

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук

На правах рукописи



Моисеева Анна Юрьевна

ВЕРА КАК МЕНТАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН

09.00.01 – Онтология и теория познания

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор философских наук
Винник Дмитрий Владимирович

Новосибирск – 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
1 ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ВЕРЫ	17
1.1 Понятие познания. Вера как результат познания	17
1.2 Вера, знание, мнение в истории теории познания.....	33
2 ФЕНОМЕНАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА ВЕРЫ	66
2.1 Интроспекция и содержание состояния верования.....	66
2.2 Психологическое понятие веры. Соотношение веры и принятия	99
3 СЕМАНТИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА ВЕРЫ	119
3.1 Семантика <i>de re</i> приписываний веры.....	119
3.2 Идентификация объекта веры в различных ситуациях.....	149
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	183
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	188

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы

Вплоть до конца прошлого века все те довольно многочисленные научные и философские дисциплины, которые использовали понятие веры, не имели практически никаких точек соприкосновения между собой. Они концентрировались на каком-то одном или нескольких из свойств веры как-то: обоснованность, разумность, надежность, истинность, произвольность, осознанность, связь с другими верами, знанием, желаниями, намерениями и деятельностью. Остальные свойства этого ряда если и рассматривались, то интерпретировались как случайные. Как следствие формировалось множество независимых и с трудом сопоставимых друг с другом понятий веры «для внутреннего пользования». Каждое из них активно применялось в процессе построения различных теорий, ни в одной из которых это понятие не было центральным. В итоге создалась ситуация, когда при наличии массы рассуждений о вере в самых разных философских текстах отсутствовала даже попытка подвести под эти рассуждения какую-либо единую базу. Никто не интересовался тем, что такое вера в действительности, всем было достаточно своего узко-дисциплинарного понимания.

На наш взгляд, лишь философия сознания обладает концептуальным аппаратом, в рамках которого можно свести воедино подходы различных дисциплин и разработать такое понятие веры, которое было бы пригодно для междисциплинарного использования. Главными средствами такого сведения должны, безусловно, выступать концепции ментального состояния, ментального содержания и интроспекции. Каждой из этих концепций посвящена обширная литература, которая на данный момент осмыслена и обобщена достаточно для того, чтобы можно было рассматривать и сравнивать основные подходы, то есть осуществлять работу метауровня. Такая работа может быть более продуктивной в случае, если рассматриваемые подходы будут применяться не только в рамках дисциплины, сформировавшей их (в данном случае это философия сознания), но

и пробоваться в качестве звеньев, связующих эту дисциплину с другими, смежными с ней по своей проблематике (в данном случае это эпистемология и философия языка). Поэтому исследования веры актуальны не только с точки зрения своих непосредственных результатов (собственно теории веры), но и с точки зрения того влияния, которое эти исследования могут оказать на развитие философии сознания в целом.

Отдельно следует сказать об актуальности исследования семантики веры и ее проявлений в языке – так называемых приписываний веры, – которому посвящена третья глава настоящей работы. Эта актуальность комплексна. Во-первых, характерный для философии XX в. «поворот к языку» выразился в невероятно бурном развитии исследований как естественного, так и формальных языков и в убежденности, что полученные результаты смогут существенно прояснить классические философские проблемы. Логическая семантика занимает центральное положение среди философски ориентированных исследований языка. При этом семантическая специфика приписываний веры на первом же этапе ее развития становится насущной проблемой – одним из случаев косвенных контекстов, которые особо выделялись еще Г. Фреге. Магистральным направлением не только логико-семантических исследований, но и общим для аналитической философии на протяжении большей части XX в. было стремление минимизировать интенциональные элементы дискурса, сведя их к экстенциональным. Косвенные контексты традиционно были «камнем преткновения» на этом пути. Поэтому обоснование необходимости допускать интенциональные сущности при семантическом анализе косвенных контекстов является крайне актуальной темой.

Во-вторых, в наши дни крайне актуальными являются все темы, связанные с развитием взаимодействия человека и компьютера во всех областях: обучение, получение компьютерного знания и моделирования поведения человека, прежде всего, языкового поведения, формализованными системами. Многообразные сложности, – как сугубо инженерно-технического, так и теоретического характера, – сформировали новое направление исследований – человеко-

машинное взаимодействие (НСИ). Предпринимаемая нами в работе попытка формальной экспликации содержания веры и значения приписываний веры явным образом принадлежит к этому кругу проблем.

Степень разработанности темы

Будучи междисциплинарной, проблема веры разрабатывалась различными авторами постоянно, но всегда в том или ином узком аспекте. Наиболее полно исследованным в философии можно назвать *теоретико-познавательный* аспект, связанный с принципами обоснования, согласования, сохранения и пересмотра вер некоторого более или менее идеализированного познающего агента. Основы учения о сущности веры как познавательного отношения, а также о месте этого понятия среди других теоретико-познавательных категорий были заложены античными философами, конкретно Платоном и Аристотелем. Далее это учение получило развитие в философии Климента Александрийского, а потом сильно трансформировалось у латиноязычных средневековых философов под влиянием задачи оправдания религиозной веры. Тот смысл, который понятие веры имеет в современной эпистемологии, более или менее оформился уже в философии Нового времени. В текстах Дж. Локка, Д. Юма, И. Канта и других философов этого периода мы находим достаточно разработанные в некоторых аспектах теории веры как познавательного отношения, где веры различаются по их происхождению, объяснительным функциям и устойчивости приверженности к ним субъекта, появляются первые попытки определить степень веры, а также исследовать значение вер в практической жизни человека. В ходе этих исследований окончательно обозначилось напряжение между двумя концепциями веры – одной унаследованной от античной эпистемологии, и другой, использующейся преимущественно в философии религии (той концепцией, которую мы в данной работе называем «простой» верой). В современности отголоском этого напряжения является дискуссия об этике веры, начатая У. Клиффордом и У. Джеймсом.

В современной эпистемологии дискуссия о понятии веры по большей части уступила место дискуссии о понятии обоснования. Тем не менее, говоря об

обосновании, философы зачастую имплицитно указывают на те свойства веры, которые, как они считают, являются ключевыми для понимания познавательного процесса. Так, фаундализм (Р. Чизолм и др.) исследует преимущественно логические отношения между высказываниями, вера в которые является для субъекта обоснованной, и тем самым утверждает приоритет пропозиционального содержания веры над ее тонко дифференцированным ментальным содержанием и функциональной ролью. Релейабиллизм и консерватизм (в данной работе в качестве примера рассматриваются консерватистские взгляды Г. Хармана), напротив, подчеркивают функциональные зависимости между верами (их формированием, сохранением, пересмотром) и определенными в конечном счете вычислительными процессами психики, которые признаются надежными. В этой связи для них должно быть более важным не абстрактное пропозициональное содержание веры, а тонко дифференцированное ментальное содержание или даже не содержание вовсе, а конкретные репрезентации, в которых данная вера представлена в психике данного субъекта. Здесь эпистемология уже фактически вступает в сферу юрисдикции философии сознания. Наиболее перспективными для прояснения свойств веры, существенных с точки зрения теории познания, нам представляются различные версии натурализованной эпистемологии, эволюционная эпистемология и контекстуализм.

Важной вехой в исследовании теоретико-познавательного аспекта веры стало появление эпистемической логики. Ранние работы, в которых рассматриваются связанные с эпистемологией, но сугубо логические аспекты веры, принадлежат Р. Карнапу, А. Прайору, Г. Х. фон Вригту и некоторым другим. Первая полноценная эпистемическая логика, создателем которой стал Я. Хинтиikka, была представлена в его книге «Знание и вера».¹ В этой фундаментальной по своей значимости работе для нас наиболее значимым моментом является способ моделирования Хинтииккой содержания веры агента с применением семантики возможных миров. Этот способ, во многом

¹Hintikka J. Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1962

продиктованный общефилософскими, логическими и эпистемологическими предпочтениями его автора, весьма интересен и остроумен. В дальнейшем он стал одним из основных вариантов применения семантики возможных миров к эпистемическим контекстам.

Однако, по собственному признанию Я. Хинтикки, сделанному в более поздней работе, с помощью его подхода формализуются свойства скорее технического понятия информированности, чем психологического понятия веры.² Действительно, если приобретение знания (особенно научного знания) еще можно отождествить с получением новой информации, то приобретение веры – принципиально иной процесс, исход которого в значительной степени зависит от субъекта: от других его вер, желаний, намерений и т.д., и не в последнюю очередь от того, посредством какого ментального состояния или состояний рассматриваемая вера может реализоваться в его психике. И поскольку все эти параметры невозможно учесть в лаконичной системе Хинтикки, в данной работе мы решили ее не рассматривать. В последней главе, где мы обращаемся к проблеме идентификации объекта веры, мы используем моделирование с помощью семантики возможных миров, но опираемся на семантику Д. Каплана, построенную на принципах, предложенных С. Крипке.

Менее исследованным с точки зрения философии, но при этом больше привлекающим представителей науки является *феноменально-психологический* аспект веры. Первое серьезное его изучение было предпринято уже в Новое время, Дж. Локком и особенно Д. Юмом. Характерно, что их выводы практически без корректировок вошли в так называемую общую психологию как нечто само собой разумеющееся и лишь относительно недавно начали подвергаться критике, в основном благодаря накоплению и осмыслению данных по различным патологиям. Зато в философии сознания исследования этого аспекта веры достаточно многочисленны, поскольку встроены в общую теорию интенциональности, имеющую множество версий (из них наиболее важными нам

²Hintikka J. Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questions. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 31

показались бихевиоризм Г. Райла, функционализм Д. Деннета, теория внутренней интенциональности Дж. Серла, семантический экстернализм Х. Патнэма) и до сих пор порождающую ожесточенные дискуссии. Отдельно следует упомянуть феноменалистский подход к интенциональности Дж. Коэна, особая ценность которого состоит в том, что он сформулирован именно в контексте задачи экспликации психологического значения веры с точки зрения ее модальности и дифференциации ее с другими ментальными феноменами. В настоящей работе мы берем за основу именно этот подход.

К сожалению, отечественные авторы в настоящее время не проявляют значительного интереса к этой теме. Среди немногих исключений следует назвать в первую очередь Д. И. Дубровского, работы которого являются, пожалуй, единственным примером более или менее глубокого вхождения в проблемы, связанные с интенциональностью, в русскоязычной философии. Примечательно, что в некоторых своих статьях Д. И. Дубровский специально обращается к исследованию феномена веры. Статьи по проблеме интенциональности, написанные на стыке философии сознания и философии языка, можно найти у В. А. Ладова. Некоторые сугубо психологические аспекты веры, связанные с проблемами теории обмана и самообмана, рассматриваются опять-таки Д. И. Дубровским и Ю. А. Разиновым.

Среди тех вопросов, которые до сих пор не получили достаточного освещения в литературе, следует назвать в первую очередь вопрос о различии веры и состояния верования. Хотя это различие, наряду с различием грубо и тонко дифференцированного ментального содержания, является, мы считаем, ключевым для прояснения вопроса о том, как состояния физической системы могут быть содержательными, нам не удалось обнаружить ни одной работы, в которой ему уделялось бы должное внимание. Также недостаточно осознано и обосновано различие веры и принятия. Автором пионерской работы, полностью посвященной этой теме, является Дж. Коэн. Кроме того, слабо разработан вопрос о способах и эффектах познания субъектом собственных вер. Нам известно лишь одно специальное психологическое исследование процесса усвоения

представления о вере у детей за авторством Дж. У. Эстингтон и Э. Гопник. Наконец, нужно отметить недостаток психологических исследований, посвященных возможности эмпирической детекции состояния верования на основе анализа речевой продукции субъекта. Существует достаточно обособленная область, связанная с детекцией лжи, где рассматривается этот вопрос, однако поскольку сам процесс анализа сводится там, как правило, к регистрации ответов испытуемого на закрытые вопросы, семантика проявлений веры в языке и речи в этой области никак специально не осмысливается.

Что же касается собственно семантического аспекта веры, связанного с установлением условий истинности приписываний веры, то этот аспект много раз становился предметом внимания аналитических философов, начиная с Г. Фреге и Б. Рассела. Именно им принадлежит формулировка ключевых проблем семантики для предложений с предикатами «верит», «знает» и т.п., и именно они дали первые наброски возможного решения этих проблем. Позже, в конце 1970-х – начале 1980-х гг., выделились основные направления в семантике эпистемических контекстов, существующие до сих пор: фрегеанство, нео-расселианство, теория скрытых индексикалов и сентенциализм. Затем последовала пара десятилетий весьма острых споров, которые в итоге разветвились на несколько почти не пересекающихся друг с другом дискуссий, связанных с теми или иными частными аспектами вопроса и соответствующими частными задачами. Помимо классической загадки Фреге, стали обсуждаться итерированная загадка Фреге, автором которой является С. Шиффер, а также «загадка Шиффера», имеющая существенно иную конструкцию; были сформулированы многочисленные вариации на «задачу Крипке»³ и «случай Падеревского» авторства того же С. Крипке; наконец, периодически внимание философов вновь привлекала задача о шпионе, автор которой – У. О. Куайн. Объем литературы все возрастал, аргументы становились все более тонкими, мысленные эксперименты – все более

³Речь идет о задаче, представленной в статье С. Крипке «Загадка контекстов мнения», в рамках которой нужно оценить на истинность предложение «Пьер думает, что Лондон – красивый город». (См.: Крипке С. Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Прогресс, 1986. Вып. 18. Логический анализ естественного языка. С. 194–241. С. 218–236.)

изошренными, но ни один из подходов так и не добился решающего преимущества.

Закономерным итогом развития описанных выше дискуссий стало то, что к началу XXI века появились философы, выражающие крайний пессимизм по поводу возможность разрешения всех проблем, найденных в семантике приписываний веры. Так, К. Бах в статье с характерным названием «Приписывают ли веры приписывания веры?»⁴ отстаивает точку зрения, что в приписываниях веры сами веры вообще не выражаются, а лишь описываются. Однако мы не считаем такие радикальные выводы достаточно обоснованными. На наш взгляд, некоторые из существующих подходов имеют хорошие шансы на то, чтобы стать основой для разработки полноценной семантики веры, если будут отброшены некоторые старые и сильно упрощающие дело догмы. Наибольшие надежды мы склонны возлагать на теорию скрытых индексикалов, которой уделено наибольшее внимание в данной работе. Помимо теории скрытых индексикалов в двух версиях (версии С. Шиффера и версии М. Кримминса и Дж. Перри) мы для сравнения привлекаем одну из версий нео-расселианства, а именно теорию масок Н. Сэлмона, и бегло касаемся классического фрегеанства, не рассматривая однако его современных представителей.

В заключение данного обзора литературы следует отдельно отметить последние работы Дж. Перри. Будучи соавтором одной из версий теории скрытых индексикалов, этот философ позже стал разрабатывать собственную оригинальную семантическую концепцию, значительно лучше, по-видимому, приспособленную для анализа предложений с предикатами типа «верит» и, что еще важнее, способную помочь в формализации содержания самих вер. К сожалению, в книге «Знание, возможность и сознание»,⁵ где выражена эта его концепция, до последней стадии дело не дошло. Формулы используются там, но только для иллюстрации и интуитивного пояснения сути дела, а не как часть законченной формальной системы. Именно здесь, как нам кажется, находится

⁴Bach K. Do Belief Reports Report Beliefs? // Pacific Philosophical Quarterly. 1997. № 78. P. 215–241.

⁵Perry J. Knowledge, Possibility and Consciousness. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

возможная точка для приложения усилий исследователей, стремящихся прояснить и уточнить семантические свойства веры. К таким исследователям автор настоящей работы причисляет и себя.

Объект и предмет, цель и задачи исследования

Объектом исследования является вера как ментальный феномен.

Предмет исследования – теоретико-познавательные, феноменально-психологические и семантические свойства веры.

Цель исследования состоит в том, чтобы найти основания для подхода к построению теории веры, учитывающего комплексность этого феномена.

Задачи, которые были поставлены для достижения заявленных целей, сводятся к следующим пунктам:

1. Проследить генезис понимания веры, доминирующего в современной эпистемологии, и обосновать уместность применения альтернативных подходов.
2. Описать структуру веры как ментального феномена и способы ее познания в качестве такового.
3. Найти корректное определение веры как ментального феномена.
4. Показать, как семантические свойства веры проявляются в условиях истинности *de re* приписываний веры.
5. Эксплицировать отношение содержания веры, приписываемой агенту, к контексту, в котором эта вера рассматривается.

Методологические основы исследования

Набор методов данного исследования включает в себя несколько видов анализа – в частности концептуальный, историко-идеографический (метод «истории идей»), логико-эпистемический, функционально-психологический и логико-семантический анализ, – а также моделирование, формализацию и интерпретацию. Эти методы применяются нами в различных частях работы с различными целями и различной интенсивностью. Так, поскольку концептуальный анализ является одним из основных методов философствования вообще, закономерно, что он используется нами на протяжении всей работы. Что касается историко-идеографического анализа, этот метод является основным

лишь в разделе 2.1, посвященном изучению эволюции понятия веры, а также соотношения между ним и понятиями знания и мнения в истории теории познания. В дальнейшем мы, однако, продолжаем эпизодически употреблять историко-идеографический анализ, поскольку даже для того, чтобы корректно интерпретировать высказывания современных философов, зачастую требуется рассмотреть их в некоторой исторической перспективе.

Логико-эпистемический анализ мы используем для прояснения логических свойств веры как познавательного отношения, то есть тех ограничений, которые накладывают на систему вер субъекта требования теоретической рациональности. При этом мы стараемся не абсолютизировать выводы, полученные с помощью этого метода, поскольку в некоторых случаях они явно противоречат закономерностям поведения реальных людей. В этих случаях мы замещаем логико-эпистемический анализ функционально-психологическим. Также в качестве основного метода функционально-психологический анализ применяется в работе для того, чтобы обосновать возможность эмпирического исследования веры, существующую постольку, поскольку она реализуется в различных состояниях верования, которые могут быть функционально определены.

Логико-семантический анализ используется нами в третьей главе при исследовании семантики приписываний веры, а также особенностей идентификации объекта веры в различных ситуациях. Там же мы прибегаем к моделированию и формализации, которые могут рассматриваться в качестве инструментов такого анализа или же в качестве самостоятельных методов. Результаты, полученные с помощью анализа, моделирования и формализации, мы в дальнейшем подвергаем интерпретации, чтобы выявить их философское значение в контексте избранной нами темы и с их учетом поставить новые вопросы, на которые нужно будет получить ответ с помощью формальных методов на следующем шаге. Можно сказать, что именно в таком попеременном движении от конкретно-интуитивного к абстрактно-рациональному познанию и обратно заключается наша методология в целом.

Положения, выносимые на защиту

1. В современной англоязычной эпистемологии имеется тенденция к терминологическому и концептуальному различению веры в очевидное (*belief*) и «простой» веры (*faith*). Однако это различие обусловлено скорее внешними факторами, чем внутренней теоретической необходимостью. Переход с точки зрения эпистемологии на точку зрения философии сознания способен если не устранить полностью концептуальные затруднения, возникающие в этой связи, то, по крайней мере, предложить альтернативный способ конструирования понятия веры и содержательно близких понятий.

2. Веру субъекта в некоторое высказывание *p* можно понимать как наличие у этого субъекта диспозиции к чувству истинности *p* при встрече с соответствующим триггером, которым может быть, в частности, запрос на явное выражение согласия или несогласия с предложением, значением которого является *p*. Вера реализуется посредством множества состояний верования, каждое из которых обладает определенным ментальным содержанием, в силу чего сама она также является содержательной. Грубо дифференцированным содержанием веры (как и всех реализующих ее состояний верования) является само высказывание *p*.

3. Тонко дифференцированное содержание состояния верования, то есть собственно то содержание, которое позволяет более непосредственно объяснить поведение субъекта в присутствии триггера, является философской абстракцией и определяется как результат идеальной интроспекции, направленной на это состояние. Наличие у субъекта состояния верования с некоторым (грубо и тонко дифференцированным) содержанием можно в нормальной ситуации эмпирически установить с точки зрения третьего лица (наблюдателя). Механизмом этого установления является анализ поведения субъекта, в первую очередь его речевого поведения, опирающийся на предположение истинности вер субъекта о себе.

4. Существование проблем с подстановкой тождественного в *de re* приписывания веры объясняется тем фактом, что одна и та же вера может быть реализована во множестве различных состояний верования, то есть состояний,

обладающих различным тонко дифференцированным содержанием и потому различным образом обуславливающих реакции агента (в том числе речевые) на одни и те же ситуации. В семантических теориях либо само содержание этих состояний, либо конкретные репрезентации, посредством которых выражается это содержание, либо контекст функционирования этих репрезентаций обычно рассматриваются в качестве одного из структурных элементов отношения веры.

5. Содержание, которое можно приписать определенной языковой и когнитивной репрезентации веры, зависит от критериев, посредством которых агент идентифицирует объект своей веры, а эти критерии, в свою очередь, зависят от контекста, в котором существует и рассматривается данная репрезентация. Концепция содержания как способа классификации по условиям истинности или условиям выполнимости при заданных фоновых условиях, автором которой является Дж. Перри, хорошо проясняет эту зависимость. Формализовав эту концепцию, можно надеяться получить инструмент, более пригодный для анализа семантических свойств собственно вер, чем те теории, которые создавались для разрешения конкретных, узко-семантических проблем, связанных с *de re* приписываниями веры.

Степень достоверности результатов исследования

Достоверность полученных результатов обуславливается корректным выбором релевантной предмету исследования и поставленным задачам методолого-теоретической базы, а также опорой на широкий круг источников, включающих как классические, так и современные работы по вопросам, касающимся темы исследования. Выбор методов и теоретических подходов продиктован необходимостью анализа феномена веры в трех различных аспектах, для каждого из которых в отдельности имеются достаточно хорошо разработанные в литературе и широко известные концепции. Источниковой базой исследования стали работы по истории эпистемологии и собственно эпистемологические, работы по философии сознания и психологии, в том числе посвященные специальным вопросам функционирования состояний эпистемической модальности в психике, работы по семантике и логике, в

частности, посвященные использованию аппарата семантики возможных миров для моделирования контекстов веры, а также различные обзорные работы, посвященные современному состоянию исследований феномена веры вообще.

Научная новизна

Научная новизна исследования выражается в следующих пунктах:

1. Предложено историко-лингвистическое объяснение сложившейся в современной эпистемологии терминологической ситуации, а также способ альтернативного конструирования эпистемологической терминологии, в частности, понятия веры, более обоснованный с теоретической точки зрения.

2. Проведено различие между верой и состоянием верования, определены функциональные и семантические отношения между ними.

3. Предложен подход к решению проблемы источника ментального содержания, дающий возможность обосновать познаваемость ментальных состояний субъекта с точки зрения их содержания с позиции третьего лица при определенных допущениях.

4. Обобщены различные способы решения проблем с подстановкой тождественного в *de re* приписывания веры, показано, что в основе всех этих способов лежит введение дополнительного структурного элемента отношения веры, связанного с конкретным состоянием верования.

5. Дана оценка семантической концепции Дж. Перри как средства анализа семантики вер и приписываний веры.

Научно-практическая значимость работы

Полученные в диссертации выводы могут быть использованы:

– для дальнейшей разработки концептуального каркаса философии сознания и согласования его с концептуальными каркасами других дисциплин;

– для построения общеприкладной теории веры и уточнения смысла теорий, использующих понятия, семантически связанные с понятием веры;

– для построения формальной семантики веры и приписываний веры, пригодной к использованию в качестве основы для создания алгоритмов автоматического анализа косвенных контекстов;

– для прояснения философского значения тех выводов, которые экспериментальным путем получают психологи и нейрофизиологи.

Апробация работы

Положения данной работы неоднократно обсуждались на философских семинарах Института Философии и Права СО РАН, Института Философии и Права НГУ, а также Философского факультета Томского государственного университета, докладывались на Международной научной конференции «Актуальные проблемы аналитической философии» (г. Томск), Международной научной конференции «Классическая традиция и аналитическая философия» (Томск) и Международной научной конференции «uAnalyticon: Интеллект и алгоритмы» (Екатеринбург); тезисы докладов включены в сборники материалов конференций. Основные положения работы опубликованы в шести статьях в журналах, включенных в перечень рецензируемых научных изданий и журналов, рекомендуемых Высшей аттестационной комиссией.

Структура работы

Работа состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы, в котором 127 наименований. Общий объем работы – 198 страниц.

1 ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ВЕРЫ

1.1 Понятие познания. Вера как результат познания

Исследование веры удобнее всего начинать с некоторых общепризнанных постулатов о ней. Так, еще до всякого философского анализа легко заметить, что явление, называемое в обыденной речи верой, представляет собой некоторое отношение, членами которого являются субъект и высказывание,⁶ а именно такое отношение, что это высказывание оценивается субъектом как истинное. Подобно вере, желание, например, представляет собой отношение, в рамках которого субъект оценивает высказывание не как истинное, а как несущее благо (для самого этого субъекта). Таким образом, в верах и желаниях мы сталкиваемся с разными типами субъективных отношений, первый из которых мы будем называть *познавательным отношением*. Из того, что вера является познавательным отношением, следует, что философская теория веры оказывается зависимой от теории познания. Однако коль скоро мы рассматриваем веру как ментальный феномен, нам требуется концепция познания, которую можно было бы использовать не только в рамках той философской дисциплины, которая собственно называется теорией познания, но и в рамках философии сознания. Поэтому прежде чем обратиться к исследованию веры, мы должны наметить, по крайней мере, основы такой концепции.

Обычно философы используют понятие познания без всяких пояснений, но если заглянуть в учебную литературу, то можно найти множество различных определений познания. Пожалуй, чаще всего оно определяется просто как процесс получения человеком нового знания,⁷ и на наш взгляд, это определение

⁶Слово «высказывание» в данной работе употребляется в качестве перевода английского слова «proposition», тогда как прилагательное «propositional» мы переводим с помощью кальки «пропозициональный». Мы предпочитаем говорить «высказывание» вместо «пропозиция» исключительно из стилистических соображений, релевантных при изложении взглядов классических философов с опорой на имеющиеся переводы их текстов.

⁷См., например: Смирнов И., Титов В. Философия: Учебник для студентов высших учебных заведений // Библиотека Гумер Философия. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/smirn/04.php (дата обращения: 22.12.2016).

имеет ряд существенных недостатков. Первым его недостатком является сужение понятия *субъекта познания* до понятия человека, в то время как данные когнитивной науки говорят о том, что, по крайней мере, некоторые высшие животные способны к познанию, пусть и не могут выразить его результаты вербально. Кроме того, в будущем человечество может столкнуться с неземными сознательными существами, и тогда понятие познания будет распространять и на них. Конечно, этот недостаток можно легко устранить, заменив слово «человек» словосочетанием «сознательное существо» или его синонимом.

Более серьезным недостатком является то, что, согласно данному выше определению, приобретение человеком знания случайно или даже вопреки собственной воле также является познанием. Отсюда, познанием следует считать, в частности, получение знаний под гипнозом, в результате воздействия рекламы, воспринятой непроизвольно, и даже такую фантастическую ситуацию, когда к мозгу подключается цифровой носитель, содержащий определенные данные. Однако, на наш взгляд, все эти явления могут быть не более чем предпосылками познания, а подлинное познание будет иметь место лишь тогда, когда получение знания окажется связанным с такими целями как объяснение мира и организация практической деятельности. Объяснение мира и организация деятельности в качестве самых общих целей познания определяют наши критерии рациональности – теоретической и практической, поэтому рациональное знание – это всегда знание, применимое для достижения этих целей. К тому же практика преподавания, с одной стороны, и когнитивная наука, с другой стороны, давно доказали, что знание, которое не имеет применения, либо совсем не усваивается (то есть не становится «своим» для субъекта), либо быстро забывается. А областью применения знания является именно достижение связного и непротиворечивого объяснения мира, с одной стороны, и такая организация деятельности, чтобы эта деятельность всегда или почти всегда приносила ожидаемый результат, с другой стороны. Определение познания, не включающее указания на его *активный и целенаправленный характер*, на наш взгляд, является чересчур общим и не раскрывающим сущность данного процесса.

Однако главный недостаток определения познания как приобретения новых знаний состоит в том, что, исходя из него, процесс приобретения других познавательных отношений не является познанием. О том, почему это недостаток, будет сказано ниже, поскольку для обоснования своей точки зрения нам потребуется более строго определить, что представляет собой собственно *знание*. Следует сказать, что понятие знания играет в философии исключительную роль – роль идеала, задающего ориентир для всякой философской, а также и научной деятельности. К знанию в классическом значении этого слова предъявляются предельно высокие требования, такие как непогрешимость, объективность, фундаментальность, абсолютная надежность в качестве руководства к действию и т.п. Вместе с тем философия всегда испытывала влияние обыденного понятия знания, которое значительно менее идеализировано, хотя в сфере непосредственных интересов философов это понятие вошло только в современный период. Кроме того, развитие науки создало предпосылки для разграничения общефилософского и научного понятий знания, поскольку понятие, требующееся науке, с одной стороны, должно распространяться хотя бы на самые успешные научные теории, с другой стороны, должно устанавливать достаточно высокие методологические стандарты. Разработкой такого понятия занимается философия науки, а также та часть эпистемологии, которая имеет дело преимущественно с научным познанием.

Широко известно, что мейнстрим современной эпистемологии использует так называемое трехчастное определение знания, согласно которому знание есть *истинная обоснованная вера* (true justified belief). Согласно этому определению, предмет знания есть высказывание, которое обладает тремя необходимыми свойствами: оно истинно, обоснованно и является верой для данного субъекта. Все три части определения являются, с точки зрения субъекта, равноценными. Первая часть обеспечивает легитимацию знания внешним миром: всякое знание должно быть если не получено от самих вещей, то, по крайней мере, проверяемо вещами. Вторая часть обеспечивает объективный характер знания: знание должно быть проверяемо разумом с помощью определенных универсальных методов,

которые одинаково понимаются всяким разумным субъектом. Третья часть обеспечивает доверие субъекта к знанию: если субъект рассматривает истинное обоснованное высказывание, но по каким-то личным причинам не верит в него, то было бы неправомерно утверждать, что данный субъект обладает знанием данного высказывания.

