, согласно Демокриту, в основании природы нет ничего чувственного, поскольку все составляют атомы, по природе лишённые всякого чувственного качества. В то же время Платон отстаивал мнение, согласно которому чувственное постоянно возникает, так же, 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 зависит не от нашего отношения к предметам, а от употребления тех или иных слов, от комбинации слов или предложений². Поэтому подобно Платону, хотя и иным путем, он пришел к выводу, что логика есть истинное орудие науки.

¹ Секст Эмпирик. Указ. соч. С. 151.

² 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 можем, 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.

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»¹.

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 умопостигаемое². При этом каждый может воспользоваться рассуждением Платона (например, которым он пользуется в диалоге «О душе») и, действуя и рассуждая вслед за ним, 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 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.

¹ Секст Эмпирик. Указ. соч. С. 152.

² Там же. С. 152–153.

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 достоверными¹.

Зенон Элейский, который в логической последовательности усматривал условие правильного умозаключения, защищал саму 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»². 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. В противоположность ему Маркс и его последователи в качестве критерия истины рассматривают исключительно общественно-историческую практику. В это же время философы исследуют истину в контексте соотношения истина—заблуждение, проводя различия в отношении понимания особенностей абсолютной истины, противопоставляемой истине относительной, и

¹ Например, мы можем думать, что весло, погруженное в воду, сломано, только на том основании, что оно кажется таковым.

² Степанова А. С. Философия древней Стои. СПб., 1995. С. 125.

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 которым могут столкнуться ее исследователи. Многие философы, пытаясь преодолеть трудности, связанные, например, с выявлением сущностных характеристик истины, и при этом стремясь выйти за рамки ее, так сказать, классического рассмотрения (которое 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, 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 источником познания. Гуссерль пишет, что если «мера всякой истины — индивидуальный человек, то тогда для каждого истинно то, что ему кажется истинным»¹. Более того, «каждое суждение, которое коренится в видовой специфике человека, в конституирующих ее законах — для нас, людей, истинно»². Однако тут же выдвигается другое положение: «То, что истинно, то абсолютно истинно “в себе”, истина идентично одна, постигают ли ее люди или изверги, ангелы или боги»³. 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 истин-

¹ Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. 1. СПб., 1909. С. 99.

² Там же.

³ Там же. С. 101.

ное 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 изучении. Тем не менее хочу 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 возвращает исследователей к истокам понимания сущности истины, что я пыталась показать 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», — показывает привязку проблематики истины к ее классическим образцам, по крайней мере, в попытках соотносить одно с другим. 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). Окончательная оценка истинного положения дел в этом вопросе еще не получена, что возвращает нас к утверждению: истина — это не конечный результат, а путь к ней.

Summary

In the present edition the results of studies of the classical epistemological problems of truth are collected. The concept of truth was always a source of sharp philosophical discussions and marked a polarization of philosophical doctrines. Here four main approaches to the analysis of this concept are presented. The logic-methodological approach is focused on classical epistemology. Social-epistemological and evolutionary-epistemological understandings of truth present the non-classical trends. Authors show that classical, «standard» truth concepts receive non-standard interpretation in terms of changing conditions of scientific and philosophical knowledge. The final part of the volume deals with the historical approach as a necessary precondition of all listed trends.

The book gives a presentation of a variety of modern philosophical truth concepts for reader in epistemology and also for a wide range of philosophers and scientists.

Contents

<i>Introduction</i>	7
PART I. LOGIC/METHODOLOGICAL PROBLEMS	15
<i>A.L. Nikiforov</i> • Of the problem of the classical theory of truth.	17
<i>E.A. Mamchur</i> • The concept of: some modern considerations.	41
<i>P.S. Kusly</i> • Are truth values abstract objects?	76
<i>M.M. Novosyolov</i> • Metaphysics of interval approach in the context of scientific knowledge	94
<i>G.D. Levin</i> • The problem of the validity of perception	124
<i>A.M. Anisov</i> • On the concept of real truth	138
<i>S.A. Pavlov</i> • The unique denotate of truth in modified Frege's semantics	172
<i>I.A. Gerasimova</i> • Problem of truth in the theory and practice of the argumentation	184
PART II. SOCIAL-EPISTEMOLOGICAL APPROACHES.	203
<i>I.T. Kasavin</i> • Truth as a problem of social epistemology.	205
<i>M.A. Rozov</i> • Problem of truth in terms of the theory of social relay races	224
<i>L.A. Markova</i> • On the compatibility of truth concept with sociological interpretations of science	270
<i>N.M. Smirnova</i> • Communicative/semantic approach to the understanding of truth	295
<i>A.S. Majdanov</i> • Truth problem in mythology	326
<i>E.U. Kalinin</i> • Postclassical rationality and problem of truth	354
PART III. EVOLUTIONARY-EPISTEMOLOGICAL APPROACHES	373
<i>H.N. Knyazeva</i> • The Understanding of Truth in Evolutionary Epistemology	375
<i>I.A. Beskova</i> • Phenomenon of validity: some methodological reefs	402

PART IV. HISTORICAL-PHILOSOPHICAL STUDIES	429
<i>A.A. Ivin</i> • Concept of truth in scientific knowledge	431
<i>A.A. Gorelov</i> • Problem of all-embracing truth	451
<i>E.N. Shulga</i> • Truth and interpretation	471
<i>Summary</i>	490

Научное издание

Истина в науках и философии

Под редакцией

И.Т. Касавина, Е.Н. Князевой, В.А. Лекторского

Оформление художника *С.Б. Дьякова*

Художественный редактор *А.В. Антипов*

Компьютерная верстка *А.В. Антипов*

Корректор *Ю.В. Жаркова*

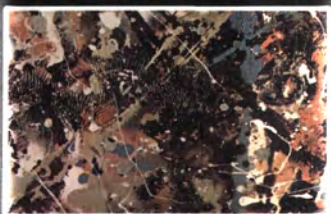
Подписано в печать 29.10.2010.
Формат 60 × 90/16. Бумага офсетная.
Уч.-изд. л. 36,12. Тираж 800 экз. Заказ № 3968.

Издательский Дом «Альфа-М»
Адрес: 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в
Тел./факс: (495) 363-4270 (573)
E-mail: alfa-m@inbox.ru

По вопросам приобретения книг обращайтесь:

- Отдел продаж «ИНФРА-М». 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в,
тел. (495) 363-4260; факс (495) 363-9212; e-mail books@infra.ru
- Отдел «Книга—почтой», тел. (495) 363-4260 (доб. 232, 246)

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2.



Истина в науке и философии

Логико-методологические проблемы

Социально-эпистемологические подходы

Эволюционно-эпистемологические подходы

Историко-философские исследования

ISBN 978-5-96281-232-2



9 785982 812322