Однако во многих эпистемологических теориях три части приведенного выше определения знания рассматриваются как неравноценные. Это и неудивительно. Для теории познания сам факт веры долгое время являлся скорее данностью, чем предметом исследования. Ставились вопросы об условиях истинности и обоснованности, но не ставилось вопросов об условиях веры, о психологических причинах веры и о том, как она субъективно переживается. До сих пор многие эпистемологи при построении своих теорий выносят субъекта «за скобки» настолько, насколько возможно, фактически принимая за субъекта идеально рационального агента, всякая вера которого обоснована универсально значимыми доводами, а степень веры (*degree of belief*) всегда соответствует силе этих доводов. Беда в том, что понятие знания, которое получается в результате такого подхода, сугубо нормативно и не позволяет сделать никаких выводов о роли знания в психике. Для философии сознания требуется принципиально иное понятие знания, учитывающее тот факт, что знания реализуются не иначе как в виде феноменов, принадлежащих психике некоторого субъекта, и как таковые связаны каузальными отношениями с другими феноменами психики этого субъекта, а также с его деятельностью в окружающем мире.

В связи со сказанным мы предлагаем понимать познание как деятельность, направленную на получение субъектом *адекватной информации*. Понятие информации здесь означает любые высказывания о мире, представленные в любой материальной форме, которая может быть подвергнута интерпретации субъектом – в форме состояний его собственного мозга, языковых или графических знаков, данных на электронных носителях и т.д. Подчеркнем, что информация, на получение которой направлено познание, на наш взгляд, не обязательно должна быть истинной, она лишь должна быть адекватной цели

познания. Конечно, наиболее адекватной информацией является истинная информация, но опять-таки не любая, а такая, которая, во-первых, обладает объяснительной силой, то есть способствует построению субъектом более полного и согласованного объяснения интересующих его свойств мира, во-вторых, практически значима, то есть позволяет выбирать более успешные стратегии достижения ожидаемых субъектом результатов его деятельности. При этом даже ложная информация может иметь некоторую степень адекватности, поскольку в течение какого-то времени она может быть полезной для объяснения мира и организации действий, особенно если ее ложность обнаруживается лишь в редких или специально сконструированных обстоятельствах. История естественных наук дает немало примеров такого рода. Кроме того здесь будет нелишним вспомнить, что существуют высказывания, о которых вообще не очевидно, могут ли они быть истинными или ложными безотносительно к субъекту. Примеры в изобилии можно почерпнуть из истории гуманитарных наук, а также, что характерно, из истории философии, особенно таких ее разделов как этика и эстетика. Между тем установление субъективных отношений веры в такие высказывания или в их отрицание может обладать немалой ценностью, как объяснительной, так и практической, поэтому их с полным правом можно считать предметами познания.

То же касается обоснованности: бесспорно, обоснование позволяет формировать более адекватные веры, однако иногда даже необоснованные веры лучше, чем никаких. Правда, справедливо и то, что иногда необоснованные веры приносят большой вред субъекту. Но этот вред сводится к минимуму, если субъект в своей познавательной деятельности твердо следует разуму и всегда отказывается от необоснованных вер в пользу обоснованных, как только получит их обоснование. Поэтому мы полагаем, что не только приобретение знания, но и приобретение ложной или необоснованной веры следует признать достойным результатом познания, если оно повышает общую адекватность информации, содержащейся в системе вер субъекта. Конечно, количественно оценить эту

адекватность, чтобы узнать, повысилась она или нет, было бы чрезвычайно трудно, но это и не входит в наши задачи.

Важной чертой изложенной выше концепции является относительность понятия познания к субъекту, его целям и его окружению. На наш взгляд, релятивная к субъекту концепция познания может применяться не только в философии сознания, но и в эпистемологии. Более того, есть причины полагать, что современная эпистемология уже в значительной степени подготовлена к такой смене фокуса. Характерно, например, что с недавних пор в ней стал ставиться вопрос о том, как можно определить веру, присущую животным и детям до овладения ими понятийным мышлением; появилась дискуссия о роли языка в формировании вер; начали рассматриваться эпистемические особенности таких явлений как религиозная вера и доверие. Все это наводит на мысль, что эпистемологи выходят за рамки классической проблематики и приступают к построению общефилософской теории познания.

Обращает на себя внимание также тот факт, что в эпистемологии уже некоторое время существуют разногласия относительно того, что представляет собой обоснование (justification). Вкратце, наиболее ранняя и уважаемая теория, именуемая фаундализмом, сводит его к комбинации посылок, считающихся эмпирически истинными, и правил вывода, считающихся априорно истинными, такой, что в качестве заключения из этих посылок и правил мы получаем то высказывание, которое должны были обосновать. Если выразиться более строго, фаундалисты полагают, что существует специальный класс вер, которые обоснованы уже в силу того, что они имеются у субъекта. Такие веры называются базисными, поскольку для всякой другой веры обоснованность означает выводимость ее из набора базисных вер. В первую очередь базисными считаются веры в аналитические истины, а также веры субъекта, содержащие высказывания о феноменах его собственной психики.⁸ Нетрудно заметить, что в

⁸Например, Р. Чизолм в работе «Теория знания», выдержанной в строго фундаменталистском духе, присваивает статус базисных всем верам вида «Я есть р», где р – свойство, определяемое следующим образом: любое свойство, формально следующее из р, имеет своим материальным следствием свойство мыслить. Такие веры он называет самоочевидными (self-presenting). (Chisholm R. M. Theory of Knowledge. 3rd Edition. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1989. См. главу 3.)

фаундализме понятие обоснования предельно сближается с понятием аргументации. Различие между ними состоит только в том, что обоснование осуществляется в сознании субъекта, тогда как аргументация – в речи. Очень тесно с ними оказывается связанным и понятие разумного рассуждения (reasoning). Собственно, разумная вера понимается здесь как достаточным образом обоснованная вера – «обоснованная» в том смысле, о котором говорилось выше. Однако помимо фаундалистской существуют другие теории, в которых понятия обоснованности и разумности трактуются в прагматическом и контекстуалистском духе. С точки зрения этих теорий, фаундализм грешит подменой понятий, поскольку не различает отношения каузального следования между верами и логического следования между высказываниями. Но различать их необходимо, поскольку ничто не может принудить субъекта к тому, чтобы поверить в определенное высказывание, даже если это высказывание логически следует из других высказываний, в которые он уже верит. Люди отличаются от компьютеров именно тем, что рассуждение для них является деятельностью, которая, как и всякая другая деятельность, испытывает влияние таких факторов как цели и интересы субъекта, его история, его социальное и языковое окружение. Без учета этих факторов неверно говорить о каких-либо критериях обоснованности и разумности.

Подобную позицию выражает, например, американский философ Гилберт Харман.⁹ Он резко критикует фаундализм, отмечая, в частности, такой его недостаток: фаундалист никак не обосновывает предположения, что все базисные веры субъекта истинны, и даже, по-видимому, не делает этого предположения; а если хотя бы какие-то из базисных вер могут быть ложными, вся система вер субъекта оказывается не защищенной от противоречий, и с таким положением вещей, с точки зрения фаундализма, ничего нельзя поделать, поскольку нет способа изменить сами базисные веры. Но это свидетельствует об

⁹Эпистемологические взгляды этого философа наиболее полно выражены в Harman G. Reasoning, Meaning, and Mind. Oxford: Clarendon Press, 1999. Специально о вере см.: Harman G. How Belief is Based on Inference // The Journal of Philosophy. 1964. Vol. 61, № 12. P. 353–359. О его воззрениях на семантику в связи с верами можно получить представление из Harman G. Thought. New Jersey: Princeton University Press, 1974. (Впрочем, неясно, насколько последовательно он в дальнейшем придерживается взглядов, изложенных в этой работе.)

ограниченности фаундалистской теории. Сам Г. Харман не отрицает существование базисных вер, но утверждает, что их корректировка – естественный и более или менее знакомый всем этап рассуждения. Он приводит в пример следующую ситуацию, на месте героя которой легко было бы вообразить себя любому из нас: «Омар в ужасе от того, что он сидит в кресле стоматолога, и сейчас ему будут сверлить зубы. Как только стоматолог приступает, Омар вскрикивает. Стоматолог прерывается и спрашивает, что случилось. "Это больно!" – восклицает Омар вполне искренне. "Но я еще не коснулся сверлом ваших зубов", – говорит стоматолог. "О", – говорит Омар после паузы – "Я думаю, я принял свое ожидание боли за настоящую боль". Вера относительно боли является базисной, но может быть пересмотрена по особым причинам».¹⁰ В данном случае особую причину представляет собой свидетельство предположительно компетентного специалиста. Для Омара отказ от веры в то, что он чувствует боль, предпочтительнее, чем отказ от веры в то, что стоматологи, как правило, знают, что делают, поскольку в случае отказа от последней было бы затруднительно обосновать попытку получить у них врачебную помощь. Таким образом, нет особого класса вер, которые обосновывали бы все остальные веры, но каждая вера обосновывается всей совокупностью остальных вер, а также желаний и намерений. В нормальной эпистемической ситуации вера появляется у субъекта именно потому, что является обоснованной, так что в дальнейшем можно не воспроизводить ее первоначальное обоснование, считая свою веру обоснованной *prima facie* уже потому, что она имеется. Подобная позиция обычно называется в литературе консерватизмом.

Конечно, консерватистское обоснование не может выступать в качестве универсально значимого аргумента, иначе говоря, оно не должно убеждать другого субъекта, который не имеет этой веры, в том, что следует ее приобрести. Однако, как замечает Г. Харман, законы рассуждения (reasoning) вообще существенно отличаются от законов аргументации (argumentation). «Рассуждение – пишет философ – не является репетицией аргументации в сознании; оно

¹⁰Ibid. P. 24–25.

является процессом, в котором antecedentes веры и намерения минимально модифицируются путем добавления и исключения в интересах повышения объяснительной согласованности и удовлетворения собственных желаний [субъекта]». ¹¹ Он перечисляет несколько ключевых отличий. Во-первых, в отличие от аргументации, рассуждение не обязательно является осознанным: субъект может не знать о том, по каким причинам оно было начато, какие веры были вовлечены в процесс рассуждения и каков оказался результат, и даже о том, что рассуждение вообще имело место. Во-вторых, для рассуждения нельзя формально задать начальное и конечное состояние. Как выражается Харман, вы начинаете отсюда, где находитесь, с имеющимися у вас верами и намерениями – и, соответственно, заканчиваете там, где вас отвлекла какая-то другая деятельность. В-третьих, рассуждение никогда не является сугубо теоретическим, в него всегда вовлечены прагматические факторы, поскольку любое рассуждение протекает «в реальном времени» и представляет собой часть процесса решения различных жизненных задач. Это, а также то, что наши мыслительные способности не безграничны, обуславливает факт, что для начала рассуждения необходим некий вызов в виде новой информации, либо вскрывающий факт наличия несогласованности в объяснении субъектом мира, либо угрожающий удовлетворению его желаний. Ни одно рассуждение не начинается только затем, чтобы обосновать имеющуюся систему вер и намерений. И даже получив вызов, субъект стремится минимизировать усилия, необходимые для ответа на него, поэтому сохраняет свои веры и намерения без изменений настолько, насколько это возможно.

Мы здесь остановились на взглядах Г. Хармана не для того, чтобы пропагандировать их, а для того, чтобы показать, что если исходить из понятия познания, релятивного к субъекту и его жизненной практике, приходится пересмотреть многие из традиционных положений эпистемологии. Так, оказывается, что теория познания должна пониматься как часть общей теории

¹¹Harman G. Reasoning, Meaning and Mind. P. 56. Под собственными желаниями здесь понимаются такие желания, которые не являются производными от других желаний, вер и намерений.

психического, а не выделяться в независимую область со своими законами. Далее, требуется переосмысление статуса базисных вер, а также вопроса о том, какие именно веры являются базисными. Наконец, неясно, какое применение имеют логические законы в реальном рассуждении и правомерно ли говорить, что существует класс априорных вер. Не призывая к некритическому принятию выводов Хармана, мы считаем тем не менее, что обозначенные им проблемы требуют к себе самого пристального внимания эпистемологов.

Следует также упомянуть о социальной эпистемологии – стремительно развивающемся в последние десятилетия подходе, сочетающем в себе традиционную проблематику теории познания и современные социологические методы. Сторонники этого подхода считают, что закономерности, присущие процессу познания, следует искать в первую очередь не в познаваемом объекте и не в познающем субъекте как таковых, а в социальных условиях познания. «Идея социального производства, заимствованная... у Маркса, позднего Витгенштейна и в бихевиористской психологии, состоит в рассмотрении знания не столько как результата отражения объективной реальности, сколько как продукта особой деятельности. Эта (данная характеристика в особенности относится к науке) деятельность имеет своим предметом заранее конструируемые орудия и материалы и предполагает субъективные решения и выбор, регулируемые не четкими, писанными правилами, а ситуацией, обстоятельствами. Известный тезис Дюгема-Куайна о "неполной детерминированности" теории фактами (или выводов – доказательствами) и внезапное осознание важной роли субъекта в познании интерпретируются в контексте микросоциологических исследований как свидетельство в пользу "социальной фабрикации" знания».¹² Основным методом изучения познания в социальной эпистемологии является реконструкция подобная той, которую производят этнологи и историки культуры, а результаты познания оцениваются исходя из того социального контекста, в котором они были сформированы. Вне контекста никакой разговор о познании становится невозможным.

¹²Касавин И. Т. Кто говорит о знании? // Философия науки и техники. 2010. Т. 15, № 1. С. 5–14. С. 12.

В качестве одной из наиболее радикальных версий этого подхода можно назвать сильную программу в социологии знания Дэвида Блура, который призывает противопоставить мейнстримовой эпистемологии с доминирующим в ней принципом автономии знания такую эпистемологию, где закономерностям познавательного процесса давалось бы каузальное объяснение по образцу естественных наук. Главный источник такого объяснения он видит в исследовании сообществ познающих индивидов. Д. Блур критикует предшествующую социологию науки за то, что она добровольно ограничивает свою область, занимаясь только той частью научного познания, которая ретроспективно была признана «искаженной» различными не относящимися к объекту исследования факторами. Один из принципов сильной программы, как он ее формулирует, состоит в том, чтобы наука о познании была «беспристрастной» в отношении как ошибок и заблуждений, так и наиболее успешных теорий: если социологические методы считаются приемлемыми для объяснения первых, то они должны применяться и в отношении вторых.

Как полагает Д. Блур, стремление свести причины, по которым человек в определенной ситуации делает правильное умозаключение, к самим логическим правилам производства умозаключений, продиктовано телеологической теорией знания. «Данная теория строится на предположении, согласно которому истина, рациональность и обоснованность являются естественной целью человека, а также направленностью определенных природных склонностей, которыми он наделен».¹³ Он не берется доказывать ложность телеологического подхода, однако утверждает, что каузальный подход имеет не меньше прав на существование и, более того, в некоторых отношениях обещает лучшие результаты. Так, если в основу объяснения закладываются заранее заданные оценки, то в результате мы получаем представление о каузальных процессах, зависящее от этих оценок. Природа приобретает моральное значение, подтверждая и воплощая в себе то, что мы считаем истинным и правильным. Если же в основу объяснения закладывается требование моральной нейтральности природы, то представление, которое мы

¹³Блур Д. Сильная программа в социологии знания // Логос. 2002. № 5–6 (35). С. 162–186. С. 172.

получаем, может быть ошибочным, но не тенденциозным. Ясно, что при этом у нас в дальнейшем будет больше шансов для выявления и корректировки ошибок. Именно так действуют естественные науки, что и объясняет их большой успех по сравнению с гуманитарными науками.

На фоне большого количества проблем, выявляющихся в позитивистской и постпозитивистской методологической программе применительно к философии науки, социальная эпистемология быстро приобрела сторонников не только среди социологов, но и среди философов. Однако столь же быстро со стороны философов зазвучала и резкая критика в ее адрес.¹⁴ Не вдаваясь здесь в детали споров между философами и социологами науки, отметим три «пограничных линии», при выходе за которые социальная эпистемология становится, на наш взгляд, достаточно сомнительным предприятием. В то же время, оставаясь в поле, ограниченном этими «линиями», социальная эпистемология представляется вполне невинной и даже очень полезной.

В первую очередь нужно остановиться на понятии контекста. Понятие это, повсеместно используемое в социальной эпистемологии, требует к себе внимательного отношения. Под контекстом можно понимать очень разные вещи: лингвистический контекст, включающий язык и речевое окружение, институциональный контекст, включающий институты и модели социальных отношений, психологический контекст, включающий когнитивные паттерны и психические установки, технологический контекст, включающий инструменты и навыки обращения с ними, и т.д. Всякому, кто предлагает учитывать контекст в

¹⁴Так, Л. Лаудан в статье с характерным названием «Псевдонаука о науке?» заметил, что для того, чтобы претензии на научность, которые высказываются в рамках сильной программы в социологии науки, были обоснованными, нужно доказать, что принципы, провозглашаемые ею, являются подлинно научными принципами, причем доказать – в соответствии с этими самыми принципами – эмпирически. Но социологи науки не могут получить требуемого доказательства, поскольку иначе они бы уже знали, что такое наука, и им нечего было бы изучать. Таким образом, их претензии необоснованны. (См.: Laudan, L. *The Pseudo-Science of Science? // Philosophy of the Social Sciences*. 1981. № 11. P. 173–198.) В том же духе высказался и И. Ниинилуото: исследования науки социологами интересны, но их выводы явно недостаточны для подкрепления тех теоретических положений, которые лежат в основе самих этих исследований. (См.: Niiniluoto I. *Realism, Relativism, and Constructivism // Synthese*. 1991. Vol. 89, № 1. Pp. 135–162.) Кроме того, со стороны многих философов подверглось критике изложение Д. Блуром классических взглядов на природу знания. Указывалось, что рассматривать логические правила и нормы рациональности как автономные и самодостаточные не равнозначно тому, чтобы считать, что эти правила и нормы «в обход» естественного каузального ряда обеспечивают то, чтобы реальный эпистемический агент пришел к тем или иным выводам. При внимательном прочтении, по крайней мере, у Ф. Бэкона, Б. Спинозы, Р. Декарта, Т. Гоббса можно обнаружить некоторые предпосылки каузальной и даже социальной эпистемологии, о чем существует специальная литература.

каком бы то ни было объяснении, следовало бы предварительно указывать, в каком смысле он употребляет слово «контекст», а как раз этого обычно не делают. В исследовании конкретного явления все, как правило, происходит довольно просто: те характеристики контекста, которые позволяют объяснить именно это явление, в нужный момент появляются как черт из табакерки, и интуиция остается полностью удовлетворена. Но когда требуется объяснить какое-то другое явление, те же самые характеристики контекста могут не сработать, и потребуются другие. В философии этот метод называется методом гипотез *ad hoc* и, как известно, не пользуется большим уважением. Вместе с тем в свете сказанного выше о релятивности познания к целям и интересам субъекта идею контекстуальности знания в целом следует всячески приветствовать, поскольку цели и интересы субъекта представляют собой, конечно, не что иное, как элементы психологического контекста познания. Поэтому при должном методологическом уровне для эпистемологии и особенно для философии сознания в той ее части, где она имеет дело с понятиями познания, знания и веры, контекстуализм представляется весьма прогрессивным.

Далее, следует сказать несколько слов о нормативности. Социальная эпистемология позиционирует себя как преимущественно дескриптивная дисциплина, и некоторые ее представители считают возможным даже совсем отказаться от таких понятий как истинность и рациональность. Но, на наш взгляд, согласиться с этим было бы равнозначно тому, чтобы изначально признать свое поражение как теоретиков познания. Выше мы уже говорили о том, что познание имеет своей целью получение наиболее адекватной информации о мире. Следовательно, теория познания кроме теоретического имеет еще и практическое значение – ожидается, что хорошая теория будет говорить нам, какими критериями мы можем пользоваться для того, чтобы оценивать адекватность того или иного фрагмента информации, иначе говоря, того или иного описания происходящего с позиции субъекта *до того*, как совершено действие в соответствии с этим описанием. Естественно думать, что именно о таких критериях мы говорим, когда произносим слово «рациональность». При этом

вовсе не обязательно, чтобы наша теория предписывала какой-то набор критериев как единственно верный. Конечно, когда мы говорим о рациональности, то обычно думаем, что подразумеваем что-то одно, но это может быть не так. Возможно, существует множество рациональностей. Возможно, какой бы конкретный случай мы ни рассматривали, всегда будут существовать альтернативные оценки адекватности разных описаний, например, одно описание может быть более рациональным с теоретической точки зрения, чем другое, но менее рациональным с практической точки зрения. (По крайней мере, то, что результаты применения критериев теоретической и практической рациональности всегда будут совпадать, никем еще, насколько нам известно, не доказано.) Однако хорошая теория познания должна быть также самоприменима. Иначе говоря, имея множество представлений об адекватности информации, мы должны иметь возможность как-то судить еще и о том, какое из этих представлений является более адекватным. Эта оценка также может быть вариативной, в зависимости от применяемых нами критериев «второго порядка». Тем не менее в идеале, если мы повторим эту операцию достаточное число раз и каждый раз будем отсекалть часть информации как неадекватную, мы должны прийти к единственному набору критериев для каждого n -ного уровня, то есть к единому понятию знания. Вопрос о том, является ли идеал достижимым в реальности, по-видимому, не имеет ответа, и все же, коль скоро мы решили использовать понятие знания, следует исходить из предположения, что в принципе он достижим.

То же и с истиной: неизвестно, можно ли постичь истину, но чтобы разговоры о знании имели какой-то смысл, следует предполагать, что можно, по крайней мере, в принципе. Наша когнитивная организация такова, что мы мыслим мир как стабильный в своих фундаментальных свойствах. Конечно, никто еще не доказал, что он действительно стабилен. Но если бы мы исходили из предположения о фундаментальной нестабильности мира, то должны были бы немедленно заключить, что никакая теория познания не может помочь нам, имея данную когнитивную организацию, получить такую информацию, которая была бы надежным руководством к действию в мире. Игра была бы проиграна еще до

начала, а значит, ее не следовало бы и затевать. Таким образом, контекстуализм в теории познания выглядит вполне естественным, учитывая дух времени, но полный релятивизм по поводу истины – позиция явно самоподрывная. Всякая хорошая теория познания требует предположения об объективности и единственности истины по сугубо логическим причинам (хоть это логика уже не теоретического, а практического рассуждения). Поэтому более разумной кажется позиция, которой придерживаются некоторые отечественные философы, в частности, И. Т. Касавин, утверждающий, что в социальной эпистемологии необходимо восстановить классический идеал истины в его регулятивном качестве. Конкретнее, как он полагает, «надлежит построить типологическое определение истины, которое бы допускало операциональное использование в контексте многообразия типов знания и деятельности».¹⁵ В результате этот автор надеется получить некую постклассическую (или постнеклассическую) эпистемологию, преодолевающую противоречие между абсолютизмом и релятивизмом относительно истины. Если бы подобный подход действительно удалось реализовать, на наш взгляд, его следовало бы распространить не только на истину, но и на рациональность.

Наконец, имеющаяся в рамках социальной эпистемологии тенденция рассматривать в качестве субъектов познания не столько отдельных людей, сколько коллективы, группы и общества, должна иметь какие-то разумные пределы. Безусловно, исследования познавательной деятельности «коллективных разумов», подобные работам Ф. Петтита и Кр. Листа,¹⁶ имеют право на существование и обогащают не только социологию, но и философию. Однако следует помнить, что все социальные нормы и правила познания основываются в конечном счете на индивидуальной когнитивной практике, и всякий «коллективный разум» является таковым лишь постольку, поскольку он является коллективом разумных существ. К тому же, как справедливо указывает Кр. Лист,

¹⁵Касавин И. Т. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. VII, № 1. С. 5–15. С. 14.

¹⁶Обзор этих исследований см.: Мотрошилова Н. В. «Социальная эпистемология»: новые проблемы, дискуссии и дихотомии // Ценности и смыслы. 2011. № 5. С. 5–31.

«многие группы определенного вида (*ad hoc* формирующиеся, диффузные, случайные – например, толпа, собравшаяся на какой-то площади) по большей части не имеют и не могут иметь сколько-нибудь оформленного коллективного знания».¹⁷ Поэтому, думается, познающим субъектом в первичном и самом прямом смысле этого термина следует считать все же обладающего сознанием индивида, а коллективы – лишь вторичными и метафорическими субъектами.

Итак, в данном разделе мы рассмотрели бегло основные тенденции в современной эпистемологии и оценили их позитивные и негативные стороны, видимые на первый взгляд. В качестве резюме перечислим несколько пунктов, которые можно вынести из этого обзора как методологические установки, существенные, по нашему мнению, для построения правдоподобной и корректной теории веры как ментального феномена:

1. Вера должна рассматриваться как результат процесса познания, понятого как деятельность, направленная на получение субъектом адекватной информации.

2. Субъектом веры в этом смысле является индивидуальное сознательное существо, определенное настолько широко, насколько это позволяет принятая концепция сознания. На данный момент в число возможных субъектов веры следует включать, по крайней мере, людей и высших животных.

3. Понятие познания должно рассматриваться как релятивное к целям и интересам субъекта, поскольку от этих целей и интересов зависит критерий адекватности, входящий в определение познания

4. Следует установить отношение понятия веры к понятию знания, а также к другим понятиям, означающим основные типы результатов процесса познания. Более того, по-видимому, теория веры не может быть правдоподобной и корректной, не будучи соотнесена с общей теорией психического, поскольку на формирование вер оказывают влияние желания и другие психические феномены, а также когнитивная организация субъекта веры.

В этой связи перспективными представляются прагматистский и контекстуалистский подходы к исследованию веры и процесса познания в целом.

¹⁷Там же. С. 24.

Вместе с тем абсолютизирование любого из этих подходов недопустимо. Важно сохранить такие концепции традиционной теории познания как нормативность и истинность (по крайней мере, в регулятивном качестве), поскольку при отказе от них будет утрачен смысл самой эпистемологии как философского предприятия.

1.2 Вера, знание, мнение в истории теории познания

В данном разделе нашей задачей будет проследить эволюцию понятия веры в теории познания, чтобы установить некоторые историко-философские предпосылки его современной трактовки. Следует заранее оговориться, что наше изложение истории теории познания будет беглым, фрагментарным и, возможно, неточным, поскольку полное освещение данного вопроса потребовало бы, конечно, отдельного исследования, причем обширного. Наша задача здесь состоит скорее в том, чтобы выделить какие-то базовые положения, принимаемые теми авторами, которые достаточно глубоко входили в проблематику теории познания и философию веры. Дополнительно мы попытаемся выявить соотношение между верой и другими теоретико-познавательными категориями, а именно знанием и мнением. Последние мы будем наравне с верой анализировать как познавательные отношения. Мы берем эту дополнительную задачу, поскольку считаем, что невозможно адекватно говорить о понятии веры в контексте теории познания, не затрагивая его роли в определении знания, что же касается понятия мнения, то через сопоставление с ним исследуемое нами понятие ярче высвечивается в своих наиболее значимых чертах.

Как известно, первые теории познания были созданы уже древними греками, причем сразу же наметился дисбаланс в том, каким познавательным отношениям философы уделяли свое внимание. О знании (ἐπιστήμη) не писал, пожалуй, только ленивый, тема мнения (δόξα) пользовалось гораздо меньшим успехом и в основном в связи с темой знания, тогда как вера (πίστις) рассматривалось только эпизодически. Причины этого факта достаточно подробно охарактеризованы в предыдущем разделе, чтобы больше на них не

останавливаться. Поэтому сразу приступим к изложению тех взглядов древних греков, которые оказали наиболее значительное влияние на развитие философии веры в дальнейшем.

Основным для древнегреческой теории познания вполне закономерно стал вопрос об определении знания и отграничении его от всех прочих познавательных отношений. Различение знания и мнения, впервые появившееся у элеатов, Ксенофана и Парменида, впоследствии было встроено Платоном и Аристотелем в контекст их собственных учений. Что касается Ксенофана и Парменида, по-видимому, они считали, что знание, кроме необходимой истинности, отличается от мнения своим происхождением – оно либо открывается богами, либо схватывается умом (*νοῦς*) непосредственно. Однако теория познания у Ксенофана крайне пессимистична: самостоятельное приобретение знания, согласно этому философу, недоступно для простых смертных, которые вынуждены довольствоваться мнениями, полученными при посредстве чувств.¹⁸ Аналогичные выводы можно сделать и относительно философии Парменида. Действительно, его «путь истины» можно понять только как способ познания, свойственный преимущественно божествам, поскольку человеку, чтобы следовать этим путем, по-видимому, нужно изменить свою концептуальную схему так, что сам вопрос о том, почему нечто *не есть* такое-то, будет исключен.¹⁹ «Путь мнения» же, по Пармениду, является вообще не способом познания, а лишь способом создания иллюзий. Таким образом, ни Ксенофан, ни Парменид фактически не ставили своей целью исследовать знание как продукт познавательной деятельности именно человека. Поэтому мы не будем теперь углубляться в их учения, а сразу перейдем к теории познания у Платона.

¹⁸Обычно так интерпретируется известный фрагмент В 34, где сказано: «Истины точной никто не узрел и никто не узнает, ... во всем лишь догадка бывает» (Ксенофан // Фрагменты ранних древнегреческих философов. URL: <http://www.plato.spbu.ru/TEXTS/lebedev/ksenofan.htm> (дата обращения: 08.06.2018)). Правда, есть также точка зрения, согласно которой уже Ксенофан допускает, что знание можно «открывать, исследуя», т.е. опираясь не только на знаки богов, но и на собственный жизненный опыт, подкрепляемый умом, «а кроме того, на рациональные доводы, на доказательства, которые, будучи интеллигибельными приемами, также вскоре начнут пониматься как ноэтические способности». (Вольф М. Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 101–102.)

¹⁹См.: Вольф М. Н. К вопросу интерпретации доксы у Парменида: в поисках космологии // Историко-философский ежегодник' 2010. 2011. С. 5–32.

Сегодня трудно сказать, Платону или Сократу принадлежит та точка зрения на природу и сущность познавательных отношений, которая изложена в платоновских диалогах, но для нас это и не имеет большой важности. Мы будем условно приписывать ее Платону, поскольку для нашей темы историческая достоверность в данном случае не существенна. Как известно, Платон постулировал особый тип познания, который назвал припоминанием (*ἀνάμνησις*). Он учил, что до рождения и после смерти человеческая душа обитает в мире сугубо интеллигибельных идей, являющихся причинами и совершенными образцами всех чувственно воспринимаемых объектов. Во время своего пребывания в человеческом теле душа способна пробудить воспоминания о мире идей, и в этом процессе восприятие окружающего мира играет лишь вспомогательную роль, «наводя» душу на уже имеющиеся у нее, хотя и забытые, знания. Познание через припоминание является функцией ума. При этом в «Государстве» сказано, что дискурсивный разум (*διάνοια*) также может быть источником знания, хотя такое дискурсивное знание есть лишь подготовительная ступень к постижению идей посредством ума.²⁰ В историко-философских работах платоновская трактовка понятия знания обычно обобщается так: всякое подлинное знание предполагает умение дать познаваемому объекту определение, поскольку именно определение обеспечивает возможность сохранения и передачи знания. В самом деле, даже если знание приобретает без посредства слов, путем припоминания, оно должно быть вербализовано, чтобы знающий имел возможность в любой момент «пробудить» воспоминание об идеях в собственной душе, а также в душе своего собеседника. Выявление роли определения как главного средства познания считается одной из основных заслуг Платона перед последующей философией.

Интересно, что принципиально вербализуемый характер имеет в платонизме и мнение, поскольку оно определяется как «словесное выражение, но без участия голоса и обращенное не к кому-то другому, а к самому себе,

²⁰См.: Государство 511b (Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1 / общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990. С. 293).

молча».²¹ Обладать мнением значит, с этой точки зрения, проговаривать «внутри себя» в определенных ситуациях определенные предложения. Ситуации, о которых идет речь, представляют собой ситуации рассуждения, и проговаривание этих предложений имеет значение не само по себе, но как этап рассуждения, связанный с предыдущим чувственным опытом, обуславливающий получение того или иного заключения.²² По Платону, мнения создаются на основе впечатлений и образов, комбинируемых с помощью такой познавательной способности как уподобление (εἰκασία). Мнения изменчивы, потому что впечатления и образы, вызванные одной и той же вещью, меняются в зависимости от ситуации и состояния человека. Относительное их постоянство обеспечивается лишь памятью. В диалоге «Теэтет» память сравнивается с восковой табличкой: у кого воска недостаточно, он не чистый, либо слишком рыхлый, либо твердый, те часто забывают и путают впечатления, поэтому у них легко складываются ложные мнения.²³ Но даже истинное мнение не заслуживает такого доверия как знание: оно не настолько надежно и может измениться, не будучи «связано суждением о причинах».²⁴ По-видимому, считая знание единственной настоящей интеллектуальной ценностью, Платон выступает как последователь Парменида.

Менее резкое противопоставление между знанием и мнением мы находим у Аристотеля. Его теорию познания проще всего понять, имея в виду его психологическую теорию. Стагирит был, по-видимому, первым философом, использовавшим понятие представления (φάντασμα), прочно вошедшее после него в философско-психологический оборот. (Сегодня вместо «представление» часто говорят «ментальная репрезентация», см. следующую главу.) Представление, по Аристотелю, находится в душе и служит медиатором, посредством которого познающий ум обращается к познаваемому объекту. Первичным источником

²¹Теэтет 190a (Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. С. 249).

²² Что имеется в виду в процитированном выше фрагменте «Теэтета», становится понятно в контексте предыдущего фрагмента 189e, где мышление вообще определено как «рассуждение, которое душа ведет сама с собою о том, что она наблюдает» (Там же). Концепция мышления как внутренней речи выражена также в «Софисте», во фрагменте 263e (Там же. С. 338–339).

²³См.: Теэтет 191d (Там же. С. 251). См. также: Государство 39a (Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. С. 42).

²⁴Менон 98a (Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. С. 609).

представлений являются чувства, а также способность к эмпирическому синтезу, формирующая целостный образ объекта на основе данных чувств, которая называется восприятием.²⁵ Благодаря памяти, которая сохраняет представления, мы можем мыслить объект тогда, когда он отсутствует непосредственно в ощущениях.²⁶ Ум способен извлекать их из памяти, сравнивать, а также производить одни представления из других путем абстрагирования от них и присоединения к ним произвольно выбранных свойств. Всякое знание и мнение, по Аристотелю, есть соотношение представлений в уме: если соотношение представлений имеет необходимый характер, мы называем его знанием, если вероятностный – мнением. Следовательно, и ум, и чувства участвуют в производстве как знаний, так и мнений. По поводу последних в трактате «О душе» ясно сказано: «...По-видимому, низшие животные не могут составлять мнения, потому что они не способны к умозаключению, между тем мнение опирается на умозаключение».²⁷ Однако если в случае знания форма представления соответствует форме познаваемого объекта и дает через представление доступ к самому объекту, то в случае мнения ум может быть введен в заблуждение чувствами или ложными мнениями других и сформировать искаженное представление, уводящее ум от объекта.

Как и Платон, началом знания Аристотель считал определение, поскольку оно есть не что иное, как языковая формула, воспроизводящая форму объекта, схватываемую умом. На основании этой формулы можно доказывать или опровергать такие суждения об объекте, истинность или ложность которых не схватывается умом непосредственно, причем как теоретические, так и практически значимые. Например, понять, какие действия в некоторой ситуации сообразуются с той или иной добродетелью, может только тот, кто способен определить эту добродетель, а способность к определению конкретной

²⁵Основания утверждать, что Аристотель различал чувства и синтезирующее их восприятие, дают некоторые места из трактата «О душе», в частности, фрагмент III 2, 425b20–22, где сказано: «...Восприятие зрением неоднозначно: ведь когда мы и ничего не видим перед собой, мы все же различаем зрением тьму и свет, но только другим способом» (Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. С. 425).

²⁶О душе III 7, 431b, III 8, 432a (Там же. С. 439-440). См. также: О памяти и припоминании 450a (Аристотель. О памяти и припоминании // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 161–173. С. 161).

²⁷О душе III 11, 434a (Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. С. 445).

добродетели в свою очередь основывается на способности определить добродетель вообще.²⁸ Поэтому только знание является надежной опорой в человеческих делах и достойной целью познавательной деятельности, мнением же допустимо руководствоваться там, где достоверное знание получить невозможно.

После Аристотеля в философии надолго закрепилась концепция познания как процесса достижения соответствия между ментальными (или языковыми) репрезентациями и действительностью. В рамках этой экстерналистской по своей сути концепции знание понималось как полное, совершенное соответствие, мнение – как неполное, искаженное и смутное соответствие. Говоря современным языком, основным свойством знания и мнения признавалась истинность, понимаемая в корреспондентном смысле, при этом подчеркивалось, что соответствие должно быть, так сказать, структурным: в рамках этой концепции роль причинного объяснения состоит в том, чтобы согласовать наши представления не только с наблюдаемыми свойствами мира, но и с его внутренней структурой. Таким образом достигается надежность и устойчивость результатов познания, поскольку, формируя причинное объяснение, мы можем надеяться, что при дальнейшем приращении опыта у нас не будет необходимости реформировать свои представления для согласования с ним. Знание именно потому настолько ценно, что оно абсолютно надежно и устойчиво, мнения же тем ценнее, чем надежнее и устойчивее они выглядят для нас, их носителей.

Концепция соответствия была практически общепризнанной в схоластике, после чего перешла в Новое время в двух версиях, которые можно условно назвать эмпиристской и мистической. Защитники эмпиристской версии концепции соответствия (среди них следует назвать в первую очередь Фрэнсиса Бэкона и Томаса Гоббса, с некоторыми изменениями эта версия принималась также Джоном Локком) считали, что единственным процессом, обеспечивающим соответствие, является получение и осмысление чувственного опыта. Т. Гоббс в

²⁸Связь между понятием знания и способностью дать определение у Аристотеля исчерпывающим, на наш взгляд, образом обоснована Я. Хинтиккой. (См.: Hintikka J. Knowledge and the Known: Historical Perspectives in Epistemology. Dordrech: D. Reidel Publishing Company, 1991. P. 36–39.)

«Левиафане» утверждал, что только ощущения и память о них являются абсолютным знанием, а все суждения науки представляют собой знание лишь условное, «например, когда мы знаем, что если данная фигура есть окружность, то всякая прямая, проведенная через центр, разделит ее на две равные части».²⁹ Условное знание, по Гоббсу, формируется из опыта при посредстве языка. Сторонники мистической версии концепции соответствия (есть основания полагать, что ее придерживались Николай Кузанский и Бенедикт Спиноза), напротив, утверждали, что возможно также некое вневещественное и вневещное познание, обусловленное тем, что субъект и объект представляют собой субстанциальное единство. Такое познание можно назвать интуитивным, имея в виду, что интуиция должна пониматься как некий аналог чувствования, но направленный не на явления, а на саму суть познаваемого объекта.

Принципиально иную трактовку различия знания и мнения получило в философии Рене Декарта. Широко известно, что этот философ призывал не доверяться авторитетам и собственным чувствам, а использовать разум для проверки их свидетельств. Главным методом проверки он считал метод радикального сомнения. Предпосылкой создания этого метода стало простое наблюдение, что для многих суждений, которые мы привыкли принимать за достоверные, можно найти хотя бы одну причину усомниться в них, сколь бы надуманной она ни казалась, но есть суждения, верить в которые нас побуждает причина настолько сильная, что ничего не может быть сильнее нее. Эту причину Р. Декарт именовал ясным и отчетливым постижением. Первым суждением, которое он постиг ясно и отчетливо, было знаменитое «Я мыслю, следовательно, существую». Пытаясь усомниться во всех без исключения суждениях, Декарт заметил, что несомненным для него все это время остается существование самого сомневающегося, то есть «Я». Только такое постижение, исключающее всякое сомнение в постигнутом суждении, он считал достаточным основанием для того, чтобы счесть это суждение знанием.

²⁹Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / пер. с лат. и англ.; сост., ред. изд., авт. примеч. В. В. Соколов. М.: Мысль, 1991. С. 64.

Таким образом, в рамках картезианства разум в процессе познания считается не просто пассивно постигающим суждение, но проводящим активную работу: пытающимся подвергнуть суждение сомнению и оценивающим свое собственное постижение как достаточно или недостаточно ясное и отчетливое. Теория познания Р. Декарта порождает своего рода «интеллектуальную этику», главной нормой которой является постоянное критическое отношение разума к себе самому. В работе «Разыскание истины посредством естественного света» критически настроенный разум сравнивается с ярко горящим факелом, который способен рассеять все заблуждения, как тени.³⁰ Использование визуальных метафор в эпистемологии роднит картезианство с платонизмом, однако если у Платона источником знания в конечном счете был объективный мир идей, то у Декарта этот источник – сам субъект. Учение не превращается в солипсизм только благодаря использованию идеи Бога как гаранта существования и познаваемости внешнего мира.

Интерналистская концепция знания, предложенная Р. Декартом, предельно обостряет вопрос о разграничении знания и веры, ведь с точки зрения субъекта и вера, и знание представляют собой нечто несомненное, тем не менее принято считать, что между ними есть существенная разница. Представляется, что в контексте интернализма единственный способ ответа на данный вопрос состоит в том, что вера, как и знание, несовместима с сомнением, однако, в отличие от знания, она совместима *с возможностью сомнения*. Однако ниже мы увидим, что и этот ответ не годится, поскольку существуют такие веры, сомнение в которых рассматривается субъектом как невозможное если не теоретически, то практически.

Попытки определения веры и отграничения ее от знания предпринимались уже древними греками. Так, Платон утверждал, что вера является чем-то промежуточным между мнением и знанием, точнее, высшей формой мнения.³¹ Вера согласно его учению, есть отношение к самим вещам, а не к впечатлениям и

³⁰Декарт Р. Сочинения в двух томах : пер. с лат. и фр. Т. 1 / сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1989. С. 169.

³¹См.: Государство 534а (Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3. С. 318).

образам, полученным от них. Отличие веры от знания состоит, по Платону, в том, что знание приобретается путем усмотрения в вещах стоящих за ними идей, тогда как вера отражает сами вещи. Идеи универсальны и абсолютно устойчивы, поэтому знание, проистекающее из них, не просто истинно, оно вневременно и безусловно истинно. Вещи же обладают лишь относительной устойчивостью: они существуют ограниченно во времени, в пространстве и по причине определенным образом сложившихся обстоятельств. При этом не только многие свойства двух вещей, являющихся воплощением одной и той же идеи, могут различаться, но даже многие свойства уже знакомой вещи могут отличаться, когда она встретится человеку в следующий раз. Поэтому вера, истинная здесь и сейчас при данных обстоятельствах, в другом месте, в другое время и при других обстоятельствах может быть ложной.

Представляется, что суть платоновской трактовки веры можно пояснить с помощью понятия *очевидности*. Очевидными принято называть суждения, для признания истинности которых субъекту не требуется ничего, кроме свидетельства его чувств, а также общих принципов разумного рассуждения, поэтому от любого рационального субъекта можно ожидать, что все суждения, которые для него очевидны, будут находиться среди его вер. Эти веры в очевидное не обязательно должны быть осознанными, ведь в парадигмальном случае они представляют собой непосредственный результат взаимодействия души с объектами, предшествующий всякому рассуждению. Но осознание такой веры не должно приводить к тому, что субъект от нее откажется, поскольку вместе с осознанием самой веры придет и осознание ее очевидности. Если наша интерпретация Платона³² правильна, то он понимал под верой именно веру в очевидное, хотя то, как именно происходит само распознавание суждения как очевидного, у него не конкретизировано.

У Аристотеля наряду с понятием знания тоже использовалось понятие веры, но это последнее было еще более смутным, чем у Платона. Так, в одном месте

³²В первую очередь указанного выше фрагмента диалога «Государство», но также других хорошо известных фрагментов диалогов, в которых рассматривались проблемы теории познания (Теэтет 191d, Менон 98a, Государство 39a, 511b).

«Топики» вера трактовалась как «крайнее» или «твердое» мнение,³³ но в другом месте того же трактата такая трактовка признавалась ошибочной.³⁴ Имеются фрагменты «Топики», касающиеся соотношения между знанием и верой, но они столь же противоречивы: сначала как будто говорится, что вера есть род для знания,³⁵ а потом – что это не род, а свойство.³⁶ Некоторые сведения о понимании этого соотношения Аристотелем можно получить из «Метафизики», где, по утверждению Е. В. Орлова, различаются два самостоятельных подхода: логический и онто-аналитический.³⁷ При логическом подходе единственным началом знания, кроме аксиом, названо определение, но при онто-аналитическом подходе говорится уже о двух началах – определении и именовании. Под именованьем Аристотель, согласно Е. В. Орлову, понимал экзистенциальное суждение вида «Есть *x*», являющееся необходимым условием для постановки вопроса «Что есть *x*?», то есть вопроса об определении. По-видимому, в этом контексте верой следует называть прежде всего отношение именно к таким суждениям, хотя аристотелевское понятие веры этим, возможно, не исчерпывается. В частности, сам Е. В. Орлов полагает, похоже, что для Аристотеля и аксиомы, и определения также являются верами – поскольку именно из-за того, что мы признаем их достойными наивысшего доверия, мы согласны верить в выведенные из них заключения, – и одновременно знаниями – поскольку они необходимо истинны. Суждения именованья, с этой точки зрения, также обосновывают наше доверие к заключениям, хотя они являются не знаниями, а «только верами».

³³Топика IV 5 126a16–20 (Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 2 / ред. З. Н. Микеладзе М.: Мысль, 1978. С. 425).

³⁴Топика IV 5 125b28–126a2 (Там же. С. 422–423).

³⁵Топика IV 6, 128a35–37 (Там же. С. 429). На основании этого фрагмента можно было бы заключить, что Аристотель является предтечей определения знания как обоснованной истинной веры. Впрочем, его можно понимать и иначе. См., например: Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 254–255.

³⁶Топика V 3, 131a23–26. Более точный перевод этого фрагмента, чем в издании под редакцией З. Н. Микеладзе, а также сопоставление с ним некоторых фрагментов из «Второй аналитики», «Никомаховой этики» и последующей части «Топики» являются, согласно Е. В. Орлову, основанием утверждать, что для Аристотеля вера и знание были не родом и видом и не двумя видами внутри рода, а двумя аспектами, в которых можно рассматривать одни и те же феномены (Там же. С. 255–257).

³⁷См.: Орлов Е. В. Аналитика Аристотеля // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 2, вып. 1. Новосибирск: Редакционно-издательский центр Новосибирского гос. ун-та, 2008. С. 21–49. С.33.

Если наше предположение о том, что следует называть верой (или «только верой») в рамках учения Аристотеля, соответствует действительности, то функцию формирования вер он должен был возлагать главным образом все на то же восприятие, если речь идет об единичных суждениях именованя, и на опыт, если речь идет об общих (универсальных) суждениях именованя.³⁸ Действие этих способностей философ не описал в деталях, однако для нас это не важно. Важно, что в доказательстве суждения вида «Есть *x*» играют роль посылок, в которые мы верим в силу некоторой естественной и, по-видимому, неосознанной склонности. Впрочем, то же можно сказать и об аксиомах, если распространять понятие веры на них: мы не можем сказать, почему верим в аксиомы, но склонность верить в них настолько естественна, что мы почти никогда не задаемся этим вопросом, и настолько сильна, что ее почти нельзя побороть. Поэтому представляется, что и здесь раскрытие понятия веры через понятие очевидности вполне правомерно. Однако в целом можно отметить, что понимание веры Аристотелем – самостоятельный и далеко еще не исчерпанный предмет исследования.

В средние века, когда прояснение соотношения веры и знания было особенно актуально в контексте апологетики религии, философское понятие веры активно разрабатывалось и претерпело заметные изменения по сравнению с античностью. Стал подчеркиваться тот факт, что мы часто верим вполне сознательно и, более того, произвольно. Произвольность вводит в сферу рассмотрения прагматические причины для веры, которых одних может быть достаточно, чтобы принять за истину некоторое суждение. Отметим, что эта, условно средневековая концепция веры может рассматриваться не только как замена, но и как дополнение к условно античной концепции. Наиболее яркие свидетельства в пользу такой точки зрения можно обнаружить опять же в сфере религии. Иногда случается, что человек, имеющий весомые прагматические причины для веры в Бога, в какой-то момент поддается сомнению из-за того,

³⁸Об опыте в этой связи см.: Вторая аналитика II 19, 100a–b5 (Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 2. С. 345–346).

например, что обнаруживает в своих представлениях о Боге некоторые противоречия. С другой стороны, случается и так, что религиозный человек в сохранении своей веры доходит до полной нечувствительности к рациональным доводам потому, например, что этой вере подчинена слишком большая часть остальных его вер, желаний и намерений. Подобные случаи заставляют предполагать некоторую независимость если не между двумя видами веры, то между двумя факторами, способствующими формированию и сохранению веры – фактором очевидности и фактором прагматической заинтересованности.

Так или иначе, начиная со средних веков в философии наблюдается постепенное расхождение двух концепций веры. Наиболее ранние признаки этого расхождения можно найти, по-видимому, у Климента Александрийского. Этот философ, с одной стороны, использовал понятие веры в значении первичного чувственного схватывания объекта, описываемого по аналогии с предвосхищением у эпикурейцев. Здесь просматривается сильное влияние античной концепции веры в очевидное. Климент даже существенно расширил эту концепцию, распространяя понятие веры на отношение к аксиомам логики и считая себя в этом последователем Аристотеля.³⁹ В «Строматах» он утверждал, что вера является необходимым этапом не только всякого познания, но и всякой практической деятельности, «поскольку она есть некое стремление, и стремление разумное... И именно ею мы руководствуемся во всех наших делах, так как она указывает разумные поводы для деятельности».⁴⁰ С другой стороны, Климент Александрийский говорил еще и о «простой» вере, называя так религиозную веру, основанную только на авторитете, или, иными словами, такую веру, когда догматы христианства считаются истинными, но верующий не озабочен их последующим исследованием. Понятие «простой» веры имеет у него отчасти негативную окраску, поскольку сам этот философ полагал, что подлинное постижение истин о Боге требует включения их в сферу рационального познания.

³⁹См.: Морескини К. История патристической философии / пер. с итал. Л. П. Горбуновой. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011. С. 134.

⁴⁰Климент Александрийский. Строматы / подгот. текста, пер., предисл. и коммент. Е. В. Афонасина. В 3 т. Т. 1. Кн. 1–3. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 266.

В латиноязычной религиозной философии присутствовала такая же двойственность в употреблении понятия веры (*fides*). У Аврелия Августина вера понималась как продукт мышления особого рода, которое он называл мышлением с одобрением (*cogitare cum assensu*). Такое мышление относится к мышлению постигающему как слепое принятие, согласие – к видению: оно более первоначально, но в то же время менее адекватно своему объекту, менее отчетливо. Согласно Августину, «разумная душа (*mens rationalis*), когда очистится, должна созерцать вечное, а когда еще нуждается в очищении, должна пребывать в вере во временное. Впрочем, один из тех, кто некогда считался у греков мудрецом, сказал, что истина так же относится к вере, как вечность к становлению. И это суждение, несомненно, справедливо».⁴¹ Здесь явно доминирует концепция «простой» веры, но она несколько трансформирована из-за влияния платонизма, которое испытал философ. Веру он трактовал только как условие и подготовительную ступень при восхождении к знанию, причем само это знание понимал в мистическом ключе, благодаря чему противопоставление между верой и знанием сглаживалось.

Иначе рассуждал христианин-аристотелик Фома Аквинский. Он утверждал, что вера и знание являются независимыми, но дополняющими друг друга способами постижения одной и той же истины: вера представляет собой спуск от Бога к сотворенному миру, рациональное знание поднимается от мира к Богу. Центральным компонентом веры Фома считал акт внутреннего согласия, который является конечной точкой исследования, включающего в себя, возможно, на предыдущих стадиях эмпирическое познание и дедуктивное рассуждение.⁴² Веру он рассматривал как альтернативу знанию в тех случаях, когда разум человека не способен полностью постичь какую-то истину, когда человек ленив или предан другим занятиям. По-видимому, Фома Аквинский чувствовал напряжение, имеющееся между концепцией веры в очевидное и концепцией «простой» веры, но старался снять его путем синтеза рационализма с религией. Его идеи некоторое

⁴¹Цит. по: Морескини К. История патристической философии. С. 539–540.

⁴²См: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. С. 224.

время владели умами, однако поздние схоласты (Дунс Скот, Уильям Оккам) полностью отказались от попыток синтеза и признали, что разум не может ничем помочь вере, а вера – разуму.

Переход к эпохе Возрождения ознаменовался подъемом рационализма, в том числе и в религиозной философии, поэтому неудивительно, что уже Николай Кузанский восстановил патристическую трактовку веры как начала всякого познания, поскольку «познание есть развертывание веры».⁴³ Руководящую роль веры Кузанский объяснял необходимостью в твердой уверенности в первоначалах, и утверждал, что эта уверенность сообщается нам Богом. Таким образом, под верой у него снова понималась вера в очевидное, однако сама очевидность связывалась с доверием к высшему божественному авторитету. В ходе развития нововременной философии эта связка стала разрушаться. У Р. Декарта она еще присутствовала в виде ссылки на Бога при обосновании доверия к нашей интеллектуальной интуиции, но уже Дж. Локк отрицал наличие каких-то изначальных, несомненных и непогрешимо истинных идей в человеческом уме. Происхождение всех без исключения идей и вер он связывал с опытом и считал, что очевидность представляет собой не что иное, как устойчивую ассоциацию. Веру этот философ определял как отношение к вероятностным суждениям, более сильное, чем мнение,⁴⁴ и считал, что достоверное знание возможно лишь в логике и математике, тогда как в естественных науках лучшее, на что мы можем надеяться, это вера. Также, по-видимому, именно Локк впервые использовал понятие степени веры, став одним из родоначальников его трактовки как меры вероятности – одного из немногих общих мест в современной эпистемологии.

В то же время в рамках теории двух истин развивалось учение о роли «простой» веры в познании и деятельности человека. В частности, знаменитый аргумент в пользу религии, высказанный Блезом Паскалем в «Мыслях о религии о

⁴³Николай Кузанский. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 173.

⁴⁴См., например: Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т. 2 / пер. с англ.; ред-кол.: М. Б. Митин (пред.) и др. М.: Мысль, 1985. С. 6.

других предметах»,⁴⁵ стал результатом философского осмысления того факта, что «простая» вера может быть достаточным образом обоснована прагматическими соображениями. Заметим, что пари Паскаля предполагает, что прагматическое обоснование для «простой» веры в некоторое суждение может быть достаточным независимо не только от того, является ли это суждение очевидным для субъекта, но и от того, есть ли вообще какие-либо опытные свидетельства в его пользу. Конечно, из того, что у субъекта есть достаточные прагматические основания для веры в некоторое суждение, не следует ни то, что он *фактически* поверит в это суждение, ни даже то, что он *способен* поверить. Однако нет доказательств и того, что наличие прагматических оснований для веры в это суждение и наличие самой веры никак не связаны. Напротив, люди как будто и в самом деле иногда способны уверить себя в таких вещах, которые они не могут обосновать опытом или, по крайней мере, не могут сказать, что за опыт их обосновывает. Неясно, как именно происходит психологический переход от возможности поверить непосредственно к вере, но весьма правдоподобно, что прагматические соображения, пусть и неосознанные, играют в этом значительную роль.

Многие нововременные философы обращали внимание на практическое значение веры и мнения. Даже такой сугубый рационалист как Р. Декарт писал, что на практике иногда следует руководствоваться мнениями вместо того, чтобы искать знаний: «Так как житейские дела часто не терпят отлагательств, то несомненно, что если мы не в состоянии отличить истинное мнение, то должны довольствоваться наиболее вероятным. И даже в случае, если мы между несколькими мнениями не усматриваем разницы в степени вероятности, все же должны решиться на какое-нибудь одно и уверенно принимать его по отношению к практике не как сомнительное, но как вполне истинное по той причине, что были верны соображения, заставившие нас избрать его».⁴⁶ Позже в том же духе высказывались и другие, в частности Б. Спиноза и Дж. Локк. Последний в «Опыте о человеческом разумении» утверждал, что вера и мнение необходимы для

⁴⁵Паскаль Б. Мысли / пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 187.

⁴⁶Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 264.

жизнедеятельности, поскольку если бы человеку нечем было бы руководствоваться на практике помимо знания, он «часто был бы в полном мраке, и большая часть его действий в его жизни совершенно прекратилась бы».⁴⁷

В целом нововременная англоязычная философия сыграла, на наш взгляд, наиболее значительную роль в формировании современных взглядов на феномен веры. Важнейшим этапом этого процесса было проведение терминологического различия между верой в очевидное (belief) и «простой» верой (faith), под которой по-прежнему понималась в первую очередь вера в религиозные догматы. Нас не должен удивлять тот факт, что слово, этимология которого через латинский язык восходит к тому же корню,⁴⁸ что и греческое обозначение веры в очевидное, под влиянием средневековой философии стало означать «простую» веру. В истории языка такие сдвиги значения происходят повсеместно. Впрочем, в современном английском языке по отношению к религиозной вере одинаково часто используются оба термина. Интересно, что в русском языке сохранилось слово «убеждение», этимология которого восходит к тому же древнему корню, а значение не имеет религиозных коннотаций. Слово «вера», напротив, имеет такие коннотации, однако именно оно традиционно используется для перевода классических текстов по теории познания. Этот последний факт стал в конце концов решающим для выбора терминологии в данной работе, хотя ассоциации с религиозной философией были для нас скорее нежелательными.⁴⁹

Впервые указанное терминологическое различие можно зафиксировать, по-видимому, у Д. Юма в «Трактате о человеческой природе» и «Исследовании о человеческом познании».⁵⁰ Теория веры в очевидное (belief) была встроена у этого

⁴⁷Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1985. С. 131.

⁴⁸Протоиндоевропейское *bheydh- (Fides // Online Etymology Dictionary. URL: <http://www.etymonline.com/index.php?search=Fides> (accessed 15.01.2017)).

⁴⁹Изначально наше намерение состояло в том, чтобы зарезервировать слово «убеждение» для обозначения любых познавательных отношений, отличных от знания, поскольку в отсутствие родового понятия рассуждать о различии между верой и мнением достаточно неудобно. Однако в дальнейшем мы отказались от этой мысли, поскольку такая практика противоречила бы традициям русскоязычных эпистемологических текстов, в которых убеждением называется, как правило, вера в очевидное. Впрочем, традиция использования понятия убеждения в качестве родового для мнения и веры тоже существует в русскоязычной философии. Так, ниже мы увидим, что подобным образом оно используется в некоторых переводах трактатов И. Канта.

⁵⁰На существование такого различия специально обращает внимание А.Ф. Грязнов во вступительной статье к первому тому сочинений Д. Юма, изданных в СССР. (См.: Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1 / пер. с англ. С. И. Церетели и др.; примеч. И. С. Нарского. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 18.) Потом это же

философа в общую теорию ментального. Вслед за Дж. Локком он различал два класса представлений, имеющих в нашем уме: впечатления, полученные непосредственно с помощью чувств, и идеи, более или менее отвлеченные от чувств. Д. Юм считал, что вера есть особый способ переживания некоторых имеющих в уме идей, а именно переживание их как таких, которые приближаются по своей силе, живости, прочности, твердости и стойкости к наличным впечатлениям.⁵¹ Согласно Юму, существует два вида предпосылок веры: во-первых, частота соединенного появления у нас определенных впечатлений, во-вторых, привычки и склонности нашего ума. Например, впечатление от огня и впечатление от тепла, когда они появляются последовательно достаточное количество раз, вызывают в нашем уме веру в то, что если где-то имеется огонь, то там же должно появиться тепло.⁵² Такие веры чувственного происхождения могут возникать и у животных с той лишь разницей, что идеи, составляющие веры животных, менее отчетливы и менее способны отвлекаться от наличных впечатлений, чем наши идеи.

В другом месте⁵³ говорится, что иногда идеи сами способны порождать веру, без участия впечатлений, поскольку в отсутствии впечатления идея может выполнять для человеческого ума роль не репрезентации, а замены впечатлению. Если это происходит, то из нее мы можем извлечь другую идею так же, как мы обычно извлекаем идеи из впечатлений, и переживать ее с такой силой и живостью, что оказываемся не способны мыслить одну идею без другой. Например, идею такого качества как сумма углов, равная 180 градусам, мы извлекаем из самой идеи треугольника, а также более абстрактных идей, содержащих методы такого извлечения. Рассуждения, затрагивающие одни идеи, без участия опыта, у Д. Юма называются априорными и считаются образцом

различение проводится в списке терминов в конце книги. В самом тексте книги в заголовке раздела «О вере» приводится оригинальный термин «belief». (Там же. С. 319.) Во втором томе того же издания встречается как термин «belief» по отношению к вере в отличие от вымысла (Юм Д. Сочинения в 2 томах. Т. 2 / пер. с англ. С. И. Церетели и др.; Примеч. И. С. Нарского. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 41), так и термин «faith» по отношению к верности клятвам (Там же. С. 478). На наш взгляд, имеющих упоминаний достаточно для того, чтобы развеять возможные сомнения относительно употребления этих терминов у Юма.

⁵¹Там же. С. 152.

⁵²См.: Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 149.

⁵³Там же. С. 80, 126.

достоверного познания, тогда как все остальное познание – лишь вероятностным, то есть дающим веру, а не знание.

Именно философия веры стала одной из точек отсчета для сокрушительного скептицизма Д. Юма. Так, философ подчеркивал, что нельзя считать нашу веру в существование причин – одного из основных элементов нашего описания мира – обоснованной чем-то, кроме внутренних явлений психики: «...Хотя бы мы и думали, что объект, воспринимаемый чувствами, и другой объект, о существовании которого я заключаю с помощью рассуждения, влияют друг на друга благодаря свойственным им особым силам или качествам, но так как рассматриваемое нами сейчас явление веры – исключительно внутреннее явление, то эти силы и качества, будучи совершенно неизвестны нам, не могут участвовать в его произведении. Истинной и реальной причиной идеи и сопровождающей ее веры нужно считать наличное впечатление».⁵⁴ Отсюда следует, что причинность невозможно познать из опыта, поскольку невозможно получить непосредственный опыт каузальной связи тех качеств, впечатления о которых мы получаем соединенными. Кроме того, причинность предполагают не просто соединение впечатлений, но необходимое их соединение, необходимость же не может быть выведена ни из какого конечного опыта. Но аналитически вывести существование причин также невозможно, поэтому основанием нашей веры в них следует признать некий естественный принцип мышления, который Юм и называл привычкой ума.

Специально Д. Юм обосновывал тезис о том, что вера не является результатом некоего особого мыслительного акта. Он утверждал, что невозможно отделить этот предполагаемый акт от акта самого переживания идей и, например, произвольно воздержаться от него – вынесение суждения веры происходит совершенно спонтанно и в том самый момент, когда соответствующие идеи появляются в нашем уме. Отсюда Юм заключал, что всякое вероятностное рассуждение есть не что иное, как разновидность ощущения, и вера, получаемая в результате, является настолько же произвольной, как и восприятие, получаемое

⁵⁴Там же. С. 158.

в результате ощущения. Это заключение философ распространял, в частности, на наше восприятие рациональной аргументации: «Когда я отдаю преимущество одной цепи аргументов перед другой, я только решаю на основании чувства, какая из них имеет более сильное влияние на меня».⁵⁵ Неясно, допускал ли он существование каких-то общезначимых условий, при которых разумный человек признает, что одна аргументация сильнее другой, но, во всяком случае, он явно считал, что такие условия определяются скорее законами психики, чем законами, присущими внешнему миру.

Бесспорная заслуга Д. Юма состоит в том, что он впервые обратил внимание на то, как влияют на формирование вер психические способности, склонности и другие ментальные феномены, в частности, желания, опасения и эмоции. Он писал: «Подобно тому, как вера абсолютно необходима, чтобы возбуждать наши аффекты, так и аффекты в свою очередь весьма благоприятствуют вере; и не только факты, возбуждающие приятные эмоции, но часто и такие, которые причиняют страдание, именно в силу этого легче становятся объектами веры и мнения. Трусливый человек, легко поддающийся страху, охотно доверяет каждому рассказу об опасности, а человек, склонный к печали и меланхолии, очень легко верит всему, что разжигает преобладающий в нем аффект».⁵⁶ Отсюда мы можем заключить, что у Юма концепция веры в очевидное носила заметный отпечаток субъективизма. Степень веры отражала у него уже не объективную вероятность, обусловленную «самими вещами», как это было, по-видимому, еще у Локка, а скорее субъективную вероятность, обусловленную «впечатлениями и образами» в соединении с другими сугубо ментальными феноменами. Таким образом, понятие веры сблизилось с понятием мнения вплоть до полной неразличимости.⁵⁷

Следует сказать, что, поскольку Д. Юм так и не нашел для эпистемологии иной основы кроме психологической, введение им терминологического

⁵⁵Там же. С. 159.

⁵⁶Там же. С. 174.

⁵⁷Характерно, что специальный анализ мнения как феномена, отличного от веры, у Д. Юма отсутствует. Похоже, что философ действительно не различал их.

различия между верой в очевидное и простой верой было не очень существенно для его собственных взглядов. Ключевым оно стало уже для современных англоязычных эпистемологов, которые попытались выразить правила эпистемических переходов между высказываниями формальным образом, подобно правилам логики. Естественно, эту задачу было бы крайне трудно решать, если бы предполагалось, что способ выведения «очевидности» истинности некоторого высказывания в психике неотделим от способа выведения желательности или практической полезности веры в него. Среди русскоязычных эпистемологов в последнее время популярна идея, что нужно скопировать англоязычное употребление терминов и закрепить слово «вера» за религиозной философией, а в эпистемологии использовать исключительно слово «убеждение». Мы полагаем, что этот терминологический ход не очень удачен, в первую очередь, с точки зрения истории собственно эпистемологии, поскольку, несмотря на существование в английском языке двух различных терминов, даже среди англоязычных философов трудно найти такого, который имел бы достаточно разработанную теорию познания и при этом ограничивался бы только одной из двух названных концепций веры, не говоря уже о германоязычных, русскоязычных и т.д. авторах. Однако даже если считать эту идею приемлемой в рамках эпистемологии, она является совершенно неоправданной в рамках философии сознания. В целом основная наша терминологическая предпосылка состоит в том, что в философии сознания первичным критерием выделения некоторого объекта («объекта» в широком смысле – в данном случае определенной психической структуры) должно быть то, как этот объект осознается. И хотя вера в очевидное и «простая» вера столь различны с точки зрения их отношения к классическому понятию знания, как мы увидим ниже, с точки зрения способа их переживания сознанием они сливаются в единый феномен. Поэтому расщепление понятия веры на два (или более) понятия без специальных оснований не представляется правомерным.

Интересно, что наряду со скептиком Юмом интеллектуальная почва Англии того времени взрастила также и Т. Рида – одного из самых горячих сторонников

доверия к врожденным способам познания за всю историю философии. Эти способы, называемые здравым смыслом, Рид считал источником контингентных истин, естественным и доступным каждому. Представляется, что в своем прославлении здравого смысла он подошел достаточно близко к тому, что мы выше называли «простой» верой. В «Исследовании человеческого ума на принципах здравого смысла» имеются, например, следующие весьма показательные фрагменты: «Разумные люди, которые никогда не будут скептиками в вопросах обычной жизни, склонны обходиться с беспредельным презрением со всем, что говорилось и нужно сказать по этому вопросу. "Это метафизика," – говорят они, – "а кто интересуется ей? Пусть ученые софисты запутывают самих себя в собственных хитросплетениях, я же *решил принять* мое существование и существование других вещей на веру; и верить, что снег холодный, а мед сладкий, *что бы они ни имели возразить* против этого"» (Курсив мой – А. М.), и ниже: «...Если человек запутался в метафизических трудах и не может найти другого пути, чтобы спастись, позвольте ему смело разрезать узел, который он не может развязать: проклясть метафизику и отговаривать любого человека от соприкосновения с ней – так, если я забрел в болото и трясину, следуя *ignis fatuus*. Что я могу сделать лучше предостережения других об этой опасности?».⁵⁸ Здесь вера явно рассматривается с практической точки зрения, как единственное спасение от прискорбных и разрушительных скептических выводов. Но в качестве спасения она не имела бы смысла, если бы к ней нельзя было прибегнуть по собственной воле. Таким образом, приобретение веры, по Риду, есть произвольный акт, результат сознательного решения верить.

Среди всех философов Нового времени, пожалуй, наиболее развернутую и оригинальную философию веры можно найти у Иммануила Канта. В «Критике чистого разума» он выстроил сложную систему понятий, в которой не только разграничивал знание, веру и мнение, но и выделял несколько видов веры. Базовым в этой системе было понятие убеждения, под которым И. Кант понимал

⁵⁸Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / пер. с англ. Ю. Е. Милютин. СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2000. С. 107–108

отношение между субъектом и некоторым высказыванием, состоящее в приписывании этому высказыванию определенной субъективной вероятности. Субъективную вероятность он последовательно отличал от объективной вероятности, которую называл достоверностью (*Gewißheit*), и считал, что высшая объективная вероятность, то есть необходимая достоверность, присуща лишь априорным высказываниям. Помимо этого Кант говорил о достаточной вероятности, как объективной, так и субъективной (не поясняя, однако, какая именно вероятность является достаточной для признания высказывания истинным). Соответственно, знание у него определялось как высказывание, обладающее достаточной объективной вероятностью и достаточной субъективной вероятностью, вера – как высказывание, достаточно вероятное лишь с субъективной стороны, а мнение – как высказывание, недостаточно вероятное ни объективно, ни субъективно.

До этих пор И. Кант, как мы видим, следовал юмовской линии, подчеркивающей субъективную природу веры. Однако, в отличие от Д. Юма, он четко отличал те субъективные условия, которые достаточны только для одного индивида, от тех субъективных условий, которые достаточны для каждого, кто обладает разумом. В случае, когда удовлетворены только условия первого типа, Кант говорил, что имеет место внушенное убеждение (*Überredung*), а в случае, когда удовлетворены также условия второго типа, он говорил об объективном убеждении (*Überzeugung*).⁵⁹ Терминология здесь не вполне прозрачна, однако из некоторых дальнейших пояснений можно заключить, что понятие внушенного убеждения распространяется не только те убеждения, которые возникли у нас под влиянием авторитета, но и те, которые обусловлены нашей индивидуальной когнитивной организацией. Поэтому «внушенные» в данном случае следует понимать скорее как иррациональные и неосознанные, чем как навязанные окружающими. Что же касается объективных убеждений, следует помнить, что понятие объекта и объективности в кантовской философии означает не нечто,

⁵⁹Критика чистого разума А 820 / В 848 (Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках / под ред. Б. Тушлинга, Н. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006. Т. 2: Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1. М.: Наука, 2006. С. 1028–1029).

имеющее место до и помимо всякого субъективного опыта, а нечто, обуславливающее сам этот опыт, как действительный, так и возможный. Иными словами, согласно Канту, мы познаем не объект как вещь саму по себе, а объект как явление. Поэтому объективность убеждения следует понимать как его согласие со всей совокупностью действительного опыта, а также с основоположениями рассудка и априорными формами чувственности, определяющими возможный опыт. Убеждения могут быть объективными в смысле их независимости от личности конкретного субъекта, но они не могут быть объективными в смысле независимости от абстрактного субъекта познания.

Тем не менее, как видно, у И. Канта тоже имелись две концепции убеждения, одна из которых (концепция объективного убеждения) достаточно близко подходила к концепции веры в очевидное, а другая (концепция внушенного убеждения) в некоторых деталях напоминала концепцию «простой» веры. Главное отличие состоит в том, что Кант не связывал внушенные убеждения с практическим интересом. Наоборот, контекст всей кантовской философии заставляет думать, что ему было бы скорее свойственно связывать практический интерес с приобретением объективных убеждений, а внушенные убеждения оценивать в практическом плане так же негативно, как и в интеллектуальном. Характерно, например, что он призывал воздерживаться даже от мнений, если для них нет достаточного теоретического обоснования: «Никогда не следует подталкивать себя к тому, чтобы составлять себе мнение, если не знаешь по крайней мере чего-то такого, посредством чего всего лишь проблематическое суждение ставится в связь с истиной, которая, и будучи неполной, тем не менее представляет собой нечто большее, чем произвольный вымысел».⁶⁰ При этом из других мест становится ясно, что Кант признавал также, что в практических вопросах без веры невозможно обойтись, если перед нами стоит какая-то цель, для достижения которой нам не известно иного способа, кроме как руководствоваться верой. Так, в качестве одного из примеров приводится врач, которого вызвали к больному и который не знает точно, что у

⁶⁰Критика чистого разума А 822 / В 850 (Там же. С. 1032–1033).

того за болезнь, но предполагает по внешним проявлениям, что это чахотка. Хотя его предположение обладает лишь случайной истинностью – другой, возможно, угадал бы болезнь точнее, – состояние больного может быть таким, что действие, продиктованное этим предположением, в любом случае не будет хуже, чем бездействие. При описанных обстоятельствах врач, очевидно, вправе действовать так, как если бы его предположение было знанием.

Таким образом, И. Кант вполне допускал существование высказываний, истинность которых случайна, но принятие их за истинные субъективно достаточно в силу прагматических факторов. Эти высказывания он называл прагматическими верами (*pragmatischen Glauben*) и считал их в определенной степени ценными, хотя и в небольшой степени, поскольку, вообще говоря, обосновывающие их цели так же случайны, как они сами. Интересно, что и в теоретических вопросах Кант также оставлял место для веры. Тому есть две причины. Во-первых, теория, которая не имеет практического применения сегодня, может иметь его завтра. Например, во времена Канта вера в существование инопланетного разума была сугубо теоретической, но уже в наше время появилась возможность извлечь из этой веры практические следствия. Во-вторых, даже самая отвлеченная теоретическая деятельность имеет свою цель, состоящую в получении простого, ясного и полного объяснения некоторых явлений. Иногда для достижения объяснения требуется принять за истину такие высказывания, истинность которых не только не очевидна, но и весьма сомнительна. Эти высказывания, являющиеся по сути аналогами прагматически обоснованных высказываний в рамках теоретического познания, Кант называл доктринальными верами (*doktrinalen Glauben*). В качестве одной из доктринальных вер он упоминал «допущение» или «предположение» о существовании мудрого творца мира, которое является, с его точки зрения, единственным разумным объяснением «целесообразного единства», наблюдаемого в природе. Как следует из предыдущей части «Критики чистого разума», высказывание, утверждающее существование Бога, невозможно обосновать теоретически, но оно должно быть принято в качестве регулятивного

принципа разума. Назвать этот принцип мнением означало бы чересчур принизить его. Это именно вера, но поскольку такая вера, строго говоря, не имеет практического характера, она является, по Канту, доктринальной верой.

Относительно этого кантовского вывода Д. И. Дубровский пишет: «Создается впечатление о некотором противоречии. С одной стороны, Кант отрицает возможность чисто теоретического суждения и, значит, знания о существовании Бога. С другой стороны, он признает такую возможность, ибо указанное выше "допущение" ("предположение") выводится сугубо теоретически. Вполне естественно было бы квалифицировать это "допущение" ("предположение") в качестве гипотезы. Однако Кант возражает против этого на том основании, что гипотеза есть определенное знание: говоря о гипотезе, мы заявляем претензию на некоторое, притом весьма значительное, знание "о свойствах причины мира", которое невозможно... Таким способом Кант стремится снять указанное выше противоречие. Тем не менее оно, по нашему убеждению, остается. Несмотря на ряд ценных и глубоких суждений о феномене веры, решение вопроса о соотношении веры и знания является у Канта весьма уязвимым, недостаточно определенным, что проявляется и в трактовке доктринальной веры».⁶¹

Как нам представляется, впечатление противоречия здесь порождается тем, что Д. И. Дубровский не учитывает трансцендентальный характер, приписываемый И. Кантом идее Бога как разумной причины мира. Любое гипотетическое высказывание предполагает возможность соотнести понятия в составе этого высказывания с некоторым опытом.⁶² Однако высказывание, утверждающее существование Бога, заведомо не соотносится ни с каким возможным опытом. Но соглашаться с таким высказыванием, пусть только проблематическим, необходимо, чтобы придать целостность нашему объяснению мира и обосновать тот метод, которым мы руководствуемся в эмпирическом

⁶¹Дубровский Д. И. Локк, Юм, Кант о природе веры // NovaInfo.Ru. 2011. № 6-1. URL: <https://novainfo.ru/article/2207> (дата обращения: 10.04.2019).

⁶²О том, что гипотезы могут высказываться только в пределах возможного опыта, см.: Критика чистого разума А 770–771 / В 798–799 (Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 971–974).

рассудочном познании, когда в многообразии явлений ищем единство причины. Поэтому высказывание о существовании Бога принимается, но не в качестве гипотезы, а в качестве посылки, обладающей иным, более базовым статусом. По-видимому, Кант считал, что и по степени устойчивости это «предположение» или «допущение» отличается от обычной гипотезы. Во всяком случае, если оно обеспечивает единство всех без исключения гипотез о мире, которые мы принимаем в процессе жизни, то естественно ожидать, что отказ от него будет восприниматься разумным субъектом как крайняя мера и предприниматься только в том случае, когда отказ от значительной части ранее принятых гипотез не помогает делу.

Наконец, как утверждал И. Кант, имеются высказывания, истинность которых мы не способны точно установить, но принимать их за истину мы не просто можем, а даже должны. Такие высказывания он называл моральными верами (*moralischen Glauben*), поскольку их практическое значение состоит в том, что они обосновывают необходимость следовать моральному закону. Главная отличительная черта моральной веры состоит в ее абсолютной устойчивости. Так, согласно Канту, если я верю, что Бог справедливо воздаст каждому после смерти за его поступки, то потерять эту веру для меня невыносимо, поскольку она является единственно возможным способом связать цель следовать моральному закону (необходимо присутствующую, как он считал, у всякого разумного существа) со всеми остальными моими целями. «Но так как нравственное предписание есть вместе с тем моя максима (как этого требует разум), то я неизбежно буду верить в бытие Бога и загробную жизнь, и я твердо убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные основоположения, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения».⁶³ Таким образом, по утверждению Канта, существуют веры, которые не совместимы не только с сомнением, но и с возможностью сомнения. Отличие этих вер от знаний состоит в том, что мы приходим к ним не от основоположений рассудка, а от морального

⁶³Критика чистого разума А 828 / В 856 (Там же. С. 1038–1041).

закона, который является основоположением практического разума. Поэтому было бы естественно квалифицировать моральные веры как разновидность прагматических вер, однако сам Кант выделял их в особый класс на основании их безусловной необходимости.

Правда, насчет моральных вер философ сделал одну существенную оговорку, заметив: «Единственный сомнительный пункт, встречающийся здесь, состоит в том, что эта вера разума основывается на допущении моральных умонастроений. Если мы отбросим это допущение и возьмем человека, который был бы совершенно равнодушен к нравственным законам, то вопрос, предлагаемый разумом, становится только задачей для спекуляции... Впрочем, в этих вопросах ни один человек не свободен от всякого интереса. В самом деле, хотя бы у человека не было морального интереса из-за отсутствия добрых чувств, однако и в таком случае имеется достаточно средств для того, чтобы вселить в него страх перед бытием Бога и загробной жизнью».⁶⁴ Этот страх является чувственным выражением негативной моральной веры, которая заключается в том, что человек не верит, что Бог и загробная жизнь не существуют, или, что эквивалентно, он верит в то, что Бог и загробная жизнь возможны. Необходимость этой веры обуславливается тем, что никто из нас не может претендовать на то, чтобы доказать обратное: мы можем придти к мнению, что Бога нет и душа смертна, но мы заранее знаем, что это лишь мнение, которое не может быть достаточным образом обосновано ни априорно, ни эмпирически. В отсутствии позитивной моральной веры негативная моральная вера частично выполняет ее функции, поскольку она, «правда, не могла бы порождать моральность и добрые чувства, но могла бы создать им аналог, а именно могла бы в значительной степени сдерживать порывы к совершению зла».⁶⁵

Иначе говоря, согласно И. Канту, необходимым для всякого разумного существа является наличие *каких-то* моральных вер, но не той конкретной веры, что Бог и загробная жизнь существуют. Например, вера в то, что земные жизни

⁶⁴Критика чистого разума А 829–830 / В 857–858 (Там же. С. 1038–1041).

⁶⁵Там же.

множественны, и всякое деяние человека вознаграждается или наказывается в его следующих жизнях, очевидно, должна быть квалифицирована как моральная несмотря на то, что она, строго говоря, не содержит никаких суждений о Боге и потустороннем мире. Даже сугубо сциентистское мировоззрение содержит некоторые аналоги моральных вер. Так, в рамках экологической этики существует концепция, разделяемая многими учеными, согласно которой каждое человеческое действие, приносящее вред окружающей среде, оборачивается в конечном счете злом для самих людей, поскольку они являются частью биосферы и не могут не испытывать влияния процессов, происходящих с остальными видами существ, населяющих нашу планету. Эта концепция обосновывает шесть основных принципов экологической этики: принцип уважения ко всем формам жизни, принцип биоразнообразия, принцип поддержания устойчивости биосферы, принцип экологической справедливости, принцип предосторожности и принцип общего достояния природных ресурсов. Таким образом, для сторонника экологической этики она выполняет роль моральной веры несмотря на то, что обещает воздаяние не конкретному индивиду, а коллективному субъекту (человечеству), в качестве которого данный индивид должен себя осознавать (то есть думать о нем «мы», а не «я» и «они»), чтобы обоснование имело силу.

Здесь целесообразно прервать наш историко-философский обзор, поскольку дальнейшее развитие философской мысли вплоть до современного периода демонстрирует снижение интереса к проблемам теории познания и переход к проблемам метафизики, логики, социальной философии и философии культуры. Лишь в Марбургской школе неокантианства развивалась оригинальная теоретико-познавательная линия, но в рамках этой линии познание сразу стало пониматься как явление, заключенное полностью внутри сознания, без какой-либо связи с внешней реальностью. Кантовская вещь сама по себе была упразднена, а вместе с ней отпала необходимость различать мышление и чувственность. Тем самым представители Марбургской школы перешли к безоговорочному идеализму и закономерно закончили тем, что сблизили учения Канта и Гегеля. Гегельянство же может быть понято как теория познания лишь с большой натяжкой, поскольку

диалектическая логика, лежащая в его основе, несовместима с классическими представлениями о свойствах знания.

Следует признать, что итогом нашего обзора является весьма пестрый набор теорий, в каждой из которых различения между мнением и верой, а также между верой и знанием трактуется по-своему. Однако обнадеживает тот факт, что в этих теориях есть и общие элементы. Что касается первого различения, все рассмотренные нами философы обратили внимание на то, что веры обладают большей устойчивостью, чем мнения, и приближаются по этому признаку к знаниям. Кроме того, многие отметили большую надежность вер, по крайней мере, когда дело касается практики. Далее, с понятием веры связана концепция степени веры, но нет никакой подобной концепции, связанной с понятием мнения. Мнение либо есть, либо его нет, без каких-либо промежуточных градаций. К тем различиям, которые выделены ранее, можно добавить, что, говоря о мнении, мы обычно предполагаем, что у субъекта существует возможность сознательно обдумать вопрос, тогда как вера может формироваться и существовать бессознательно. Поэтому философ или ученый может задаться целью исследовать веры животных, но никто не пытается исследовать их мнения. Наконец, понятие мнения применяется по отношению не только к индивиду, но и к сообществу (так, социальные философы говорят об общественном мнении). В этом смысле мнение отражает больше сложившуюся в сообществе практику, чем состояния, хотя бы иногда непосредственно переживаемые субъектами, составляющими это сообщество.

Что касается второго различения, между знанием и верой, ситуация значительно более запутанна. Стоя на экстерналистской позиции, нетрудно сказать, в чем оно состоит: знание является необходимо истинным, а вера не является таковой. Однако с точки зрения наших задач эта классическая формулировка не особенно полезна, поскольку для философии сознания важно не то, что представляет собой исследуемый ментальный феномен объективно, а что он представляет собой субъективно, то есть как субъект может отличить его от других ментальных феноменов. С интерналистских же позиций четкий критерий

различия отсутствует и, вероятно, даже невозможен. Поэтому нам ничего не остается, кроме как констатировать, что знание в психологическом плане неотлично от веры, по крайней мере, иногда. Некоторое различие между ними присутствует лишь в языковой практике. В жизни, говоря о вере и знании, мы проводим границу между ними по уровню обязательств, которые признаются в связи с ними. Так, произнося какое-то предложение в качестве «всего лишь веры», мы не берем на себя никакой ответственности за истинность этого предложения. Мы ответственны только за то, чтобы правильно распознать феномены собственной психики. Напротив, называя нечто своим знанием, мы утверждаем, что обладаем таким его обоснованием, которое ни дальнейшие рассуждения, ни какой-либо новый опыт не способны опровергнуть. Тем самым мы обещаем окружающим, что в случае, если они поверят в истинность сказанного нами, их вера будет истинной и надежной. Однако это различие имеет отношение скорее к употреблению слов «вера» и «знание», чем к самим этим феноменам, поэтому тоже не поможет нам. По-видимому, ничего не остается, как констатировать, что знание психологически неотделимо от веры. В любом случае, с понятиями знания и мнения мы больше не будем иметь дела и приступим непосредственно к исследованию веры.

Следует сказать еще несколько слов по поводу концепций веры в очевидное и «простой» веры. На данном этапе нам не удалось добиться полной определенности в соотношении между ними. С одной стороны, то понятие веры, которое используется в мейнстриме современной эпистемологии, наследует многие характеристики концепции веры в очевидное, причем в ее объективистском понимании: оно предполагает обоснование данными чувств и принципами разума, причем построенное аналогично тому, как строилась бы аргументация, если бы высказывание, в которое субъект верит, он хотел сделать очевидным для всякого разумного существа. С другой стороны, после Д. Юма никто не пытается отрицать, что на формирование веры в психологическом смысле могут влиять другие ментальные феномены, а также индивидуальные особенности психики. Более того, как было сказано выше, в контексте философии

сознания вера должна рассматриваться как продукт особого рода деятельности, то есть в связи с целями и условиями этой деятельности. Поэтому, на наш взгляд, юмовский субъективизм в понимании веры может быть еще усилен. В частности, вера может рассматриваться, вопреки утверждениям Юма, как подверженная некоторому воздействию воли. В самом деле, сегодня психологам хорошо известны явления так называемых самовнушения, самообмана и лжи самому себе, представляющие собой не что иное, как более или менее успешные попытки изменить ту или иную свою веру по собственной воле.⁶⁶ В следующей главе мы вернемся к этому вопросу.

В заключение обратимся еще раз к И. Канту. На наш взгляд, вклад Канта в философское осмысление веры как ментального феномена заключается не столько в том, что он различил прагматическую, доктринальную и моральную веры. Для философии сознания значение этого различения не столь уж велико, по крайней мере, пока нет причин полагать, что в психике эти три вида вер функционируют по-разному. Более значимо, что Кант впервые обратил внимание на то, что не только в теоретическом, но и в практическом разуме существуют веры, обладание которыми предполагается всегда, когда речь идет о разумном существе. Дело не в содержании этих вер, а в той функции, которую представление об этих верах выполняет в коммуникации. Как для всякого теоретического дискурса существует некий набор аксиом и правил логики, структурирующий этот дискурс, так же, по-видимому, и для всякого практического дискурса существует некий набор структурирующих его аксиом и правил. На наш взгляд, если и может существовать какой-то внутренний критерий отграничения того, что мы называем своим знанием, от остальных наших вер, то этот критерий должен быть внутренним не по отношению к субъекту, а по отношению к дискурсу, в котором субъект участвует.

В истории философии высказанный выше тезис теснее всего связан с именем Людвиг Витгенштейна. В одной из поздних своих работ, трактате «О

⁶⁶Конечно, воля здесь воздействует не напрямую, а скорее косвенно, посредством создания таких внешних условий, которые являются достаточными для возникновения веры, но это не меняет сути дела.

достоверности», этот философ утверждал, что слово «знание» является указанием скорее на участие говорящего в определенных коммуникативных практиках или, как он их называл, языковых играх, чем на объективное состояние мира. «Знаю», согласно Л. Витгенштейну, означает «в рамках моей языковой игры сомневаться в этом недопустимо», а вне языковых игр, как он считал, нет и не может быть никаких критериев достоверности.⁶⁷ Данная точка зрения сыграла большую роль в размытии классического идеала знания как чего-то вечного, абсолютного и непогрешимого, приведя в конечном счете к появлению тех прагматических и контекстуалистских версий эпистемологии, о которых мы говорили выше. Не пропагандируя прагматическую и контекстуалистскую эпистемологию в их радикальных вариантах, мы считаем тем не менее, что они схватывают нечто важное в феномене знания, а именно его связь с некоторым вариативным набором правил рациональности. Другое дело, что, по-видимому, существуют правила, которые распространяются на сколь угодно широкий дискурс или, по крайней мере, на любой, в котором может принять участие человек. Ведь сколь бы ни были разнообразными человеческие языки и коммуникативные практики, на них всегда в конечном счете накладываются некоторые ограничения, фундированные в физической структуре нашего тела и мозга, нашей эволюционной истории, а также в нашем нынешнем экологическом бытии. В следующей главе мы еще вернемся к этой мысли.

В виде завершения всей данной главы можно констатировать следующее. Мы выяснили, что в теории познания вере приписывается двойственная природа: с одной стороны, она выступает в качестве познавательного отношения; с другой стороны, она есть некоторое практическое состояние, формирующееся посредством ментального акта, который является подконтрольным воле субъекта, по крайней мере, до некоторой степени. Отражением этого двойственного понимания природы веры является имеющаяся в современной англоязычной эпистемологии тенденция к терминологическому и концептуальному различению

⁶⁷См.: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1 / сост., прим. и вступ. ст. М. С. Козловой ; пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева. М. : Гнозис, 1994. С. 351–352, 356, 358, 360 и далее.

веры в очевидное (belief) и «простой» веры (faith). Однако это различие, на наш взгляд, обусловлено скорее внешним влиянием истории и языка, чем внутренней теоретической необходимостью. Мы полагаем, что переход с точки зрения эпистемологии на точку зрения философии сознания способен если не устранить полностью концептуальные затруднения, возникающие в этой связи, то, по крайней мере, предложить альтернативный способ конструирования понятия веры и содержательно близких понятий. В следующей главе будет рассмотрен один из возможных подходов к решению этой задачи.

2 ФЕНОМЕНАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА ВЕРЫ

2.1 Интроспекция и содержание состояния верования

Если в предыдущей главе нас интересовали теоретико-познавательные свойства веры, то теперь мы переходим к исследованию ее феноменально-психологических свойств. В данном разделе нашей задачей будет подготовка теоретического каркаса для формулирования такого понятия веры, которое было бы пригодно для рассмотрения этого феномена с точки зрения философии сознания. Для этого нам необходимо, во-первых, изложить основы философии сознания – дать самое общее представление о сознании как таковом, о видах ментальных феноменов и о месте веры среди них, о структуре веры как ментального феномена, – и, во-вторых, охарактеризовать способы познания веры как ментального феномена с точки зрения первого лица (самого субъекта веры) и третьего лица (наблюдателя). Как мы увидим, вторая задача непосредственно связана с разрешением одной из специальных проблем философии сознания, а именно проблемы источника ментального содержания. Поэтому значительную часть раздела мы посвятим рассмотрению существующих подходов к этой проблеме и аргументам в пользу того решения, которое представляется нам наиболее перспективным.

В качестве предварительного замечания следует сказать, что в процессе написания раздела стала ясна необходимость последовательно различать понятия *веры* и *состояния верования*.⁶⁸ Поскольку в обыденном словоупотреблении верой называется иногда высказывание, в которое верит некоторый субъект, а иногда само состояние этого субъекта, создается опасность путаницы. Становится

⁶⁸Насколько можно судить, в русскоязычной философии необходимость различения между верой и состоянием верования пока не осознана. В англоязычной философии существует аналогичное различие, но не всеми философами оно проводится последовательно. Так, есть философы, отличающие состояние верования (belief state) от веры как высказывания, в которое субъект верит (belief), но смешивающие последнюю с мыслью (thought) как формой существования веры в психике. Есть также и те, кто вообще не проводит подобных различений, пользуясь во всех случаях только словом «вера» (belief). Есть, наконец, те, кто эпизодически употребляет глагол «верить» в форме герундия (believing), но не поясняет, что именно обозначается таким образом. Поэтому, цитируя англоязычных авторов, мы позволяем себе иногда ставить в переводе ту форму, которая, исходя из контекста, кажется более подходящей, а не ту, которая является буквальным переводом употребленного в оригинале слова.

неясным, как интерпретировать, например, предложение «Я отрицаю веру Петра, что снег бел». То ли его следует понимать как утверждающее, что я отрицаю наличие у Петра определенного состояния, то ли как утверждающее, что я отрицаю сам факт, что Петр верит в это высказывание, в каком бы состоянии он ни находился, то ли что я отрицаю само высказывание, что снег бел, и сообщаю дополнительно, что Петр в это высказывание верит. Чтобы избежать этой опасности, условимся называть верой высказывание, в которое верит субъект, и сам факт того, что он верит в это высказывание, а состояние, благодаря которому реализуется этот факт – состоянием верования. Соотношение между двумя терминами следующее: различные состояния верования могут реализовывать одну и ту же веру. В философии сознания состояния, которые рассматриваются с точки зрения психического, а не физического, называются *ментальными состояниями*. Очевидно, что состояние верования следует рассматривать как одно из ментальных состояний. В качестве такового оно и будет исследоваться здесь.

Следует сказать, что понятие ментального состояния используется философами в двух различных смыслах. Чаще всего под ментальным состоянием понимается обладание психикой в определенный момент времени неким множеством субъективно воспринимаемых качеств или, пользуясь специальным языком, *ментальных свойств*. Иногда вместо того чтобы говорить о ментальных свойствах, говорят о феноменальных свойствах, чувственных данных или квалиа – выбор терминологии конкретным автором во многом зависит от решаемых им задач. Ментальное свойство – это буквально то, каково для нас иметь определенный опыт.⁶⁹ По общему мнению, в список ментальных свойств можно включать, по крайней мере, следующее:

1. Непосредственные результаты сенсорного восприятия, например, ощущение от созерцания красного, слушания звука дождя, дегустирования сыра, вдыхания табачного дыма, ощупывания листа стекла;

⁶⁹«Каково это» – буквальный перевод словосочетания «what it is like», с помощью которого принято говорить о ментальных свойствах в англоязычной философии сознания. Употребление см., например: Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и о душе / сост. и обраб. Д. Р. Хофштадтером и Д. К. Деннеттом. Самара: Бахрах-М, 2003. С. 349–359.

2. Самочувствия и телесные ощущения, например, опьянение, сонливость, прилив сил, тошнота, боль в различных частях тела;

3. Эмоции, например, любопытство, разочарование, радость, гнев;

4. Настроения, например, чувство подавленности, воодушевления, веселья, скорби.

Всякое состояние, которое можно задать через указание множества ментальных свойств, называют *качественным ментальным состоянием*. Предложения, говорящие о качественных ментальных состояниях, формализуются в виде двухместного предиката, где на первом месте стоит термин, означающий субъекта, а на втором месте – термин, означающий момент времени. Сам предикат означает конкретное ментальное свойство, которое приписывается данному субъекту в данный момент времени. В обыденной речи указание на момент времени часто опускается, поскольку оно может быть восстановлено из контекста. Примеры таких предложений: «Мне холодно и страшно», «Иванов завтра проснется с похмельем», «Все участники чемпионата мира по шахматам среди юниоров 2015 года были полны энтузиазма».

Кроме того, под ментальным состоянием может пониматься все, что в обыденном языке обозначается словосочетанием «обладать мыслью», имея в виду, что мысль всегда является мыслью *о чем-то* и *какой-то* – можно сказать, что она *отображает* какое-либо наличное или фантастическое состояние мира и *выражает* отношение субъекта к нему. Как известно, для обозначения отображающего свойства мысли используется термин «интенциональность». Соответственно, состояние, заключающееся в обладании субъектом мыслью в определенный момент времени, называется *интенциональным ментальным состоянием*. К интенциональным ментальным состояниям относятся состояния знания, верования, желания, намерения, надежды, сомнения, опасения, подозрения... – этот список можно продолжать настолько, насколько тонкие градации требуется учесть. Предложения, говорящие об интенциональных ментальных состояниях, можно формализовать с помощью трехместного предиката, где на первом месте стоит термин, означающий субъекта, на втором

месте – термин, означающий момент времени, (в обычной речи он опять-таки зачастую опускается), а на третьем месте – термин, означающий само отображаемое мыслью наличное или фантастическое состояние мира в тех аспектах, в которых оно отображается, то есть высказывание, которое мыслится. В случае состояния верования это высказывание, вера субъекта в которое реализуется посредством этого состояния. Сам предикат указывает на конкретный тип состояния. Примеры таких предложений: «Многие люди верят, что Бог существует», «Я желаю, чтобы вся ваша семья была здорова», «Президент России ожидал, что цены на нефть вырастут».

Помимо того, что интенциональное состояние отображает некоторое высказывание, оно отображает его некоторым конкретным способом, присущим психике данного субъекта. То, что в философии сознания называют содержанием интенционального ментального состояния или, коротко, *ментальным содержанием*,⁷⁰ как мы полагаем, можно однозначно задать с помощью задания этого высказывания вместе со способом этого отображения. Если говорить точнее, то в философии используется не одна, а две концепции ментального содержания: тонко дифференцированное (*fine-grained*) и грубо дифференцированное (*coarse-grained*) ментальное содержание. Грубо дифференцированное ментальное содержание зависит только от того, какое положение дел мыслится; тонко дифференцированное ментальное содержание чувствительно еще и к тому, как, в каких понятиях мыслится это положение дел. Так вот, мы сейчас говорим о тонко дифференцированном ментальном содержании и в целом будем в данной работе под ментальным содержанием понимать именно его, если нет специального уточнения. Понятие грубо дифференцированного ментального содержания нам не так интересно, поскольку знание его одного, как станет ясно ниже, не позволяет получить хорошего объяснения поведения, а именно этой цели, на наш взгляд, должно соответствовать понятие ментального содержания, коль скоро оно вводится.

⁷⁰Иногда вместо «ментальное содержание» мы будем говорить «содержание ментального состояния», употребляя данные словосочетания как синонимы.

Вместо грубо дифференцированного ментального содержания мы в последней главе будем говорить о значении придаточного предложения, приписывающего субъекту определенную мысль, и о пропозициональном содержании самой мысли.

В соответствии со сказанным, применительно к нашей теме следует считать, что состояния верования индивидуализируются именно по своему ментальному содержанию, а не по высказыванию, в которое верит субъект, находящийся в этом состоянии. Поэтому прояснение понятия ментального содержания является важным этапом в построении теории веры как ментального феномена. Однако не менее важным является прояснение значения самого предиката «верит». Этот предикат можно анализировать в первую очередь исходя из его модальности. Обычно считается, что модальности предикатов, управляющих предложениями об интенциональных ментальных состояниях (в дальнейшем такие предикаты мы будем называть *интенциональными предикатами*⁷¹), взаимно-однозначно соответствует модальностям самих этих состояний. Не представляется возможным указать точно, какое количество модальностей существует в языке и в психике. Самые общеизвестные из них – это эпистемическая (модальность предикатов «знает», «верит», «подозревает», «догадывается», «сомневается» и т.п.) и оптативная (модальность предикатов «желает», «предпочитает», «равнодушен» и т.п.). Не вызывает сомнений существование также особой модальности у предиката «намеревается». Однако модальность таких предикатов как «надеется», «опасается», «ожидает», «сожалеет» и т.п. нелегко квалифицировать. Возможно, соответствующие им ментальные состояния можно рассматривать как комбинацию двух или более состояний с одним и тем же ментальным содержанием, но с разными модальностями.

⁷¹Мы выбрали этот, не совсем обычный, способ выразиться, чтобы подчеркнуть, что нас интересует именно свойство этих предикатов означать отношения, которые реализуются не иначе как посредством нахождения субъекта в некоторых интенциональных ментальных состояниях. Мы отвергли более общепринятое словосочетание «пропозициональная установка», поскольку оно является излишне теоретически нагруженным, и сознательно избегаем употребления словосочетания «интенциональный контекст», поскольку оно, грубо говоря, характеризует интересующие нас предикаты не с точки зрения того, что эти предикаты означают, а с точки зрения того, как они означают. Действительно, интенциональные предикаты создают интенциональные (то есть референциально непрозрачные, см. ниже) контексты, однако это свойство не является для них ключевым и идентифицирующим. Например, предикаты косвенной речи также создают интенциональные контексты, но это не связано прямо ни с какими интенциональными состояниями субъекта, о котором идет речь.

Пожалуй, наиболее общий анализ модальностей был дан Джоном Серлом в книге «Рациональность в действии», где он различает интенциональные состояния по их направлению соответствия.⁷² Нисходящим направлением соответствия он называет ситуацию, когда соответствие между содержанием ментального состояния и положением дел в мире достигается путем приспособления первого ко второму. Состояние верования является парадигмальным примером состояния с нисходящим направлением соответствия. Восходящее направление соответствия, напротив, означает, что для соответствия между содержанием ментального состояния и миром должен быть изменен сам мир. Парадигмальным примером состояния с восходящим направлением соответствия является состояние желания. Намерение обладает восходящим направлением соответствия, но имеет и некоторые черты состояния с нисходящим направлением соответствия, поскольку для его выполнения требуется не только чтобы мир изменился в соответствии с содержанием намерения, но и чтобы это изменение было следствием действия самого субъекта, то есть чтобы намерение соответствовало действию. Дж. Серл считает, что помимо восходящего и нисходящего, существует также нулевое направление соответствия, присущее эмоциональным состояниям.

Ментальное содержание анализировать труднее, чем модальность. Во-первых, совершенно не ясно, какого рода сущности могут играть роль ментального содержания. Конституэнты ментального содержания традиционно называются понятиями и идеями, но о них едва ли можно сказать что-то определенное за исключением того, что они некоторым существенным образом связаны с языком. Однако сами языковые сущности не являются ментальным содержанием, поскольку одну и ту же мысль мы можем выражать разными предложениями. Существует, правда, гипотеза о том, что содержанием мысли является предложение некоего языка мысли, под которым понимается обычно что-то вроде внутреннего языка мозга, аналогичного машинному коду

⁷²См.: Серл Дж. Рациональность в действии / пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 54–55.

компьютеров, хотя некоторые философы полагают, что это скорее какие-то невербальные знаки вроде изображений, карт, схем и т.п., или и то и другое.⁷³

По-видимому, вопрос о том, качественным или интенциональным является определенное ментальное состояние, по крайней мере, отчасти представляет собой вопрос описания. Например, об одном и том же моем состоянии можно сказать «Я чувствую колющую боль в пальце» или «Я знаю, что только что уколола палец». Однако неясно, все ли ментальные состояния можно рассматривать как интенциональные. В частности, для самочувствий и общетелесных ощущений типа опьянения или прилива сил трудно подобрать интенциональные эквиваленты. Еще большие сомнения вызывает интенциональная природа настроений. С другой стороны, с такими состояниями как состояния верования или желания, на первый взгляд, не коррелируют никакие ментальные свойства, хотя, как мы увидим ниже, есть основания для того, чтобы оспорить этот тезис.

Широко известно, что с понятиями ментального свойства и качественного ментального состояния связана так называемая «трудная проблема сознания»,⁷⁴ которая состоит в том, что никакие знания о физическом состоянии тела человека, а также о его поведении не помогают объяснить, почему данное конкретное состояние или это поведение должно сопровождаться данными конкретными субъективными переживаниями или вообще какими-нибудь субъективными переживаниями. Мы не будем здесь входить в обсуждение этой проблемы, однако позволим себе кратко сформулировать собственную точку зрения на этот счет. Бесспорно как то, что современная нейрофизиология далеко продвинулась в изучении функций нашего мозга, так и то, что она по-прежнему далека от объяснения того, какие именно свойства этого мозга или любого другого объекта порождают субъективность. И это недостаток не фактических знаний, а

⁷³Обсуждение обеих этих гипотез см.: Schwitzgebel E. Belief // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition). 2014. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/belief/> (accessed 04.04.2014).

⁷⁴Как утверждает В.В. Васильев, впервые этот термин был применен Д. Чалмерсом в 1994 г. на Гуссанской конференции, после чего он прочно закрепился в философии сознания (Васильев В.В. Трудная проблема сознания М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 152). Одну из наиболее ранних и наиболее известных версий постановки этой проблемы можно найти у Дж. Левина (Levine J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap // Pacific Philosophical Quarterly. 1983. № 64. P. 354–361).

концептуальных средств. До сих пор нам не удавалось с помощью своих понятий схватить и описать ни одной такой каузальной цепочки, которая от чисто физических феноменов приводила бы к ментальным феноменам необходимым образом. Да, в психологии существует множество теорий, связывающих те или иные аспекты нашего поведения с теми или иными субъективными переживаниями, но корреляции между способами поведения и определенными ментальными свойствами устанавливается в них лишь на основе интроспективных суждений, что во всех случаях, когда мы вели себя так-то и так-то в прошлом, мы чувствовали то-то и то-то. Всегда остается возможность того, что это лишь локальное совпадение, ведь мы даже не можем сказать с уверенностью, сопровождалось ли данное поведение данным переживанием хоть единожды у кого-то еще кроме нас самих. Сильным аргументом в пользу точки зрения, что объяснение ментальных свойств на основе свойств любого другого типа невозможно, является представимость так называемого зомби – существа, которое физически и по поведению полностью идентично мне, но, в отличие от меня, его ментальная жизнь происходит «в темноте».⁷⁵

Однако при всей эффектности постановки «трудной проблемы сознания», на наш взгляд, ее значение несколько переоценивается. По-видимому, антиредукционизм относительно ментальных свойств на данном этапе неизбежен, но их вполне можно считать фундаментальными свойствами материи. Пути для этого намечены уже в классической философии. Так, Аристотель в своей теории трех частей души определял животную часть как чувствующую и при этом неотделимую от тела. Подобным же образом поступал Р. Декарт. Считая ощущение особым видом мысли, он все же не мог не признать, что в ощущениях наш ум или, в его терминологии, вещь мыслящая, теснейшим образом сопряжен с телом или вещью протяженной. Чтобы выйти из этого затруднения, ему пришлось дополнительно ввести понятие вещи чувствующей, понимая под чувствованием такие модусы мыслящей субстанции, которые для своего существования требуют

⁷⁵Подробное изложение аргумента от представимости зомби и его значения для философии сознания см.: Чалмерс Д. Сознание и ум: В поисках фундаментальной теории / пер. с англ. М.: Либроком, 2013. С. 123 и далее.

тела. Как было справедливо замечено Д. В. Ивановым, в рамках субстанциально-дуалистической онтологии концепция вещи чувствующей создает больше проблем, чем решает,⁷⁶ однако, например, в контексте нейтрального монизма Спинозианского (или более позднего Расселианского) образца эта концепция остается вполне приемлемой. К подобному решению склоняются и некоторые современные философы.⁷⁷

При этом, что интересно, попытки объяснить интенциональность порождают проблему, в значительной мере аналогичную «трудной проблеме сознания» и ничуть не менее трудную. На первый взгляд, концепция интенциональности достаточно прозрачна, однако по сей день не найдено удовлетворительного ответа на следующий вопрос: *как* состояния физической системы могут быть содержательными? Очевидно, что ментальное содержание представляет собой не физическое, а логическое свойство, но совершенно непонятно, на каком основании это свойство приписывается физическим объектам или явлениям в одних случаях и отрицается в других.⁷⁸ Наиболее простой ответ на этот вопрос состоит в том, что вообще все физические объекты и явления по своей природе имеют определенные логические свойства, но этот ответ в действительности ничего не объясняет. Остается неясным, почему, например, состоянию возбужденности нейрона должно соответствовать логическое значение 1, а не 0. Все физические процессы могут быть с тем же успехом описаны логической схемой, в которой все единицы были бы заменены нулями и наоборот, между тем, согласно предположению, лишь одно из этих описаний будет истинным. Такой вывод кажется необоснованным и неправдоподобным.

⁷⁶См.: Иванов Д. В. Дуализм и qualia // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2006. № 2. С. 3–12.

⁷⁷В настоящий момент существует несколько версий нередуктивной теории тождества ментального и физического, сторонники которых весьма изощрены в аргументации. Особенно многообещающей представляется теория Дж. Перри, который объясняет эпистемическое различие между ментальным и физическим существованием у нас двух независимых и несводимых друг к другу способов описания одних и тех же явлений. (См.: Perry J. Knowledge, Possibility and Consciousness. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.)

⁷⁸Дальнейшее изложение в значительной степени повторяет третий параграф Главы V из книги Винник Д. В. Сознание в физической реальности. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.

Более правдоподобный ответ состоит в том, что для обладания логическими свойствами физическому объекту или явлению требуется находиться в определенных отношениях с другими физическими объектами или явлениями. Этот ответ находится в русле концепции онтологического логицизма, с точки зрения которой логические отношения первичны и по сравнению с логическими свойствами, и даже по сравнению с физическими свойствами. Онтологический логицизм позволяет легко объяснить, почему физические системы обладают синтаксисом, и даже довольно сложным. Однако этого недостаточно, ведь, говоря о логических свойствах ментальных состояний, мы имеем в виду в первую очередь не синтаксис, а семантику – наличие у этих состояний определенного содержания, выразимого в значимых предложениях языка. Конечно, можно предположить, что это содержание возникает как эмергентное свойство систем с многоуровневой логической структурой, но все же лучше было бы получить теорию, объясняющую его более непосредственно.

Третий ответ состоит в том, что физические объекты и явления получают свое содержание лишь в рамках некоторой теории. Первыми эту концепцию изобрели бихевиористы. Ранний бихевиоризм предполагал, что в действительности никакие состояния никаких физических систем не являются содержательными, а то, что мы называем содержанием своих ментальных состояний – не более чем миф, порожденный плохой философией и народной психологией. Бихевиористы утверждали, что единственной целью психологии является объяснение поведения и что этой цели можно достичь, используя только понятия, указывающие на вполне определенные наблюдаемые феномены, а именно на сенсорные стимулы и поведенческие реакции. Однако развитие бихевиоризма, такое впечатляющее сначала, вскоре показало, что большая часть наиболее интересного поведения людей не может быть правдоподобно объяснено в терминах стимулов и реакций. Поэтому вторая волна бихевиоризма – философский бихевиоризм или диспозиционализм – стала попыткой переопределить понятия народной психологии в терминах *поведенческих диспозиций*, то есть склонностей субъекта к определенному поведению при

определенных обстоятельствах. Одним из самых известных философов-диспозиционалистов является Гилберт Райл. В его нашумевшей книге «Понятие сознания»⁷⁹ последовательно проводится идея, что в том, что мы называем ментальными состояниями с определенным содержанием, нет ничего специфически ментального. Каждое из этих состояний, объясненное в терминах поведенческих диспозиций, теряет всю свою загадочность и оказывается лишь способом сложного реагирования на объекты с определенными свойствами. Подобными диспозициональными состояниями могут обладать не только люди, но и животные, артефакты и вообще любые объекты, которые способны на различное поведение в различных условиях.

Несмотря на свою логическую строгость и научность, диспозиционализм сегодня не имеет большого количества сторонников, поскольку против него есть, по крайней мере, два серьезных возражения. Первое состоит в том, что с позиций диспозиционализма невозможно описать ситуации ролевого поведения, притворства и лжи, если не предполагать заранее, что истина однажды вскроется, а это ведь бывает далеко не всегда. Талантливый притворщик может, например, зная об измене собственной жены, всю жизнь подавлять поведенческие проявления этого знания, потому что у жены богатые и влиятельные родственники, положением которых он хочет пользоваться как можно дольше. Талантливый лжец может привести себя в такое состояние, когда он будет склонен всю жизнь в красках рассказывать знакомым, например, о своей поездке в Париж так, как будто он действительно ее совершил, хотя в действительности ему известно, что он никогда не был в Париже. Идея о том, что поведенческие диспозиции в определенный момент времени в нормальных условиях определяются совокупностью ментальных состояний субъекта в этот момент, кажется вполне правдоподобной, но прямое отождествление ментального состояния с конкретной поведенческой диспозицией, по-видимому, ошибочен. Второй довод является продолжением первого: поведенческие проявления ментальных состояний могут отсутствовать не только из-за сознательного

⁷⁹Райл Г. Понятие сознания: пер. с англ. / под ред. В. П. Филатова. М.: Идея-Пресс, 1999.

подавления их субъектом, но и по не зависящим от него причинам. Естественно предположить, что у человека, который не способен ни к каким наблюдаемым действиям – например, у парализованного, – все же имеются веры, желания, надежды, опасения и другие интенциональные ментальные состояния, аналогичные нашим, хотя мы и не можем о них знать. Нет никакого противоречия в том, чтобы полагать, что веры, желания и т.д. присутствовали бы даже у субъекта, представляющего собой мозг в бочке.⁸⁰ Однако если в данном случае можно говорить о диспозициях, то только о диспозициях к определенным нейрофизиологическим реакциям.

Подходом, пытающимся преодолеть трудности диспозиционализма при сохранении его преимуществ, является функционализм. Согласно этому подходу, содержание ментального состояния определяется, по крайней мере, отчасти тем, какую *функцию* это состояние имеет или какую *роль* оно играет в психике. Функция понимается здесь как абстракция от тех каузальных цепей, в которые вовлечено рассматриваемое состояние. Имея дело с системами, поведение которых достаточно просто объяснить в терминах примитивного синтаксиса, нет смысла приписывать их состояниям какие-то семантические свойства, однако чтобы получить простое объяснение поведения других систем, зачастую нужно абстрагироваться от их первичных логических свойств и обратиться к свойствам более высокого порядка.

Одним из наиболее важных способов абстрагирования является введение таких теоретических конструкторов как *ментальные репрезентации*. Ментальные репрезентации представляют собой, метафорически выражаясь, элементы мысли, как слова и выражения представляют собой элементы языка, однако в них, как и в других ментальных феноменах, нет ничего загадочного. Это просто функции от некоторого набора внутренних параметров организма и внешних параметров среды, значимых для жизнедеятельности организма, к его поведению. Например,

⁸⁰Мозг человека, который извлечен из тела и помещен в живом состоянии в сосуд с питательным раствором, а нервные окончания подключены к компьютеру, генерирующему импульсы, идентичные тем, которые мозг мог бы получать в теле, и реагирующему на импульсы, посылаемые мозгом. Идея мозга в бочке принадлежит Х. Патнэму.

если определенное состояние организма детеныша возникает, как правило, когда в его поле зрения появляется мать, то можно сказать, что в нем задействована репрезентация матери. Соотношение между репрезентационными свойствами системы и ее физическими свойствами можно понимать по аналогии с соотношением между компьютерной программой и самим компьютером: пока программа работает так, как надо, для программиста не важно, в каких именно состояниях находятся отдельные логические элементы компьютера и какие это элементы. Аналогично, функционально эквивалентные репрезентации могут быть реализованы в человеческом мозге, компьютере или другой системе сопоставимой мощности.

Сформулированная выше точка зрения сформировалась во многом благодаря развитию вычислительной техники и ее теоретическим исследованиям, среди которых главную роль сыграли работы Алана Тьюринга. Этот выдающийся логик и кибернетик, кроме прочих его заслуг, является основоположником так называемой концепции сильного искусственного интеллекта. В знаменитой статье «Вычислительные машины и разум» он предпринимает поиск корректной постановки вопроса «Возможна ли мыслящая машина?».⁸¹ Поскольку выражение «быть мыслящим» имеет более чем неопределенное значение, по крайней мере, применительно ко всем, кто не является человеком, автор сводит его к способности в широком спектре условий быть неотличимым от человека по результатам деятельности, для осуществления которой мышление, по общему мнению, необходимо. Особенно удобна для такой проверки речевая деятельность: все люди вне зависимости от их умственных способностей и культурной принадлежности способны к тому или иному виду речи (жестовая коммуникация глухонемых, конечно, тоже должна считаться речью), и именно речь является деятельностью с самым широким спектром условий, поскольку количество возможных коммуникативных ситуаций бесконечно. Поэтому в качестве способа

⁸¹Для удобства изложения мы несколько перефразировали вопрос, который в оригинале формулируется так: «Может ли машина мыслить?». (См.: Тьюринг А. Вычислительные машины и разум // Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и о душе / сост. и обраб. Д. Р. Хофштадтером и Д. К. Деннеттом. Самара: Бахрах-М, 2003. С. 47–58. С. 47.)

проверки того, соответствует ли машина установленному критерию, А. Тьюринг предлагает тест, придуманный по аналогии с популярным в его время развлечением – «игрой-имитацией» (imitation game). В авторском варианте теста игроками являются человек и машина, судьей – человек, который общается с игроками из другой комнаты с помощью телетайпа. Он задает игрокам вопросы, имеющие целью выяснить, кто из игроков – человек. Цель машины состоит в том, чтобы обмануть судью, цель человека – помочь ему сделать правильный выбор.⁸² Если в процессе продолжительного общения – в современных тестах до 25 мин. – машину не удалось «разоблачить», и если этот результат повторяется со значительной частотой, то машину следует признать мыслящей.

Даже теперь, в век стремительно развивающейся робототехники, многие не готовы согласиться с данным А. Тьюрингом определением мышления. Действительно трудно преодолеть интуитивную уверенность в том, что между нашим мышлением и вычислительными операциями, производящимися машиной, есть существенное различие, но не менее трудно указать, в чем это различие коренится. До сих пор наиболее амбициозной попыткой продемонстрировать его суть является мысленный эксперимент Дж. Серла под названием «Китайская комната», который с момента своего изобретения является предметом оживленной полемики.⁸³ Эксперимент состоит в следующем: человека, знающего только английский язык, закрывают в комнате со щелью в стене. Через щель ему просовывают листы бумаги с вопросами, написанными по-китайски. В комнате есть массивный текст на китайском языке и англоязычная книга инструкций, в которой говорится, что нужно делать при получении некоторого набора символов в качестве вопроса. Среди инструкций могут быть поиск символов в тексте, перемещение на определенное число позиций в одну или другую сторону, запись и стирание символов. В итоге всех этих манипуляций человек получает некую последовательность символов, которую инструкция требует написать на листе и

⁸²В другом варианте участвует только один игрок, а судье (судьям) нужно определить, человек он или нет.

⁸³Эксперимент и комментарии автора к нему приводятся по: Серл Д. Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М.: Дом интел. книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 378–380.

просунуть в щель. Люди снаружи понимают китайский язык и, поскольку человек в комнате точно выполняет инструкции, им кажется, что он понимает вопросы и отвечает на них правильно.

Как утверждает Дж. Серл, представленная в его эксперименте ситуация аналогична тому, как машина, выполняя программу, создает у наблюдателей впечатление, что она понимает смысл своих действий. Однако такое впечатление ложно: это мы понимаем смысл ее действий, сама же она ничего не понимает, не думает, не желает и т.д. Например, принимая на входе слово «гамбургер», машина не знает, что речь идет о гамбургере, который можно съесть, даже если от нее можно добиться предложения «Гамбургер – это еда» на выходе. Она оперирует лишь синтаксисом символов, тогда как человек учитывает еще и семантику. Синтаксис сам по себе не производит семантику, как бы сложен он ни был. Последняя производится наблюдателем, для которого слова «гамбургер» и «еда» связаны с определенным комплексом ощущений – вкусом мяса, чувством сытости и т.д. Необходимым условием обладания содержательным состоянием является, согласно Серлу, возможность осознать это состояние как содержательное, а для этого нужна каузальная зависимость между ним и некоторым опытом, способным служить индикатором этого состояния в дальнейшем. Таким образом, позиция автора эксперимента сводится как будто к тому, что интенциональность сознания зависит от его феноменального характера. Конечно, говорит он, не все интенциональные ментальные состояния *фактически* осознаются хотя бы по той причине, что для осознания требуется выполнение некоторых дополнительных условий: чтобы соответствующий опыт имелся в наличии, чтобы мы обратили на него внимание, чтобы у нас хватило мыслительных ресурсов на выявление связи между опытом и ментальным содержанием, чтобы другие ментальные состояния не препятствовали осознанию этого состояния, и т.д. Тем не менее всякое интенциональное ментальное состояние является осознанным, по крайней мере, *потенциально*.

Кажется, что данная позиция носит неснимаемый отпечаток субъективизма и потому непригодна для сколько-нибудь серьезного философствования. Однако

философия сознания Дж. Серла не настолько проста. В книге «Открывая сознание заново», где он устанавливает различие между внутренней или подлинной (original) интенциональностью и внешней или «как если бы» интенциональностью, понятие внутренней интенциональности неожиданно связывается с понятием *нормы*. Вот как Серл поясняет эту связь: «Так называемый "функциональный уровень" вовсе не является отдельным уровнем, но просто одним из каузальных уровней, описанным в терминах, соответствующих нашим интересам... Интенциональный уровень, с другой стороны, отличается от неинтенциональных функциональных уровней. Хотя оба являются каузальными, каузальные свойства внутренней интенциональности сочетают каузальные свойства с нормативными. Интенциональные феномены, такие как следование правилу и действие согласно желаниям и верованиям, есть действительно каузальные феномены, но как интенциональные феномены они в высшей степени связаны с такими нормативными феноменами как истина и ложность, успех и неудача, связность и бессвязность, рациональность, иллюзия, а также с общими условиями достоверности».⁸⁴

Обратим внимание на тот факт, что понятие нормы по своему характеру не субъективно, но интерсубъективно. Всякая норма является таковой, во-первых, для некоторой группы лиц, во-вторых, в некотором социолингвистическом контексте или, как сказал бы Л. Витгенштейн, в рамках некоторой языковой игры. Так, в контексте игры в шахматы определенное положение фигур, именуемое матом, является успехом для одной стороны и неудачей для другой, однако вне этого контекста или для людей, не знакомых с правилами игры, оно не имеет этого смысла. Та часть условий, необходимых для существования нормы, которая описывает внутреннюю структуру интенционального агента, у Дж. Серла именуется Фоном. Это множество неинтенциональных каузальных феноменов – в обыденном языке мы называем их способностями и склонностями, – которые обеспечивают существование всякого подлинно интенционального феномена – веры, желания, намерения и т.п. Границы Фона подвижны: зачастую сначала

⁸⁴Серль Дж. Открывая сознание заново / перевод с англ. А. Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 217–218.

имеет место интенциональный феномен с определенным содержанием, потом это содержание переходит в Фон, а потом при некоторых условиях оно может снова стать осознанным. На примере с шахматами хорошо видно, как это работает. Сначала человек изучает правила и, собственно говоря, в это время он еще не думает об игре, не желает выиграть и не намеревается сделать это с помощью тех или иных комбинаций. Он лишь старается следовать правилам. Но потом следование правилам становится привычным, и необходимость думать о них отпадает – человек начинает думать уже о самих ходах в контексте правил. О такой ситуации мы говорим как об умении играть в шахматы. Однако если потом он желает разнообразить игру, то может изменить какое-либо правило, например, отменить для своих пешек возможность превращения в ферзя. В тот момент, когда он будет принимать это решение, правила снова попадут в сферу его интенциональности.

С точки зрения Дж. Серла, любой интенциональный феномен может быть понят лишь относительно Фона, но сама интересубъективность Фона обуславливает тот факт, что по большей части мы этого не замечаем. Фон полагается сам собой разумеющимся. Видимо, именно поэтому представители радикально различных культур при попытке объяснить свои действия друг другу часто наталкиваются на непонимание. Другая крайность – склонность объяснять интенциональные феномены в терминах Фона. Когда, например, говорят, что причиной отказа кого-то от предложения работать стриптизером является его пуританское воспитание, пропускают важнейший этап порождения этого отказа, а именно сознательное следование нормам приличия, привитым человеку в детстве. Как подчеркивает Серл, если не существует сознательного следования норме, не существует и самой нормы, поскольку каждая норма предполагает возможность ее нарушения. Схема объяснения, игнорирующая роль этого обстоятельства, под именем классической модели рациональности служит мишенью для самой резкой критики в книге «Рациональность в действии».⁸⁵

⁸⁵См.: Серл Дж. Рациональность в действии. С. 15 и далее.

Со своей стороны функционалисты, конечно же, критикуют и аргумент Китайской комнаты, и концепцию внутренней интенциональности Дж. Серла с ее следствиями. Так, один из самых ярких последователей функционализма, американский философ Дэниэл Деннет считает, что убедительность представленного Серлом мысленного эксперимента обусловлена в первую очередь недостаточно четким различием между понятиями программы и машины, действующей по программе. Реальная, а не идеальная машина является комплексной каузальной системой, в которой скорее синтаксис, а не семантика привносится в момент интерпретации ее состояний наблюдателем. Для самой машины ее логические элементы – не нули и единицы, а физические состояния переключателей, реле, транзисторов или любых других устройств, принципы работы которых позволяют использовать их для реализации нужной логической схемы. Сама программа, «лежащая на полке», по выражению Д. Деннета, не способна продуцировать не только семантику, но и вообще ничего.⁸⁶ Что же касается концепции внутренней интенциональности, Д. Деннет утверждает, что она обязана своим происхождением всего лишь путанице между понятиями содержания и интерпретации. То, что имеется в виду под внутренней интенциональностью, представляет собой, как он полагает, нашу интерпретацию собственного поведения – интенциональность, приписанную нами самим себе, так сказать, задним числом. Согласно Деннету, появление склонности интерпретировать свое поведение объясняется тем, что в процессе эволюции умение объяснять свое поведение другим создает большие преимущества для таких социальных существ как люди. Однажды применив это умение по отношению к себе, человек получил еще более преимущество – возможность передавать информацию между теми мозговыми центрами, которые не были связаны между собой прямыми нервными путями. По-видимому, следующей адаптацией стала способность блокировать артикуляцию, оставляя лишь «виртуальную» речь. Эта способность имела значение в тех случаях, когда нужно было скрыть свои намерения от окружающих. Так образовалось то, что в

⁸⁶См.: Dennet D. C. Fast Thinking // The Intentional Stance. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. P. 324–337.

психологии называется внутренним монологом или, в другой версии, внутренним диалогом. Параллельно вербальным развивались и другие способы передачи информации между различными мозговыми центрами «обходными путями», в частности, внутренние визуализации – реалистические, схематические, картографические и т.п. представления. В результате у кого-то может создаться впечатление, что эти авто-репрезентации являются структурной частью самих первичных психических актов или даже что именно в них и осуществляется мышление. Но, с точки зрения Деннета, такое впечатление ошибочно.⁸⁷

В целом следует констатировать, что спор о «Китайской комнате» и внутренней интенциональности в настоящее время зашел в тупик. Доводы функционалистов воспринимаются защитниками внутренней интенциональности как попытка уйти от проблемы, доводы защитников внутренней интенциональности воспринимаются функционалистами как попытка создать проблему там, где ее нет. Не претендуя здесь на разрешение данного спора, мы должны заметить, что Дж. Серл прав, по крайней мере, в одном: тот феномен, который принято называть мышлением в наиболее узком и интересном значении этого слова, предположительно, должен отличать человека хотя бы от большинства животных и артефактов. А наиболее бросающимся в глаза внешним критерием отличия между людьми, с одной стороны, и животными и артефактами, с другой, является культура, в основе которой лежат различные нормы, правила и соглашения. Поэтому естественно предполагать, что если не понятие психики (*mind*), то понятие сознания (*consciousness*) должно быть существенным образом связано с нормативностью. Более того, исходя из того, что Дж. Серл пишет о нормативности, можно понять важность высказанного им требования потенциальной осознаваемости подлинно интенциональных состояний. Смысл этого требования заключается, на наш взгляд, в том, чтобы разграничить «автоматическую» часть психики и ту ее часть, за которую мы как субъекты принимаем на себя *ответственность*. Само по себе это разграничение

⁸⁷Наиболее подробное изложение этой идеи см.: Dennett D. C. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books / Little, Brown and Company, 1991. P. 193–199.

крайне важно, ведь если не предполагать ответственность, то все нормативное знание, в том числе и нормативный аспект философии науки, а именно методология познания, лишится своего базиса. В самом деле, о какой методологии могла бы идти речь, если бы мы считали познавательную деятельность в целом принципиально не осознаваемой и неподконтрольной сознанию? Философия науки тогда вынуждена была бы говорить не о методах, а в лучшем случае о способах и привычках познания, то есть о способностях и склонностях индивидов в познавательной деятельности. Но отказ от методологии в философии науки, не говоря уже о прочих нормативных дисциплинах, представляется слишком большой ценой за решение проблемы ментального содержания.

Сохранение же нормативности требует сохранения презумпции ответственности, которая в свою очередь требует потенциальной осознаваемости и даже больше – потенциальной подконтрольности сознанию ментальных феноменов, формирующих наш образ мира и руководящих теми нашими действиями, которые мы называем произвольными. Характерно, что на практике даже привычки мы во многих случаях считаем возможным изменить, если постараться. Что же касается возможности сознательно повлиять на такие свои состояния как веры, желания, намерения и т.д., мы молчаливо предполагаем, что всякий разумный человек способен до некоторой степени и иногда должен это делать. Множество примеров, приведенных Дж. Серлом, свидетельствует, что сам человеческий язык устроен так, что, говоря на нем, мы тем самым постоянно ставим себя в позицию сознательного и ответственного субъекта и, более того, предполагаем существование других сознательных и ответственных субъектов. Любое объяснение интенциональности, претендующее на то, чтобы быть правдоподобным, должно учитывать это обстоятельство. Но функционалистское объяснение совершенно его не учитывает.

Вместе с тем собственный ответ Дж. Серла на вопрос об источнике ментального содержания не выдерживает критики. В тех случаях, когда он выражается наиболее прямо и недвусмысленно, все выглядит так, как будто он

считает способность наделять состояния физической системы содержанием присущей либо самой этой системе в силу каких-то ее не уточненных структурных свойств, либо системе в совокупности со средой в силу каких-то не уточненных структурных свойств среды. В первом случае это по сути тот же самый ответ, который дает «наивный» физикализм, и он страдает теми же недостатками – неясно, почему именно такая физическая структура (даже если будет определено, какая именно) способна продуцировать именно такое (или хотя бы какое-нибудь вообще) содержание. Во втором случае это какая-то версия социального конструктивизма, который сам по себе неплох, однако требует большой осторожности и многочисленных уточнений, иначе он превратится из более или менее проверяемой гипотезы в пустую спекулятивную болтовню, о чем было сказано в предыдущей главе.

Более приемлемый, на наш взгляд, вариант ответа, сочетающий в себе некоторые свойства позиций Деннета и Серла, состоит в том, что «существует объективная по содержанию примитивная синтаксическая структура, тождественно отражающая структуру множества физических состояний, однако ее семантическая интерпретация возможна только интенциональным субъектом».⁸⁸ Формулировка этой точки зрения, известной как семантический экстернализм, приписывается Хиллари Патнэму. Для демонстрации ее сути автор придумал мысленный эксперимент под названием «Земля-Двойник». Эксперимент состоит в следующем. Представим существующую где-то в космосе планету, которая во всем подобна Земле, кроме одного: реки и озера на этой планете заполняет жидкость, которая по всем наблюдаемым свойствам неотличима от воды, но имеет химическую формулу не H_2O , а XYZ. Обитатели Земли-Двойника во всем подобны людям, в частности, у них есть язык, который ничем не отличается от русского (в оригинале, конечно, английского), за исключением того, что слово «вода» в нем означает указанную жидкость. Пусть на Земле еще не известна химическая формула воды – так было в действительности, например, в 1750 году. Тогда, с точки зрения традиционного

⁸⁸Винник Д. В. Сознание в физической реальности. С. 174.

взгляда на ментальное содержание как на что-то, что полностью определяется процессами, происходящими в психике субъекта, следует признать ментальные состояния землян и их копий с Земли-Двойника идентичными в том числе тогда, когда они думают о воде. Однако в 1750 году, как и сейчас, водой на Земле называлась жидкость с формулой H_2O , в то время как на Земле-Двойнике так должны были бы все это время называть жидкость с формулой XYZ.

Отсюда Х. Патнэм делает вывод, что традиционная модель неверна и что содержание наших понятий зависит не только от того, какие репрезентации находятся «в голове» субъекта, но и от того, какие объекты они репрезентируют. Между репрезентацией и объектом нет однозначной связи, она определяется целым набором факторов. Помимо непосредственно переживаемого в данный момент опыта, это история языка, а также познавательная история субъекта и всего языкового сообщества, в которой значительную роль играют цели и интересы познающих субъектов. Как подчеркивает Патнэм, «"объекты" не существуют независимо от концептуальных схем. Мы разделяем мир на объекты, вводя ту или иную схему описания».⁸⁹ Эта ситуация полностью аналогична ситуации с выбором научной теории для описания некоторого наблюдаемого явления. Например, задачу на вычисление времени остановки движения при неупругом соударении можно решить в рамках ньютоновской механики, используя закон сохранения энергии, или в рамках квантовой механики. При этом сама модель движения (в частности, количество соударений шарика о поверхность) в двух теориях получится разной, но время остановки движения будет совпадать. Выбор конкретного решения зависит от того, важно ли для нас учитывать, например, излучение, в которое переходит энергия, согласно квантовой теории.

Точно такая же картина вырисовывается, если абстрагироваться от внешнего мира и попытаться рассмотреть процесс порождения ментального содержания в психике. Согласно традиционным воззрениям, психическим

⁸⁹Патнэм Х. Разум, истина и история / пер. с англ. Т. А. Дмитриева, М. В. Лебедева. М.: Практикс, 2002. С. 73.

коррелятом объективного мира выступает феноменальный опыт, который субъект познает посредством интроспекции и концептуализирует на основании сходства и различия между многими прошлыми опытами. Однако, как замечает Х. Патнэм, ни одно множество ментальных свойств не имеет раз и навсегда определенной концептуализации, поскольку сходства и различия между конкретными фрагментами опыта могут устанавливаться множеством способов. С этой точки зрения, всякий опыт подобен двусмысленному рисунку-иллюзии из тех, с которыми любят экспериментировать психологи. Широко известен, например, рисунок под названием «Чаша Рубина» (рисунок 1). Если показать этот рисунок разным людям, одни увидят в нем два лица, а другие – чашу на фигурной ножке. Если попросить их потом скопировать этот рисунок по памяти, детали, которые они перенесут на копию, как правило, будут разными. Но нельзя сказать, что причина различия в том, что видят их глаза – конфигурация возбуждения нейронов сетчатки будет в норме одной и той же. Различие появляется, если рассмотреть психику в целом. Восприятие как процесс сильно зависит от контекста: скажем, человек, который хочет пить, с большей вероятностью увидит чашу, чем лица.⁹⁰

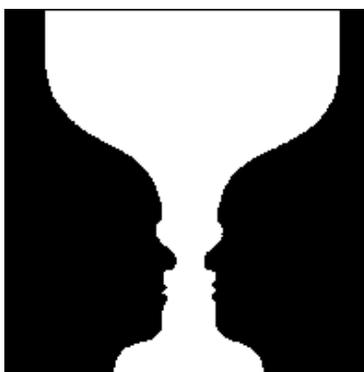


Рисунок 1 – Чаша Рубина

Кратко резюмируем сказанное выше. Ни одно положение дел и ни одно множество ощущений не определяет однозначно того описания, которое должно быть и будет дано для него интенциональным субъектом. На локальном уровне

⁹⁰При этом сам факт наличия альтернативы, как правило, не осознается воспринимающим. За исключением случаев, когда нас заранее предупредили, что сейчас будет продемонстрирована зрительная иллюзия, мы не говорим «Рисунок кажется мне изображением чаши». Вместо этого мы говорим «На рисунке изображена чаша». В этом проявляется концептуальная нагруженность опыта. Нет никакого способа говорить или думать о «сырых» ощущениях; они попадают в сферу нашего внимания, уже будучи концептуализированы так или иначе, и эта концептуализация осознается как данность, что, конечно же, не отменяет возможности в дальнейшем пересмотреть результат концептуализации, если, например, субъект получает новый опыт или знакомится с мнением авторитетных источников, противоречащим его собственному мнению.

выбор концептуальной схемы можно считать в некотором смысле свободным – хотя, конечно, в глобальном плане он детерминирован совокупностью фактов истории языка, истории мира и ментальной истории субъекта. При этом, с точки зрения семантического экстернализма, верно и обратное: всегда существует больше одного положения дел, которое может быть правдоподобно описано с помощью определенной концептуальной схемы, что и иллюстрирует мысленный эксперимент с Землей-Двойником. Никакая наша концептуальная схема не является полной, для всякого описания и для всякой экспериментальной традиции будет существовать неразрешимая в заданных ими рамках ситуация. Опять же, этот вывод можно распространить и на сферу ментального.

В связи с последним замечанием находится знаменитая витгенштейновская проблема следования правилу. Суть этой проблемы обычно поясняют, используя пример Сола Крипке со значением слова «плюс», который построен по аналогии с мысленным экспериментом «Земля-Двойник», но еще более удачно, поскольку вместо эмпирической теории сомнению подвергается нечто, на первый взгляд, абсолютно однозначное – арифметическая операция сложения.⁹¹ Все мы уверены в том, что сложение осуществляется по определенному правилу и что тот, кто усвоил это правило, никогда не станет использовать слово «плюс» иначе, чем мы – те, кто *заведомо* умеет складывать числа. Однако само правило никак не представлено в сознании, имеется лишь ограниченное количество случаев его применения. Поэтому возможна ситуация, что когда-нибудь мы обнаружим, что понимаем это правило иначе, чем другие. Например, кто-то может складывать все числа так же, как мы, за одним исключением: согласно его правилу, при прибавлении 68 к числу 57 должно получаться 5. Подобное различие может никогда не выявиться на протяжении всей его жизни. Но это еще полбеда: более серьезная трудность состоит в том, что даже если мы выявили это различие, то никак не сможем сообщить ему наше понимание правила сложения, поскольку для интерпретации любой последовательности предложений, которую мы бы

⁹¹Формулировка примера приводится по: Крипке С. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2005. С. 60.

произнесли в процессе объяснения, также может быть применено более чем одно правило. В итоге даже мы сами оказываемся не в состоянии обрести уверенность в том, что всегда применяем одно и то же правило, и даже что вообще руководствуемся каким-то правилом. Как справедливо замечает С. Крипке, такой вывод ненормален и непереносим.

Очевидно, что проблема следования правилу угрожает экстерналистской концепции значения скатыванием в релятивизм, размыванием понятия истинности и в итоге признанием абсолютной непознаваемости мира. Действительно, если мы не знаем, как, по каким «правилам» мы распознаем объекты, почему мы уверены, что всегда распознаем их одинаково и даже что вообще как-то распознаем их, а не присваиваем им ярлыки случайным образом? А если мы не можем быть в этом уверены, то как мы можем говорить о каком бы то ни было знании реальности? Ведь знание, по крайней мере, в классическом смысле этого слова предполагает известную устойчивость, твердость в том, чтобы верить в определенные вещи, но невозможно твердо верить в одно и то же, если сам предмет веры не является определенным в концептуальном плане. Больше того, если наша концептуализация может быть ни на чем не основанной, то мы в конечном счете никогда не знаем, во что верим, а во что – нет. По всей видимости, проблема следования правилу ставит эпистемолога перед нелегким выбором: признать существование жестких, в идеале врожденных, критериев распознавания, которые невозможно скорректировать (что означает неразрешимость ситуация типа «черный лебедь»), или отказаться от идеи познаваемой реальности, а по сути и вообще от идеи реальности как таковой. Первый вариант очевидно неправдоподобен, второй столь же очевидно нежелателен.

Х. Патнэм хорошо осознает угрозу, которую представляет для его позиции проблема следования правилу. Чтобы избежать связанной с ней дилеммы, этот философ обращается к методу спекуляции, очень похожей на спекуляцию, к которой прибегают марксисты, когда хотят обосновать неизбежность наступления коммунизма – с той лишь разницей, что к эпистемическому идеалу Патнэма

можно стремиться, но его нельзя достичь. Глупо было бы отрицать, пишет этот философ, что имеются некие исходные данные, ограничивающие те веры, которых мы можем придерживаться без заметных для себя негативных последствий – ограничением выступает не столько коммуникативная практика, сколько физика и физиология. Приводится пример с человеком, который, поверив, что может летать, выпрыгнул в окно и чудом остался жив: очевидно, что если он после этого продолжит верить в это, то проживет, скорее всего, недолго и мало кому сможет передать свое заблуждение. Естественно предположить, что точно так же обстоит дело с человеком, который руководствуется в жизни верой во внутренне несогласованную совокупность высказываний. Такая «эпистемическая эволюция» в долговременной перспективе способствует движению наших описаний мира в сторону их большей внутренней согласованности и согласованности с опытом, который также расширяется. Если экстраполировать этот процесс, то можно представить себе некие идеальные с эпистемической точки зрения условия, когда все возможные следствия выведены, а все эксперименты проведены. Конечно, в реальности такие условия недостижимы, но мы можем сколь угодно долго приближаться к ним, и если подумаем предел такого приближения, то в этом пределе получим некие идеализированные критерии обоснованности и рациональной приемлемости. Соответствие таким идеализированным критериям Патнэм и предлагает называть истиной. Подчеркивается, что определенная таким образом истина, во-первых, независима от всякого конкретного обоснования, но при этом не может считаться независимой от обоснования в принципе – «Утверждать, что высказывание истинно, означает утверждать, что оно могло бы быть оправдано», – во-вторых, она «считается чем-то устойчивым и "непротиворечивым"; если и высказывание, и его отрицание могли бы быть "оправданы" даже при самых идеальных условиях, то нет никакого смысла утверждать, что такое высказывание имеет истинностное значение».⁹²

⁹²Патнэм Х. Разум, истина и история. С. 78.

Как нам кажется, эволюционная эпистемология позволяет «спасти» не только истинность, но и интроспекцию. В самом деле, почему бы не понимать ее, по аналогии с истинностью, как идеализацию способности к обоснованию и согласованию результатов концептуализации собственного феноменального опыта? Если наша природа состоит в том, что любые свои теории мы соотносим с опытом и что некорректные теории со временем обречены кануть в Лету, то бесконечный опыт плюс бесконечные мыслительные ресурсы должны были бы привести к тому, что субъект обладал бы совершенной теорией ментального применительно к себе самому. Характерно, что ситуации, в которых люди судят о явлениях собственной психики противоречиво или неопределенно, встречаются в обычной жизни достаточно редко, что и позволяет таким философам как Дж. Серл вводить доступность для осознания (по крайней мере, потенциальную) в само определение ментального содержания. По-видимому, к настоящему моменту процесс развития теории ментального у среднестатистического человека зашел уже достаточно далеко. Разумеется, чересчур оптимистично считать, что можно всегда доверять субъективным суждениям людей о себе, и все же, коль скоро человек наделен способностью к категориальному мышлению, надо полагать, по крайней мере, что те из собственных состояний, которые наиболее адаптивно значимы, он должен был научиться хорошо распознавать и отличать одно от другого. И поскольку очевидно, что наиболее адаптивно значимыми являются те ментальные состояния, которые являются непосредственным результатом сенсорного восприятия, на наш взгляд, именно в этой сфере следует ожидать наиболее надежных результатов интроспективного самопознания.⁹³

На самом деле понятие интроспекции не исключается полностью никакими современными теориями сознания, оно лишь должно быть переопределено так, чтобы согласовываться с этими теориями. Как известно, долгое время интроспекция понималась исключительно как привилегированный эпистемический доступ субъекта к собственным ментальным состояниям – идея,

⁹³Подробнее об этом см.: Моисеева А.Ю. О понятии квалиа в контексте эпистемологии // Философия науки. 2014. № 2 (61). С. 33–47.

наиболее ранние формулировки которой находят уже у Аристотеля. В самом простом изложении теория привилегированного доступа представляет собой, по существу, древнюю метафорическую концепцию познания как непосредственного усмотрения истины, примененную к познанию собственных ментальных состояний. Возможно, именно из-за ее метафоричности эта концепция настолько интуитивно убедительна, что остается едва ли не общепринятой среди людей, далеких от философии. Однако многие современные философы понимают интроспекцию иначе.

Например, английские исследователи детской психологии Уайлд Эстингтон и Элисон Гопник на основании экспериментальных данных защищают теорию, согласно которой наши интроспективные веры являются результатом донаучного теоретизирования над своим собственным поведением.⁹⁴ Действительно, мы можем наблюдать за собой «со стороны» с тем же успехом, как мы наблюдаем за другими, и если о психике других мы учимся со временем судить достаточно точно на основании таких наблюдений, то не менее точно мы можем научиться судить и о себе. Это тем более правдоподобно, что о себе мы получаем значительно больше данных, поскольку имеем больше времени для наблюдения, и эти данные разнообразнее, поскольку в качестве объекта наблюдения мы находимся так близко к наблюдателю, как никто другой. Информация практически без потерь достигает наших органов чувств, к тому же задействованы дополнительно такие чувства как кинестезия и интроцепция, а это значит, что мы можем замечать мельчайшие особенности собственного поведения вплоть до физиологических реакций, невидимых окружающим. Нетрудно заметить сходство данной «теории теории» с идеями, высказываемыми Д. Деннетом по поводу концепции внутренней интенциональности.

Еще более интересной является третья теория, постулирующая способность к интроспекции, понимаемой по аналогии с восприятием с помощью органов чувств. Такая «внутренняя чувствительность» может описываться

⁹⁴См.:Astington J. W., Gopnik A. Theoretical explanations of children's understanding of the mind // British Journal of Developmental Psychology. 1991. № 9. P. 7–31.

функционалистски. Например, Шон Николс и Стефан Стич считают, что она представляет собой процесс, включающий мониторинг низкоуровневых состояний мозга и создание определенного вида репрезентаций этих состояний, которые сохраняются в метафорическом и функционально определенном хранилище вер (*belief box*), чтобы при необходимости быть извлечены оттуда.⁹⁵ При этом авторы полагают, что интроспекция как внутренняя чувствительность сосуществует с интроспекцией как построением теории ментального. Они приводят случаи, которые можно интерпретировать как нарушение функции автономного мониторинга при сохранении способности к теоретическому самопознанию и наоборот. На наш взгляд, теория внутренней чувствительности имеет преимущество перед «теорией теории» в том, что она предполагает невыводной характер интроспективных вер, но при этом допускает возможность ошибки, в отличие от теории привилегированного доступа. Поэтому, думается, интроспекция в таком понимании может быть постулирована в философии сознания без негативных последствий. Впрочем, ничто не мешает нам, подобно Ш. Николсу и С. Стичу, допускать существование нескольких разнородных механизмов интроспекции.

Если мы можем постулировать реальную интроспекцию как способность к ощущению и концептуализации (не обязательно безошибочной) собственных ментальных состояний, то отсюда остается один шаг до постулирования идеализации этой способности на основе допущения бесконечного опыта и бесконечных мыслительных ресурсов. Нам кажется, что именно результат такой идеальной интроспекции более всего прочего достоин называться ментальным содержанием. Мы не утверждаем, конечно, что ментальное содержание как некая сущность *возникает* в результате действия идеальной интроспекции в какой-то реальной ситуации. Это было бы нелепо. Мы говорим лишь, что ментальное содержание – это абстракция, которая нужна нам, чтобы описывать феномены

⁹⁵См.: Nichols S, Stich S. P. *Mindreading: An Integrated Account of Pretence, Self-Awareness, and Understanding Other Minds*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

собственной психики, и эта абстракция *определяется* как тот результат, который должна была бы давать интроспекция, если бы она была идеальной.

На первый взгляд, данное определение ментального содержания находится полностью в рамках функционалистского подхода. Мы, как и функционалисты, подчеркиваем абстрактный характер понятия ментального содержания и его использование для построения теории ментального. Однако, в отличие от них, мы не считаем, что содержанием ментального состояния является его функция в системе психики. Точнее, мы предлагаем различать реальную и идеальную функцию. Реальная функция – это та зависимость между входными данными, внутренними состояниями и поведением, которую можно выявить на основании конечных наблюдений за системой и ограниченной частью средой. Идеальная функция – это та зависимость, которую можно было бы вывести на основании бесконечных и неограниченных наблюдений. Для пояснения воспользуемся примером. Предположим, что я попала на Землю-двойник и, испытывая там жажду, захотела выпить воды. Хотя жидкость в стакане передо мной для меня неотличима от воды и вызывает те же реакции, что и вода, условие выполнения моего желания состоит не в том, что я выпью эту жидкость, а в том, что я выпью воду, то есть H₂O. Если бы я жила бесконечно и получала бы всевозможный опыт, то однажды могла бы узнать бы о том, что эта жидкость не является водой. Тогда я бы узнала также о том, что в тот раз, когда мне хотелось выпить воды на Земле-двойнике, я не исполнила своего желания, даже если оно у меня пропало после того, как я выпила стакан XYZ.

Ментальное содержание, определенное как результат идеальной интроспекции, должно, в свою очередь, определять истинность вер, которые субъект получает в результате реальной интроспекции, или, более коротко, вер о себе.⁹⁶ Исходя из сказанного, состояние верования приобретает особую роль в теории – роль носителя информации о любых других ментальных состояниях, а

⁹⁶Понятие веры о себе синонимично понятию знания о себе (self-knowledge) за исключением того, что оно допускает ошибку. Использование этого понятия см, например: Gertler B. Self-Knowledge // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition). 2014. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/self-knowledge/> (accessed 22.08.2014).

также и о внешнем мире, поскольку он, наравне с нашей психикой, является источником ментального содержания. Вдобавок для исследователя психического вербальное или иное явное выражение исследуемым субъектом его вер о себе является основным, а часто и единственным источником информации. Хотя информацию, полученную таким способом, нельзя считать абсолютно адекватной, при прочих равных условиях среди двух теорий психического более правдоподобной является та, которая лучше согласуется с этой информацией. Во всяком случае, многие ученые и философы сознания при аргументации в пользу своих теорий явно или неявно используют презумпцию доверия к свидетельствам субъекта, то есть, по сути, к его верам о себе. Излишне говорить, что сами состояния верования тоже могут отображаться в другие состояния верования. Так, я могу находиться одновременно и в состоянии верования в то, что я только что уколола палец, и в состоянии верования в то, что я верю, что только что уколола палец, и в состоянии верования в то, что я верю, что верю, что только что уколола палец, и т.д. Функции этих состояний в моей психике будут различными, но каким-то образом связанными, поскольку их ментальное содержание связано: например, в содержании всех этих состояний присутствует конституэнта, отображающая в моей психике мой собственный палец. По сути, все наши представления об объектах и явлениях мира (как внешнего, так и нашего внутреннего мира) являются конструкциями из таких функционально и содержательно взаимосвязанных состояний.

Посредством моделирования содержательных связей между состояниями верования в некоторой идеальной психике можно надеяться выстроить логику вер, то есть формализовать правила перехода от одной веры к другой. По-видимому, именно к этому стремилась нововременная теория познания, а в современной философии наиболее яркой реализацией этого стремления стала эпистемическая логика.⁹⁷ С другой стороны, можно исследовать эти связи в

⁹⁷Первый и наиболее влиятельный образец эпистемической логики был представлен Я. Хинтиккой еще в 1960-е годы. (См.: Hintikka J. Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1962; Hintikka J. Models for Modalities. Dordrech: D. Reidel Publishing Company, 1969. Также см. сборник переведенных на русский язык статей: Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования / пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, Э. Л. Напельбаума и А. Л. Никифорова. М.: Прогресс, 1980.) Однако в более

конкретной психике. Этим занимается психология. На наш взгляд, полезно было бы соотнести результаты, полученные в обеих областях знания, с целью создания теории вер как ментальных состояний, то есть состояний, присущих реальным носителям сознания, действующим в мире, а не идеальным агентам, познающим в отсутствии каких-либо целей и каких-либо ограничений. В идеале итогом такого соотнесения могло бы стать построение некой «натурализованной» эпистемической логики, формализующей закономерности рассуждения, являющиеся нормой для разумного человека. Между прочим, эта идея может быть названа в числе факторов, косвенно определивших выбор темы и структуры данной работы. Конечно, мы не надеемся достичь здесь такой амбициозной цели, мы намереваемся лишь наметить рамки, в которых ее можно надеяться достигнуть в будущем. Именно для этого мы предприняли исследование понятия ментального содержания, достаточно далеко, на первый взгляд, уводящее от нашей темы.

В качестве вывода из данного раздела обозначим еще раз те пункты, которые мы считаем базовыми при рассмотрении состояния верования как реализации веры в психике:

1. Состояние верования является интенциональным ментальным состоянием. Это означает, что оно, во-первых, отображает определенное наличное или фантастическое положение дел посредством своего содержания, во-вторых, выражает отношение субъекта к нему посредством самого модуса веры. Состояние верования является состоянием эпистемической модальности, которая характеризуется нисходящим направлением соответствия, то есть тем, что

поздней работе под названием «Сократическая эпистемология» этот философ и логик пересмотрел многие свои идеи, в частности, ту точку зрения, что аксиомы эпистемической логики отражают свойства веры как ментального феномена. В случае знания эти аксиомы вполне оправданны, ведь, как уже было сказано, классическое понятие знания предполагает объективность и универсальность: всякий раз, когда некто публично произносит высказывание вида «Я знаю, что р», он утверждает тем самым, что обладает всей информацией, необходимой для окончательного ответа на вопрос, истинно ли, что р. Вера же субъективна: то, что кажется достойным доверия мне, может не показаться таким вам, и наоборот. Поэтому, как в конце концов признал Я. Хинтикка, эпистемическая логика моделирует скорее техническое понятие информированности, чем психологическое понятие веры. Впрочем, ниже он замечал, что «существуют и промежуточные случаи. Например, веры ученого как такового подпадают под стандарты принадлежности к его или ее научному сообществу. Ключевой момент состоит в том, что эти веры, в случае ученого, формируются в результате [научного] поиска, а не, так сказать, в качестве ответа на вопрос: "Что вы об этом думаете?"» (Hintikka J. *Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 31). Данное замечание интересно тем, что оно открывает обширное поле для дискуссии о функционировании вер в науке.

состояния этой модальности достигают соответствия с миром посредством приспособления их содержания к миру, а не наоборот.

2. Состояния верования, как и другие интенциональные ментальные состояния, могут исследоваться с точки зрения их функционирования в психике, и тогда они должны определяться как некоторые функции от сенсорных стимулов и текущих состояний психики к поведенческим реакциям и результирующим состояниям психики. При данном подходе в качестве субъекта таких состояний может рассматриваться любая система, способная к вариативному поведению, без дополнительного требования наличия у этой системы сознания. В то же время для более тонкого анализа интенциональные ментальные состояния целесообразно рассматривать как потенциально осознаваемые и присущие лишь тем из систем, которые способны встать по отношению к своему поведению в позицию разумного и ответственного субъекта. Косвенным свидетельством такой способности является применимость к поведению понятия нормы. При таком подходе интенциональные ментальные состояния следует отличать от состояний, реализующих способности и склонности индивида.

3. Содержание состояния верования, а равно и любого интенционального ментального состояния, является философской абстракцией и определяется как результат идеальной интроспекции, направленной на это состояние. Сама интроспекция понимается как способность к ощущению и концептуализации субъектом собственных ментальных состояний. Идеализация интроспекции достигается допущением наличия у субъекта бесконечного опыта для проверки гипотез относительно каузальных связей между состояниями собственной психики, а также между ними, сенсорными стимулами и поведенческими реакциями, и бесконечных мыслительных ресурсов для проверки совместимости этих гипотез между собой. В реальности идеальная интроспекция недостижима, однако для целей исследования зачастую допустимо приравнивать результаты реальной интроспекции к результатам идеальной интроспекции, особенно когда речь идет об интроспектировании ментальных состояний, являющихся непосредственным результатом сенсорного восприятия.

4. Среди состояний верования выделяются состояния, возникающие в результате интроспекции других интенциональных ментальных состояний, в том числе и других состояний верования. Веры, реализующиеся посредством таких состояний, называются верами о себе. Веры о себе потенциально являются отображением всей остальной психики субъекта, а их вербальное выражение – основным источником информации о психике, доступным для третьего лица. Поэтому исследователю целесообразно исходить из предположения истинности этих вер, пока нет особых причин предполагать обратное.

2.2 Психологическое понятие веры. Соотношение веры и принятия

В этом разделе мы сформулируем базовую концепцию веры как ментального феномена, решив тем самым одну из главных задач данной работы. Концепция, которую мы собираемся здесь представить и обосновать, не следует традиции теории познания, где, как было сказано выше, между верой и знанием всегда предполагалась четкая грань, которую нужно было только найти. В нашем понимании такой грани нет и не должно быть. Напомним, что согласно выводу, к которому мы пришли в конце первой главы, различие между верой и знанием не может быть установлено только на основании содержания психики субъекта, требуется соотнесение этого содержания с состоянием внешнего мира. Наш же интерес как философов сознания состоит в этой главе в том, чтобы понять веру исходя именно из содержания психики.

Мы будем использовать подход, представленный английским аналитическим философом Л. Джонатаном Коэном в книге «Эссе о вере и принятии».⁹⁸ Этот автор понимает веру субъекта в p как диспозицию к тому, чтобы при столкновении с вопросом, истинно ли, что p , или с объектами, входящими в p , как правило, возникало специфическое *чувство истинности p* (и, соответственно, *чувство ложности $не-p$*), вне зависимости от намерения субъекта

⁹⁸Cohen L. J. An Essay on Belief and Acceptance. Oxford: Clarendon Press, 1992.

действовать, говорить или рассуждать согласно этому чувству.⁹⁹ Грубо говоря, вера представляет собой интуитивную оценку определенного высказывания как истинного, сделанную данным конкретным субъектом в данный конкретный момент времени. Большинство вер, согласно Дж. Коэну, мы получаем непосредственно из ощущений, хотя прямая связь между верой и ощущениями не является обязательной. Например, есть причины утверждать, что многие люди верят, что существуют неотъемлемые права человека, что демократия является наилучшей формой общественного устройства, что каждый гражданин должен проявлять свою политическую волю, и еще во множество подобных вещей, связь которых с какими бы то ни было ощущениями установить трудно, если вообще возможно. В формировании вер свою роль играют все ментальные состояния субъекта, включая его эмоции, настроения, самочувствия, а также более устойчивые особенности его когнитивной организации.

Легко заметить, что в своей концепции веры Дж. Коэн во многом повторяет Д. Юма. В концепциях обоих этих философов среди возможных причин веры подчеркивается роль ощущений, а сама вера понимается как диспозиция к тому, чтобы при наличии некоторого триггера, зависящего от содержания веры, это содержание актуализировалось в связи с особым чувством – по Юму, чувством силы и живости; по Дж. Коэну, чувством истинности. Юмовский анализ, на первый взгляд, даже более глубок, поскольку он заметил, что чувство это связано не только с высказываниями, в которые субъект верит, но и с определенными представлениями. Эти представления или, в современной терминологии, ментальные репрезентации являются медиатором между субъектом и высказыванием, и именно они обладают ментальным содержанием. Поэтому для философии веры может быть важно не только то, как и насколько сильно проявляется это специфическое чувство, но еще и то, посредством какого именно ментального содержания (какой идеи) оно схватывает истинность высказывания. В следующей главе мы покажем, как много проблем для семантики и логики веры

⁹⁹Ibid. P. 4.

создает неразрывная связь состояния верования с определенным ментальным содержанием.

Однако Дж. Коэн, в отличие от Д. Юма, не скептик. Кажется, его вообще мало заботит вопрос об истинности наших вер, как и о том, насколько сильны «искажения», вносимые в «идеальный» познавательный процесс различными посторонними факторами. По всей видимости, он ставит перед собой задачи по большей части не эпистемологические, а психологические и философско-психологические. В своем «Эссе» этот философ стремится вписать веру в общую теорию психической жизни человека, показать, как вера соотносится с другими ментальными феноменами, совместно с которыми она производит сложное, вариативное человеческое поведение. Собственно, Юм также вплотную подошел к тому, чтобы рассматривать веру просто как один из ментальных феноменов, не имеющее какого-либо привилегированного статуса. Однако в его время исследовать веру с этой точки зрения было невыгодно в силу слабого развития как философской, так и научной составляющих психологии. Сегодня ситуация в значительной степени иная.

На первый взгляд тот феноменалистский подход к вере, который здесь создается или возрождается, не кажется особенно привлекательным. В самом деле, к чему вводить какое-то загадочное чувство истинности, если уже есть определение веры через взаимосвязь сенсорных стимулов, функционального состояния и поведения? Тем более что для того, чтобы понятие чувства истинности, можно было использовать в научной теории, должен быть способ эмпирической детекции этого чувства, а наиболее очевидным способом детекции чувств является именно детекция их поведенческих коррелятов. Таким образом, понятие чувства истинности кажется лишь промежуточной теоретической сущностью, ничего дополнительно не объясняющей и только запутывающей дело. Однако, как утверждает сам Дж. Коэн, его подход продиктован не чем иным как естественным употреблением слова «верить». «Представьте себе – пишет он, – человека, который склонен чувствовать, что *p* истинно, но не склонен действовать соответственно. Вы едва ли можете отрицать, что он верит в *p*, пусть даже вы

никогда не сможете узнать этого о настолько сдержанной личности, если только она – не вы сами. Но услышав о человеке, который склонен действовать так, как если бы он чувствовал, что *p* истинно, хотя в действительности он этого не чувствует, вы не будете говорить, что он верит в *p*. Вместо этого вы скажете, что он только выглядит верящим в *p*».¹⁰⁰

Иными словами, дело представляется так, что в теории веры так же, как и в теории любого другого естественного феномена, имеет место различие кажимости и действительности, однако в данном случае кажимость связана с точкой зрения от третьего лица, тогда как действительность устанавливается самим субъектом. Это как будто склоняет в сторону теории привилегированного доступа в самой наивной ее форме. Однако, как мы полагаем, здесь все не столь однозначно. Поскольку человек обладает сложной психологической структурой, сетью взаимосвязанных и зачастую противоречащих друг другу мотивов и интуиций, функционирующих еще и в непрерывном взаимодействии с окружающей средой, может случиться так, что наличие у субъекта некоторого чувства не будет осознано самим субъектом, в то время как его спонтанные действия в соответствии с этим чувством будут давать стороннему наблюдателю достаточно оснований для того, чтобы предположить это чувство как наиболее вероятный «ментальный фон» для подобных действий. Поэтому теория интроспекции как способности к ощущению и концептуализации субъектом собственных ментальных состояний, к которой мы пришли в предыдущем разделе, представляется более адекватной, чем теория привилегированного доступа, даже при таком феноменалистском понимании веры, как у Дж. Коэна.

Кто-то мог бы возразить, что если бы чувство истинности было настолько существенной частью наших переживаний, что мы сталкивались бы с ним всякий раз, когда проявляется наша вера во что-то, то мы бы об этом знали. Мы бы умели распознавать чувство истинности как таковое, отличать его от прочих чувств, размышлять над ним и сообщать о нем окружающим. Это действительно сильное возражение, следующее той же логике, которую мы сами признавали

¹⁰⁰Ibid. P. 11.

справедливой выше. Но хотя в языке отсутствует специальное имя для чувства истинности, это не обязательно означает, что такого чувства не существует. Возможно, данный факт является следствием того, что в обычной жизни относительно собственных вер нас интересует в первую очередь их содержание, а точнее грубо дифференцированное содержание. Наш мозг и наш язык приспособлены для того, чтобы хранить и выражать информацию об объектах, а не о том, как мы эти объекты осмысливаем. Это и неудивительно: подавляющее большинство наших потребностей и опасностей, представляющихся перед нами, составляют объекты. Мы, так сказать, используем веру по ее прямому назначению, как носитель наиболее экологически важной информации. Да и в верах других нас часто интересует только это, по крайней мере, пока мы считаем обладателя веры хорошим эпистемическим агентом. То, что некий здравомыслящий, как нам кажется, человек верит в определенное высказывание, является причиной для нас при прочих равных также считать это высказывание истинным; например, если мой отец верит, что он мой отец, это хорошая причина и для меня считать его своим отцом.

Лишь в тех случаях, когда вера рассматривается в качестве причины поведения своего носителя, становится экологически важной информация о том, как эта вера представлена в его психике – какие конкретно состояния реализуют эту веру, какие репрезентации задействованы и какие чувства он испытывает в связи с ней. В таких случаях мы пытаемся описать интересующее нас содержание психики косвенным путем, описывая обстоятельства появления веры («Разумеется, он верит в это, он сам все видел!») или ее поведенческие проявления («Он настолько верит в то, о чем говорит, что у него горят глаза и он перестает заикаться»). Подобные описания апеллируют к нашему собственному опыту веры и призваны побудить нас представить, как бы мы сами себя чувствовали, находясь в таких же обстоятельствах. Они имеют какой-то смысл лишь в том случае, если вера не только переживается каким-то образом, но и распознается по этим переживаниям. Косвенным подтверждением связи веры со специфическим чувством служат некоторые вербальные отчеты людей о других

ментальных феноменах, связанных с состояниями эпистемической модальности. Например, выражения типа «Я чувствую уверенность в том, что...», «Меня мучает подозрение, что...» или «Меня озарило догадкой, что...» наводят на мысль, что познавательные отношения есть нечто большее, чем просто количественная оценка субъектом того, с какой вероятностью нечто истинно. В сущности, субъективной вероятности можно приписать неконцептуальное содержание на тех же приблизительно основаниях, на которых его приписывают, например, красному цвету.

Еще яснее связь интенциональности со специфическими чувствами выступает, когда мы переходим от эпистемической модальности к оптативной. Чувство, диспозицией к которому является желание, в зависимости от своего предмета¹⁰¹ называется в русском языке вожделением, страстью или жаждой (в прямом или переносном смысле, как в выражении «жажда знаний»). Вожделение, страсть и жажда – это именно чувства, поскольку ни одно из них не может долгое время находиться в скрытом состоянии подобно желанию и вере. Всегда, когда оно имеет место, оно непосредственно переживается. Чувство может быть более слабым и более сильным в зависимости от связи триггера с предметом желания, его удаленности, количества отвлекающих факторов и т.п. Однако неверно было бы говорить, что в таких случаях само желание изменяется или, по крайней мере, что оно изменяется пропорционально изменению чувства. Во всяком случае, субъект, желания которого напрямую зависят от обстановки, в которой он находится, воспринимался бы нами как порывистый и недостаточно рассудительный. В норме желание, как и вера, есть нечто долговременное и устойчивое. Этот факт можно было бы легко объяснить с экологической точки зрения, если бы мы могли достаточно прояснить связь между желанием и верой, с

¹⁰¹Здесь можно возразить, что в данном случае слово «предмет» фактически употребляется в другом смысле, чем раньше, когда мы называли высказывание предметом убеждения. Говоря о вожделении, страсти и жажде, мы, кажется, всегда имеем в виду чувство, направленное на объект, а не на высказывание. Однако не очевидно, почему под предметом нам обязательно нужно понимать только высказывание. В конце концов, о вере также иногда говорят по отношению к более или менее конкретному объекту: «я верю ему» или «он верит в наше дело». При ближайшем рассмотрении может даже оказаться, что различие в употреблении этих конструкций продиктовано просто экономией речевых ресурсов, поскольку неочевидно, существует ли хоть какая-то разница между выражениями «он верит в наше дело», «он верит в успех нашего дела» и «он верит, что наше дело будет успешным».

одной стороны, и поведением, с другой стороны. Но, как было сказано выше, такая связь не является прямой и очевидной.

С тем, что веры каузально влияют на поведение, трудно спорить. Несомненно, множество вер сенсомоторной природы наряду с желаниями руководит нашими привычными действиями, притом без всякого участия сознания. Так, если я верю, что чтобы плыть в реке по прямой, нужно грести под углом к этой прямой, тем большим, чем больше скорость течения в этом месте (вера, которую я получила из опыта до того, как узнала о правиле векторного сложения скоростей), то во время плавания эта вера проявляется в том, что я, не задумываясь, совершаю именно те движения, которые переместят меня в желаемом направлении. То же можно сказать о некоторых интеллектуальных действиях. Например, вера в то, что читать книгу нужно в порядке нумерации страниц, обуславливает тот факт, что, открывая новый роман, я начинаю чтение с первой страницы, а не с какой-либо другой (хотя в современной литературе вполне могут возникнуть романы, предназначенные для чтения с произвольного места). Как уже было сказано, граница между подобными верами и способностями и склонностями, то есть феноменами, которые нельзя признать подлинно интенциональными, очень размыта и подвижна. Однако есть основания полагать, что чем больше существует различных вариантов действий, с некоторой вероятностью приводящих, как показывает опыт, к удовлетворению определенного желания, тем более способно сознание вмешаться на каком-то этапе между верами и действиями. Конечно, говорить о том, что мы на самом деле можем сознательно оценить все варианты и выбрать лучший из них, следует лишь в относительно небольшом количестве случаев, и все же во многих случаях мы способны хотя бы отложить действие для дополнительного обдумывания и поиска новой информации.

Далее, возможность вмешательства сознания в процесс порождения поведения означает возможность интроспекции, а та, в свою очередь, означает возможность потенциально бесконечного отображения имеющихся вер, желаний и прочих содержательно связанных с ними ментальных феноменов в другие веры

– веры о себе. Конечно, на практике этот процесс никогда не будет бесконечным. Тем не менее каузальная сила всякой веры проявляется не только в поведении, но и в неопределенно большом количестве ментальных феноменов, которые из-за своего ментального характера также познаются интроспективно. Таким образом, чтобы понять, какова каузальная связь между верой и поведением, мы должны находиться в позиции первого лица, то есть быть тем субъектом, который обладает данной верой. Однако теория, которую может правильно применить лишь один субъект, не может претендовать на статус знания или, по крайней мере, научного знания. Понятие знания, которое наша наука получила в наследство от Платона и Аристотеля, в первую очередь требует объективности.

Встав на позицию редуктивной теории тождества, мы могли бы сказать, что все ментальные состояния есть физические состояния и что поэтому позиция первого лица не обязательна. Однако, как было сказано выше, редуктивная теория тождества имеет серьезную брешь в объяснении качественных ментальных состояний, без которого она не может претендовать на правдоподобное объяснение интенциональных ментальных состояний. Если когда-нибудь эта брешь будет закрыта, то можно будет говорить о ментальной каузальности в физических терминах. Пока же разумно было бы принять предположение онтологического тождества без доказательств, поскольку оно правдоподобно в свете современной науки, и отвергнуть предположение эпистемологического тождества, поскольку оно не правдоподобно с точки зрения философии сознания. Тем самым мы сохраним материалистическую позицию, но потеряем надежду на редуктивное объяснение ментальной каузальности и, в частности, на полное понимание того, какую роль вера играет в производстве поведения. Это цена, которую приходится заплатить за сохранение сколько-нибудь адекватного понятия ментального.

Более очевидным образом, чем вера, с поведением связан близкий к ней феномен *принятия* (acceptance), наиболее полный и глубокий анализ которого можно найти опять-таки у Дж. Коэна. Согласно данному этим философом определению, сказать, что субъект принимает *p*, значит сказать, что этот субъект

включает p в набор своих *посылок* и *правил* для решения, что делать или думать в некотором контексте, вне зависимости от того, чувствует ли он, что p истинно.¹⁰² Грубо говоря, принятие может рассматриваться как основание сознательно действовать так, как если бы p было истинно, вне зависимости от того, верит субъект в p или нет. Большая часть современных мейнстримовых эпистемологов и многие из философов сознания используют понятие веры в том же смысле, в котором Дж. Коэн говорит о принятии или, по крайней мере, переносят на веру многие черты того, что он называет принятием.¹⁰³ Из-за этого понятие веры утрачивает определенность и превращается в голую абстракцию. В действительности же если с принятием и стоит сблизать какое-то из понятий классической теории познания, то скорее понятие мнения, а не веры, поскольку мнение, как и принятие, формируется в результате особого мыслительного акта, а вера никакого особого акта не требует.

Путаница между верой и принятием поддерживается, согласно Дж. Коэну, обыденной речевой практикой, в которой «от человека, который утверждает наличие у себя веры в p , ожидается, что он будет действовать и рассуждать так, как если бы p , то есть что он также будет принимать p и все высказывания, которые он признает логическими следствиями p . Но это следствия не столько присутствия в утверждении слова «верить», сколько присутствия в нем слова «я». Делая это утверждение от первого лица в настоящем времени, агент обычно выражает согласие со своей собственной верой или удовлетворенность ею и тем самым утверждает свое принятие p или, по крайней мере, мнение, что p заслуживает принятия».¹⁰⁴ Выше мы уже обращали внимание на обязательства, возникающие у субъекта в связи с произнесением предложений, говорящих нечто о его собственных ментальных состояниях эпистемической модальности.

¹⁰²См.: Ibid. P. 28–29.

¹⁰³Ярким примером философа сознания, который не различает веру и принятие, является Дж. Серл. Как мы писали выше, в основе его идеи о различии внутренней и внешней интенциональности лежит вполне согласующаяся со здравым смыслом идея о том, что некоторые наши состояния по логическим причинам не могут быть определены без предположения о наличии «за» этими состояниями сознательного и ответственного субъекта. Однако что касается эпистемической модальности, состояния, о которых он говорит, являются не состояниями верования, а состояниями принятия в используемой здесь терминологии. Состояния верования в силу своего интуитивного и, в конечном счете, вычислительного характера могут быть приписаны не только многим животным, но и, по-видимому, некоторым машинам.

¹⁰⁴См.: Ibid. P. 32.

Наиболее сильные обязательства порождаются произнесением предложений, управляемых предикатом «знать», однако и предикат «верить», будучи высказан о себе, порождает некоторые следствия, за истинность которых мы несем ответственность, произнося такое предложение. Искренне называя некоторое высказывание своей верой, мы признаем, что находимся в состоянии, обладающем устойчивостью и несовместимом с сомнением, тем самым вызывая у окружающих, а также у себя самого ожидание того, что это состояние будет присуще нам и в дальнейшем. Метафорически говоря, утверждения о вере служат для нас точками отсчета в процессе публичной и приватной самоидентификации. Поэтому высказывания, в которые мы верим, приобретают посредством таких утверждений характер постулатов, принятых для теоретического и практического использования. Однако само состояние верования не сообщает им этого характера, оно является лишь основанием для того, чтобы, если возникнет необходимость сознательно рассмотреть статус таких высказываний, признать их постулатами при прочих равных условиях.

Между верой и принятием действительно есть некоторые важные сходства. Например, как вера, так и принятие не может считаться *достаточной* причиной соответствующих чувств и действий, поскольку нормальные их последствия в некоторых случаях могут не проявляться. Так, из веры в p не всегда следует чувство истинности p при наличии соответствующего триггера – оно может не возникнуть, например, если субъект плохо помнит, что p ; если он должен или хочет в данный момент сосредоточиться на каком-то другом вопросе; если количество его вер, имеющих отношение к делу, слишком велико, чтобы они могли быть задействованы одновременно; и т.п. Аналогично, возможны условия, при которых субъект, принявший p в качестве посылки или правила для некоторого контекста, в тот момент, когда он действительно окажется в этом контексте и должен будет решать, как ему действовать, не сможет учесть или применить p – например, из-за забывчивости или влияния сильных эмоций. Это не будет означать, что он на самом деле не принял p , он просто потерпел неудачу в выведении из p соответствующих ситуации следствий.

Кроме того, и вера, и принятие являются продуктами познания в том смысле, что их содержание может оцениваться на истинность, и от того, истинно ли это содержание, зависит, будут ли они надежным руководством к действию. Иначе говоря, и состояние верования, и состояние принятия являются состояниями эпистемической модальности и оцениваются субъектом как таковые. Рассмотренные в совокупности, веры и принятия субъекта образуют две частично совпадающие системы высказываний, каждая из которых тем ценнее для него, чем более наделена признаками хорошей теории, такими как непротиворечивость, истинность, полнота, связность и, возможно, дедуктивная замкнутость. При этом ни та, ни другая не являются теориями в полном смысле этого слова хотя бы потому, что они оцениваются в то же время и с позиции жизненной практики данного конкретного субъекта. Как было сказано выше, какая-нибудь истинная вера может быть совершенно бесполезной лично для меня, а какая-нибудь очень полезная вера может быть ложной. То же можно сказать и относительно высказываний, которые я принимаю.

Наконец, в большинстве случаев вера и принятие сопутствуют друг другу. Как пишет Дж. Коэн, «вера в p сама по себе является достаточным основанием для принятия p только в определенных специальных случаях, например, когда субъект верит, что он в данный момент имеет, по крайней мере, одну веру. Но наши повседневные рассуждения состояли бы из очень недалеко идущих предположений, если бы в обычных ситуациях восприятия или воспоминания мы не могли рассматривать веру в p как первое основание для того, чтобы принять p ». ¹⁰⁵ С другой стороны, принятие обычно способствует формированию веры в долгосрочной перспективе. Особенно это заметно, когда рассматриваемое высказывание абстрактно и сильно удалено от тех высказываний, в которые мы верим в результате восприятия простых жизненных ситуаций. В таких случаях, по-видимому, именно принятие этого высказывания как обоснованного является главной причиной формирования соответствующей веры. Иногда для перехода от принятия к вере требуется выполнение некоторых условий, например, когда мы

¹⁰⁵Ibid. P. 18.

учимся новому виду деятельности, то сначала принимаем некоторое предположение относительно того, что и в каком порядке нужно делать, и лишь после достижения успеха приобретаем веру, что нужно было делать именно это и именно так.

При этом вера и принятие существенно отличаются по характеру отношения к ним субъекта. Субъект веры тот же, что и субъект чувства, и отношение его к своей вере обладает тем же характером претерпевания, что и его отношение к чувству. Мы не можем не поверить в то, во что поверить у нас есть причины, потому что решающую роль в формировании вер играет не сознание, а низкоуровневые механизмы обработки информации. При этом, как правило, субъект осведомлен далеко не обо всех своих верах, а относительно тех, о которых он осведомлен, часто с трудом может сказать, до какой степени эти веры сильны.¹⁰⁶ Собственные веры для нас бывают так же смутны, как бывают смутны собственные чувства в новых, непривычных ситуациях, когда мы не можем с уверенностью сказать, нравится нам происходящее или нет. Принятие же, поскольку оно касается посылок и правил, изначально предполагает ведущую роль сознания. Оно регулируется не каузальными законами, а нормами рациональности, гласящими, что высказывание следует принимать только на каких-то универсально значимых основаниях, которыми могут быть посылки и правила, принятые ранее. Поэтому принятие, в отличие от веры, можно аргументировать. С другой стороны, акт принятия, как и любой другой акт, всегда остается потенциально волюнтаристским: в принципе субъект способен принять

¹⁰⁶Отметим, что факт скрытости веры в р от самого субъекта не означает, что субъект заблуждается относительно собственной точки зрения насчет р. Это значит лишь, что он до сих пор не задавался вопросами, истинно ли, что р, верит ли он в р, что он чувствует обычно в присутствии объектов, входящих в р, и т.п. Если бы любой из этих вопросов возник в его сознании, то, скорее всего, он бы сразу узнал ответ и, как следствие, смог бы заключить, что уже некоторое время верил в р. Такие неосознанные, но легко осознаваемые веры называются неявными (*tacit*). Очень часто неявными являются веры, которые непосредственно выводимы из других наших вер, но не имеют для нас практической ценности. Например, если вы верите, что дважды два – четыре, то вы, скорее всего, равным образом верите, что дважды два – четыре или Луна сделана из зеленого сыра. Однако вы могли бы никогда не узнать об этой вашей вере. Во всяком случае, для вас было бы совсем не рационально интересоваться истинностью данного высказывания – если, конечно, его не приведут вам в качестве примера на занятиях по логике, – поскольку, повторимся, рассуждение является деятельностью, которая, как и всякая деятельность, требует затрат времени и энергии. Никто не пускается в рассуждения без всякой необходимости, кроме логиков, которым интересен сам процесс.

сколь угодно слабо обоснованное высказывание и отвергнуть сколь угодно сильно обоснованное – это его прерогатива как сознательного агента.¹⁰⁷

Когда осуществляется переход с точки зрения третьего лица на точку зрения субъекта, между верой и принятием обнаруживается множество различий. Некоторые из них мы разберем подробно. Во-первых, вера обладает степенью. Существует широкий спектр терминов, означающих диспозиции к определенным чувственным проявлениям степени веры: неверие, недоверие, сомнение, неуверенность, подозрение, догадка, ожидание, доверие, уверенность и т.д. По-видимому, та степень, которая сопутствует обычному употреблению слова «верю» субъектом, может в определенных пределах варьироваться в зависимости от ситуации, от особенностей его психики и его речевых привычек. Принятие же вообще не является вопросом степени: оно или осуществляется, или нет. По этому признаку принятие опять-таки сближается с мнением, как оно понималось в классической философии. Однако, как утверждает Дж. Коэн, принятие целесообразно было бы все же отличать от мнения, поскольку если мнение «возникает только посредством переосмысления [некоторого вопроса]», то относительно принятия можно сказать, что «на практике люди часто принимают

¹⁰⁷С точки зрения Дж. Коэна, это означает, что мы должны нести ответственность за высказывания, которые принимаем, но не за веры, которые имеем. Данный тезис представляется нам недостаточно обоснованным. Выше мы уже говорили о том, что в действительности субъект, по-видимому, все же способен до некоторой степени влиять на свои веры косвенным путем. Наиболее яркий пример такого рода представляет собой явление самовнушения. Обычно самовнушением занимаются люди, имеющие причины полагать, что сам факт их веры в чем-то может быть им практически полезен. Скажем, больной, верящий в лечебный эффект так называемого позитивного мышления, имеет основания для того, чтобы попытаться внушить себе, что он выздоравливает. Для этого он может с утвердительной интонацией произносить «Я выздоравливаю», строить планы на грядущий отпуск и делать множество других вещей, которые он делал бы, если бы эта вера у него уже имелась. Здесь мы сталкиваемся с попыткой изменения веры посредством принятия высказывания и последующих действий в соответствии с ним. Таким образом, веры при всей их интуитивности могут рассматриваться как результат деятельности разумного субъекта, который несет за них ответственность. И некоторые веры, видимо, по умолчанию рассматриваются обществом как таковые. Например, мы порицаем нацистов не за то, что они что-то делают или намереваются сделать в направлении реализации своих взглядов. Хотя такие действия или намерения, конечно, достойны порицания, даже в их отсутствии нацисты будут плохи уже тем, что они нацисты. Логика здесь следующая: насколько бы ни были весомы причины, побуждающие человека к тому, чтобы сделаться нацистом, он как разумный субъект подпадает под действие морального императива, который в одной из кантовских формулировок гласит: поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству. Нацизм же предполагает, что нация, а не человек, является конечной целью, причем не вообще нация, а определенная «высшая» нация. Поэтому всякий разумный субъект априори не должен быть нацистом, а если какие-то причины склоняют его к этому, он должен употребить свою волю для того, чтобы противостоять им. Тем не менее, постулируя ответственность субъекта за свои веры, а не только за принятия, мы должны признать, что мера ответственности в том и другом случае разная. Так, мы утверждаем, что за веры можно порицать, но мы, конечно, не утверждаем, что за них можно наказывать.

высказывания по вопросам, которые они никогда раньше не рассматривали, и, следовательно, не имеют ничего, что они могли бы переосмыслить».¹⁰⁸ Отдельно философ объясняет, почему принятие следует отличать от предположения, постулирования, презюмирования и гипотезы. Как он утверждает, все перечисленные акты маркируют скорее различные стадии исследования некоторого вопроса, чем стадию получения такого ответа на вопрос, который признается надежным в качестве предпосылки или правила для решений. А именно эту последнюю стадию знаменует собой принятие.

Во-вторых, поскольку вера проявляется в чувстве, несколько вер могут быть приобретены или актуализированы одновременно. «Например, вы можете одновременно чувствовать, что чувствуете дым, что в комнате становится довольно жарко и что пламя мерцает сквозь половицы. В самом деле, синхронное сочетание этих чувств может стать причиной того, что вы поспешите к пожарной лестнице. Но чтобы сказать, что вы явно принимаете каждый из этих фактов, необходимо предположить, что вы их рассмотрели последовательно, как бы быстро ваши мысли о них не следовали одна за другой».¹⁰⁹ Этот пример показывает, что веры и в самом деле играют важную адаптивную роль. Если бы всякое высказывание, которое нужно оценить на истинность, мы должны были отдельно рассматривать, сознательно взвешивая все за и против с учетом контекста, то, очевидно, часто мы не имели бы возможности реагировать настолько быстро, насколько того требует ситуация. С другой стороны, принятия тоже играют важную адаптивную роль, так как обеспечивают нам достаточную гибкость мышления и поведения. В частности, если бы у нас не было возможности учитывать контекст, масса социальных практик, основанных на ролевом поведении, была бы неосуществима.

В-третьих, на множестве вер и на множестве принятых высказываний имеет разные свойства операция дедукции. Как справедливо замечает Дж. Коэн, в жизни люди нередко верят в два противоречащих друг другу высказывания, не зная об

¹⁰⁸Ibid. P. 16.

¹⁰⁹Ibid. P. 14.

этом, и уж совсем легко можно верить в три и более высказывания, конъюнкция которых влечет за собой противоречие. Когда такие противоречивые веры бывают актуализированы одновременно, то, как и всегда, когда субъект испытывает противоречивые чувства (например, любовь и ненависть по отношению к одному и тому же человеку), это вызывает у него замешательство, но не является чем-то из ряда вон выходящим. По-видимому, в норме результатом такого замешательства является взаимное ослабление вер вплоть до того момента, пока одна из них совсем не утрачивается, но этого может и не произойти, например, если каждая из вер получает независимое подкрепление. И при условии, что триггер, одновременно актуализирующий противоречивые веры, встречается нечасто, субъект может находиться в таком состоянии годами. С принятиями же все несколько сложнее. Поскольку принятие нормативно регулируется, тот факт, что мы приняли некоторое высказывание в некотором контексте, означает, что мы обязаны *в том же контексте* принимать и его следствия. При этом фактически какие-то из следствий могут не приниматься, но как только этот факт обнаружится (безразлично, нами или кем-либо из окружающих), мы будем повинны в иррациональности. А быть повинными в иррациональности для нас нежелательно, поскольку рациональность – единственное, что защищает нас от ложных заключений при условии истинных посылок. Поэтому большинство людей имеет сильную склонность принимать, по крайней мере, наиболее очевидные из следствий принятых ранее высказываний. Для целей теории можно считать, что если рациональный субъект в одном и том же контексте принимает p и $(p \rightarrow q)$, то в том же контексте он с необходимостью принимает и q . Такое свойство системы принятых высказываний Дж. Коэн называет субъективной дедуктивной замкнутостью.

В-четвертых, в случае принятия противоположных высказываний *в разных контекстах* рациональность субъекта не терпит никакого ущерба. Иногда сами обстоятельства склоняют к этому. Например, адвокату, чтобы быть профессионально пригодным, нужно принимать невиновность своих подзащитных, пока он выступает в качестве адвоката. В качестве же частного

лица он должен принимать противоположное высказывание, если оно достаточно обоснованно. В стиле Л. Витгенштейна можно сказать, что принятие ограничено рамками той или иной языковой игры, и само включение в игру знаменуется принятием ее правил. Но вера, в отличие от принятия, внеконтекстуальна. Тот же адвокат не может на суде верить, что его подзащитный невиновен, а дома – что он виновен. Чтобы вера изменилась, требуется смена не контекста, а состояния субъекта: набора других его вер, желаний, намерений и т.д. При этом состояние субъекта, принимающего высказывание, противоположное тому, в которое он верит, с точки зрения Дж. Коэна, не является противоречивым, если он имеет основания действовать таким образом. Скорее всего, обычно это основания прагматического свойства, как в случае с адвокатом, но можно предположить и существование сугубо эпистемических оснований такого рода. Ведь при сознательной оценке различных доводов за и против некоторого высказывания мы придаем каждому из доводов несколько иной вес, чем при интуитивной их оценке, поэтому можно ожидать, что иногда интуиция будет свидетельствовать в пользу того, что покажется нам необоснованным.

Тем не менее ситуацию принятия высказывания, противоположного высказыванию, в которое субъект верит *неосознанно*, естественно оценивать как нежелательную если не с точки зрения рациональности, то с точки зрения прагматики. Грубо говоря, если система вер есть то, каким я «вижу» мир, а система принятий – то, каким я считаю мир в определенных обстоятельствах, то когда я принимаю высказывание, противоположное тому, в которое верю, это означает, что мои предположения в данных обстоятельствах противоречат показаниям моих собственных чувств. Такие ситуации, которые в «народной» психологии называются самообманом или ложью самому себе, свидетельствуют о том, что мое сознательное «я» по каким-то причинам игнорирует часть информации, которую поставляют чувства, а то и создает «подложные» данные. Если это происходит неосознанно и регулярно, то едва ли приведет к эффективным действиям в долговременной перспективе. Поэтому представляется, что если есть способ выявлять самообман и ложь самому себе заблаговременно,

этот способ нужно использовать. Естественным способом является интроспекция, однако само появление таких ситуаций может свидетельствовать о том, что в данных обстоятельствах интроспекция не срабатывает или срабатывает ошибочно. Поэтому можно задуматься о возможности создания методов искусственной (при помощи теории и аппаратуры) интроспекции.¹¹⁰

Таким образом, взамен сложившегося в основном под действием случайных историко-культурных факторов и, как было сказано выше, концептуально сомнительного различия между верой в очевидное и «простой» верой мы предлагаем использовать различие между верой и принятием. Мы считаем, что, сопоставляя два этих феномена, можно лучше схватить специфические феноменально-психологические свойства веры, а кроме того, точнее определить эпистемического субъекта как такого, который способен не только обладать верами, но и сознательно, ответственно относиться к ним. В самом деле, императив сознательности и ответственности в познании, возникший еще в античной философии, трудно было бы объяснить, если бы мы считали, что познание сводится лишь к приобретению вер – процессу, который описывается в

¹¹⁰В этой связи немаловажным представляется вопрос о том, можно ли на основании каких-либо эмпирических критериев детектировать у субъекта состояние, когда его веры расходятся с его принятиями в определенном контексте. Нам кажется, что в данный момент нет причин отвечать на этот вопрос отрицательно и, более того, что исследование в этом направлении могло бы дать мощный импульс для развития многих областей знания. Оптимизм по рассматриваемому вопросу в нас вселяет тот факт, что в психофизиологии сегодня существует множество методов детекции лжи, которая представляет собой не что иное, как произнесение субъектом предположения, значение которого противоположно грубо дифференцированному ментальному содержанию некоторого его состояния верования. (О принципах и методах аппаратной детекции лжи можно узнать в Коровин В. В. Соотношение психологического и технического в вопросе о достоверности результатов «детекции лжи» // АНО ДПО «Центр прикладной психофизиологии». Национальная школа детекции лжи. URL: <http://www.polygraph.su/docs/common/9.pdf> (дата обращения: 08.11.2014); Исайчев Е. С., Исайчев С. А., Насонов А. В., Черноризов А. М. Диагностика скрываемой информации на основе анализа когнитивных вызванных потенциалов мозга человека // Национальный психологический журнал, 2011, № 1 (5). С. 70–77. С. 71; Вендемия Дж. М. С. Детекция лжи. Перевод и комментарии: А. Б. Пеленицын // АНО ДПО «Центр прикладной психофизиологии». Национальная школа детекции лжи. URL: <http://www.polygraph.su/docs/common/8.pdf>. (дата обращения: 28.10.2014). О безаппаратных, «бытовых» методах детекции лжи см. в Знаков В.В. Психология понимания правды. СПб.: Алетейя, 1999; Экман П. Психология лжи. Обмани меня, если сможешь. СПб.: Питер, 2009.) Также некоторые соображения по этому поводу см.: Моисеева А.Ю. Как возможна несознательная ложь? // Философия науки. 2014. № 4 (63). С. 57–81. Мы полагаем, есть надежда, что в ближайшем будущем детекции станут поддаваться даже факты несознательной лжи и самообмана. Подобные методы давно используются психологами для построения своих теорий посредством связывания понятий и концепций «народной» психологии с понятиями и концепциями, присущими наукам о мозге. И надо признать, что ими получено уже достаточно много интересных выводов о природе феномена веры, а также о том, как возможны самовнушение, самообман и ложь самому себе. Но эти выводы слабо соотносятся с философскими представлениями о сознании, познании и рациональности, которые между тем развивались веками и обладают, по крайней мере, эвристическим потенциалом. На наш взгляд, в такой ситуации разумно было бы попытаться объединить формальные методы философии сознания, эпистемологии и семантики естественного языка, чтобы в дальнейшем использовать их для построения гипотез о глубинных законах человеческой рациональности, которые могли бы верифицироваться психологическими данными.

терминах причинности, а не в терминах резонности и/или обоснованности. Более того, именно возможность произвольного принятия или непринятия высказывания в определенном контексте создает условия для того, чтобы могла реализоваться одна из наиболее эффективных познавательных стратегий, используемых людьми, а именно рациональная дискуссия. Сила этого метода заключается не только в том, что можно сопоставить две различных точки зрения на один и тот же вопрос, но и в том, что в процессе такого сопоставления может быть сформирована третья, вспомогательная точка зрения, призванная проиллюстрировать, например, как изменилась бы аргументация, если бы были одной из сторон разделялись отдельные положения другой стороны. Такие встречные ходы были бы невозможны, если бы дискурсанты были не в состоянии договориться в рамках данного этапа дискуссии вести себя в некотором смысле вопреки тому, во что они верят, то есть если бы они не владели способностью к принятию. Таким образом, вера и принятие могут тесно взаимодействовать, дополняя друг друга в познавательном процессе, и обычно, по-видимому, все происходит именно так.

Если посмотреть на вопрос более широко, можно сказать, что природа веры как познавательного отношения становится более понятной исходя из ее природы как ментального состояния. Определяя веру как диспозицию к чувству истинности, мы тем самым выводим разговор о ней за границы эпистемологии в сферу философии сознания. Оказывается, что адекватное описание эпистемического субъекта предполагает постулирование у него сознания вместе со всей сферой ментального – с множеством ментальных состояний, содержательно и каузально соотносящихся друг с другом. А коль скоро ментальные состояния являются содержательными, они могут быть выражены в языке, и значит, имеется некоторое семантическое отношение между их содержанием и содержанием предложений, выражающих их. Таким образом обосновывается целесообразность включения семантики косвенных контекстов (в частности семантики приписываний веры) в теорию ментального (в частности в теорию веры как ментального феномена). Теоретико-познавательный,

феноменально-психологический и семантический анализ становятся дополняющими друг друга аспектами анализа одного и того же сущего, а именно сознания верящего. Иначе говоря, мы перешли от эпистемологии, феноменологии и семантики веры к ее онтологии, что не входило в наши непосредственные задачи, но могло бы рассматриваться как некая сверх-задача для всей нашей работы.¹¹¹

В качестве итога данной главы можно сформулировать следующие два тезиса. Во-первых, веру субъекта в некоторое высказывание *p* можно понимать как наличие у этого субъекта диспозиции к чувству истинности *p* при встрече с соответствующим триггером, которым может быть, в частности, запрос на явное выражение согласия или несогласия с предложением, значением которого является *p*. Вера реализуется посредством множества состояний верования, каждое из которых обладает определенным ментальным содержанием, в силу чего сама она также является содержательной. Грубо дифференцированным содержанием веры (как и всех реализующих ее состояний верования) является само высказывание *p*. Во-вторых, тонко дифференцированным содержанием, то есть собственно тем содержанием, которое позволяет более непосредственно объяснить поведение субъекта в присутствии триггера, строго говоря, обладает не вера, а состояние верования. О вере можно сказать, что она обладает тонко дифференцированным содержанием – или множеством содержаний, поскольку она может быть реализована во множестве различных состояний верования – лишь в переносном смысле. Как было сказано выше, тонко дифференцированное содержание является философской абстракцией и определяется как результат

¹¹¹О возможности такого перехода в самом общем виде говорили уже те, кто стоял у истоков аналитической философии, в частности, Р. Карнап и А. Черч, однако без проработки конкретных логических ходов, с помощью которых искомый переход мог бы осуществляться. Как уже было сказано выше, в XX веке различные дисциплины оперировали разными и несогласованными друг с другом понятиями веры, каждое из которых было существенным образом неполно; что касается семантики приписываний веры, она развивалась в нескольких независимых направлениях и решала по преимуществу частные и сугубо семантические задачи. Поэтому несмотря на многочисленность литературы того периода, так или иначе затрагивающей феномен веры, нигде, насколько нам известно, этот пробел так и не был восполнен. Что касается более современной литературы, онтология веры рассматривается там преимущественно с функционально-психологической точки зрения в контексте дискуссии между диспозициональным и недиспозициональным подходами к ее определению. Собственно философская сторона вопроса затрагивается относительно редко и лишь в самом общем виде. (См., например: Nottelmann N. *Belief Metaphysics: The Basic Questions // New essays on Belief: Constitution, Content, and Structure* / ed. by N. Nottelmann. Basingstocke: Palgrave Macmillan, 2013. P. 5–29).

идеальной интроспекции, направленной на это состояние. Наличие у субъекта состояния верования с некоторым (грубо и тонко дифференцированным) содержанием можно в нормальной ситуации эмпирически установить с точки зрения третьего лица (наблюдателя). Механизмом этого установления является анализ поведения субъекта, в первую очередь его речевого поведения, опирающийся на предположение истинности вер субъекта о себе. Последний тезис делает особенно актуальным анализ семантических свойств веры и ее речевых проявлений, к которому мы и обратимся в следующей главе, завершающей наше исследование.

3 СЕМАНТИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА ВЕРЫ

3.1 Семантика *de re* приписываний веры

В теории значения проблема веры имеет особое преломление, связанное не столько с психологической сущностью веры, сколько с проявлениями вер в языке. Этими проявлениями являются так называемые *приписывания вер* (belief ascriptions, belief reports) – предложения вида «Такой-то субъект верит в то-то». Во избежание путаницы субъект, которому приписывается вера, как правило, называется агентом, а субъект, который приписывает веру, репортером. С точки зрения семантики в качестве агентов, по-видимому, допустимо рассматривать животных, машины и вообще что угодно, о чем можно в самом широком смысле сказать, что оно способно верить. Однако на практике, говоря о приписываниях вер, почти всегда имеют в виду именно человеческие веры. Это связано с одной особенностью приписываний вер, а точнее, всех предложений с интенциональными предикатами, состоящей в том, что истинность или ложность таких предложений не может быть установлена непосредственно. Мы не можем наблюдать содержание ментальных состояний другого человека и вынуждены довольствоваться косвенными свидетельствами, среди которых наиболее важное место занимает его явное (в парадигмальном случае вербальное) согласие или несогласие с тем, что *мы сами* говорим о его состояниях. Поэтому для того, чтобы судить об истинности того или иного приписывания веры, нам обычно нужно предполагать, что агент способен понять это приписывание и тем или иным способом выразить свое к нему отношение.

Ранее мы говорили, что предикат «верит» трехместный и предполагает, что на первом месте стоит выражение, означающее субъекта, на втором – выражение, означающее момент времени, а на третьем – придаточное предложение, означающее высказывание, вера в которое приписывается этому субъекту. Для простоты указание на момент времени можно проигнорировать, приняв предположение, что момент времени, о котором идет речь – это тот самый

момент, когда озвучивается приписывание. Тогда предикат сократится до двух мест. Кажется логичным предположить, что полученный двухместный предикат выражает условие истинности приписывания веры, то есть что приписывание истинно, если и только если имеет место определенное познавательное отношение – отношение веры – между агентом и высказыванием, которое выражается в придаточном предложении приписывания. Однако, как будет показано, попытка анализировать условия истинности приписываний с помощью двухместного отношения сталкивается с проблемами, как только мы пытаемся использовать подстановку кореферентных выражений или квантификацию по объекту, входящему в высказывание, которое является членом отношения веры. Из-за этого контексты с предикатом «верит», а также с любыми другими предикатами, которые ведут себя сходным образом, называются референциально непрозрачными (интенциональными).

Проблемы семантики приписываний веры тесно связаны с различением так называемых *de re* и *de dicto* интерпретаций, поэтому, говоря о семантических свойствах веры, мы должны сначала остановиться на нем.¹¹² Основанием для различения *de re* и *de dicto* интерпретаций предложений с интенциональными предикатами является постулат о том, что существуют так называемые *сингулярные мысли* (*singular thought*), то есть мысли, в пропозициональное содержание которых входят конкретные, реально существующие в пространстве и времени объекты. «С ортодоксальной точки зрения, важность сингулярных мыслей для прояснения интенциональности заключается в том, что... сингулярные мысли о конкретных чувственно воспринимаемых объектах могут казаться более простыми и примитивными, чем общие или мысли об абстрактных сущностях».¹¹³ В первую очередь, сингулярная мысль проще потому, что она не может существовать – субъект не может ее иметь, – если не существует объект, мыслью о котором она является. Кроме того, если бы у нас была хорошая теория

¹¹²Дальнейшее изложение является дополненной и уточненной версией двух вышедших ранее статей (Моисеева А.Ю. Спецификация понятий в доксихеских атрибуциях // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2016. № 4 (36). С. 79–85; Моисеева А.Ю. De re приписывания убеждений и спецификация понятий // Философия науки. 2016. № 4 (71). С. 40–56).

¹¹³Pierre J. Intentionality // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition). 2014. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intentionality/> (accessed 22.07.2017).

содержания сингулярных мыслей, в дальнейшем из нее можно было бы надеяться получить и теорию содержания общих мыслей. Так вот, предложения, выражающие сингулярные мысли, в философии традиционно имеют название предложений *de re* (буквально «о вещах»), а предложения, выражающие общие мысли, называются предложениями *de dicto* (буквально «о словах»). Когда одно и то же предложение может выражать как сингулярную, так и общую мысль, можно говорить о его *de re* и *de dicto* интерпретациях.

Следует сказать, что изначально строгое определение *de re* и *de dicto* интерпретаций было сформулировано для модальных контекстов и предназначалось для того, чтобы прояснить значение двусмысленных предложений типа

(1) Количество планет необходимо нечетно.

Двусмысленность здесь связана с тем, что можно по-разному определять область действия модального оператора. Так, (1) можно интерпретировать как

(1a) Количество планет таково, что оно необходимо нечетно.

Это предложение истинно, поскольку количество планет равно 9, а нечетность является необходимым свойством числа 9. С другой стороны, (1) можно интерпретировать как

(1б) Необходимо, что количество планет нечетно.

Это предложение ложно, поскольку то, что количество планет равно 9 (нечетному числу), есть лишь случайный факт – их могло бы быть 8 или 10.

Легко заметить, что различие в истинности (1a) и (1б) связано со способом обозначения объекта. Если бы вместо дескрипции «количество планет» использовалось выражение, необходимо указывающее на данный объект («число 9»), то оба предложения были бы истинны. Современные семантики вслед за С. Крипке называют такие выражения, необходимо указывающие на один и тот же объект внутри любого модального контекста, жесткими десигнаторами. Имя собственное и индексикал являются жесткими десигнаторами, дескрипция – нет. Поскольку в (1) объект обозначается именно дескрипцией, возникает разночтение: предложение истинно, если оно интерпретируется как

утверждающее наличие необходимого свойства (нечетности) у определенного объекта (числа 9), и оно ложно, если интерпретируется как утверждающее необходимую истинность высказывания, выраженного в придаточном предложении (суждения, что количество планет, каким бы оно ни было, нечетно). Первая интерпретация является интерпретацией *de re*, вторая – *de dicto*.

По аналогии применительно к приписываниям веры содержательное различие между *de re* и *de dicto* проще всего объяснить следующим образом. *De re* приписывание можно представить как утверждение наличия у определенного объекта или набора объектов реляционного свойства быть таким-то и таким-то в системе вер определенного агента. *De dicto* приписывание, напротив, утверждает, что агент верит в существование некоторого (*не определенного*) объекта или набора объектов, обладающих такими-то и такими-то (*не относительными к самому агенту*) свойствами. Это и есть традиционное понимание *de re/de dicto* различия для предложений с интенциональными предикатами.

Наиболее явный способ выражения *de re* приписывания – это синтаксическая форма, где выражение, означающее объект, вынесено в главное предложение. Опять же как *de re* приписывания следует интерпретировать все предложения, где объект обозначается именем или индексикалом. Что касается предложений с дескрипциями, многие из них можно интерпретировать и как *de re* приписывания, и как *de dicto* приписывания. Обычно чтобы установить, какое из приписываний имеется в виду, в примерах, разбираемых семантиками, фиксируется определенный контекст, в котором произносится предложение. Например, предложение

(2) Мария верит, что первый человек на Луне был смел

можно интерпретировать как *de re* приписывание, относящееся к Нилу Армстронгу

(2а) Первый человек на Луне таков, что Мария верит, что он был смел.

Но если в условиях указано, что Мария не имеет определенного представления о том, кто первым покорил Луну, СССР или США, то (2) следует считать *de dicto* приписыванием

(2б) Мария верит, что существует x такой, что x есть первый человек на Луне, и что x был смел.

Интересно, что в *de dicto* интерпретации (2) мы и сами не принимаем на себя никаких обязательств относительно доверия к официальной истории НАСА: мы можем содержательно высказываться о вере Марии, даже если считаем, что Луна в действительности так и осталась непокоренной человеком! В самом деле, все вхождения переменной x в (2а) ограничены областью действия предиката «верит», поэтому без знания дополнительных фактов из них нельзя вывести внешнего экзистенциального обобщения по x . Из определения *de re* приписывания, напротив, явствует, что из него всегда можно вывести существование объекта, и более того, что замену одного выражения, обозначающего объект, на другое выражения, обозначающего тот же объект, не повлияет на истинность приписывания. Пользуясь классической формулировкой, *de re* приписывания должны позволять подстановку кореферентных терминов *salva veritate*.

Однако если условия истинности *de re* приписывания анализируются с помощью одного только двухместного отношения веры, то при попытке квантификации или подстановки часто можно получить контринтуитивные следствия. Проиллюстрируем этот тезис для замены с помощью классического примера. Представим себе древнего грека по имени, скажем, Аркадий, не знавшего, что небесное тело, которое он называет Утренней звездой, то же самое, что и небесное тело, которое он называет Вечерней звездой, а именно планета Венера. Пусть о нем истинно предложение

(3) Аркадий верит, что Утренняя звезда является планетой.

Поскольку выражение «Утренняя звезда» написано с заглавной буквы, то есть является собственным именем, (3) следует интерпретировать как *de re* приписывание. Но если так, то (3) должно быть эквивалентно

(4) Аркадий верит, что Вечерняя звезда является планетой

поскольку Утренняя звезда есть то же, что и Вечерняя звезда. Отсюда, предложение (4) должно быть истинным в *de re* интерпретации вопреки тому

факту, что сам Аркадий мог бы с ним не согласиться. Этот вывод сам по себе безопасен, если найти способ согласовать его с тем, что о нашем Аркадии может быть истинно не только (4), но и

(5) Аркадий верит, что Вечерняя звезда не является планетой.

Исходя из условий примера, весьма вероятно, что он, оставаясь вполне рациональным, мог бы одновременно обладать верами, приписанными ему предложениями (4) и (5). Но если мы считаем, что предикат «верит» в *dere* интерпретации означает двухместное отношение, то из (4) и (5) можно получить

(6) Аркадий верит, что Вечерняя звезда является планетой, и не верит, что она является планетой,

что кажется несовместимым с посылкой о рациональности Аркадия. Эта семантическая загадка получила название загадки Фреге, так как именно этот философ и логик впервые сформулировал и описал ее.¹¹⁴

Здесь требуется дать некоторое пояснение о том, в чем, на наш взгляд, состоит основной вопрос семантики для приписываний веры и в целом предложений с интенциональными предикатами. Употребление таких выражений резко контрастирует с употреблением предложений, включающих только предикаты «объективного» (не ментального) словаря, в первую очередь, по своей прагматике. Когда мы утверждаем нечто о вещах, окружающих нас, то эти утверждения могут лишь *отобразить* более или менее достоверно свойства этих вещей. Но когда мы утверждаем о верах, знаниях, желаниях, намерениях и т.д., имеющихся у определенных людей в определенные моменты времени, то зачастую наши утверждения призваны не только отображать действительные или мнимые свойства психики этих людей в эти моменты времени, но и *выражать* такие свойства. Наиболее явно это проявляется в случае произнесения субъектом предложения, говорящего нечто о свойствах его собственной психики в тот самый момент, когда произносится это предложение. Говоря, например, «Хочу съесть яблоко», я не только утверждаю нечто о своем желании, но и до некоторой

¹¹⁴См.: Фреге Г. Избранные работы / сост. В. В. Анашвили, А. Л. Никифоров. М.: Дом интеллектуальной книги, 1997. С. 27 и далее.

степени укореняю в бытии само это желание. Конечно, существование желания не зависит от данного конкретного утверждения, как и от всякого другого утверждения. Но если исключить из рассмотрения сразу все мои утверждения о нем, а также вопросы и любые другие – вербальные и невербальные – поведенческие проявления, то становится проблематично узнать, действительно ли у меня есть какое-то желание, и если есть, то какое это желание (то есть чем оно отличается от всех остальных возможных моих желаний). А раз наши утверждения о собственной психике отчасти определяет саму эту психику, представляется, что хорошая теория значения для таких утверждений должна согласовываться с нашими склонностями к их употреблению.

Применительно к нашей теме это означает следующее: хорошая теория веры должна, по крайней мере, в большинстве случаев исходить из того, что если агент в некоторых обстоятельствах имеет склонность произносить «Я верю, что...» и далее какое-то предложение, то он в данных обстоятельствах, скорее всего, находится в состоянии, реализующем веру в высказывание, являющееся значением данного предложения. При этом неизвестно, как можно было бы определить само это состояние помимо того, что оно реализует веру в это высказывание. Поэтому могло бы показаться, что в одних и тех же обстоятельствах рациональный агент должен иметь равную склонность произносить после «Я верю, что...» все предложения, значениями которых является одно и то же высказывание. Однако, как демонстрирует загадка Фреге, это не так. Вместе с тем есть основания полагать, что *некоторые* из этих предложений действительно произносятся с равной склонностью. Иными словами, есть основания полагать, что существует нечто помимо высказывания, обеспечивающее семантическое родство между предложениями указанного вида для определенных агентов в определенных обстоятельствах. Это нечто естественнее всего называть мыслью.

В последнее время в аналитической философии существует сильная тенденция к сокращению онтологии посредством попыток исключить из нее различные «сомнительные» сущности. В число таких сущностей почти всегда

включают и мысли. Действительно, онтологический статус мыслей немногим отличается от онтологического статуса ангелов, призраков, биополей и прочего объяснительного инструментария религиозных и псевдонаучных теорий. Однако если без использования последних можно обойтись, по крайней мере, в подавляющем большинстве случаев, то отказ говорить о мыслях делает объяснение поведения людей (равно как и любых других разумных агентов, если таковые имеются) крайне громоздким, неоправданно сложным и, по существу, неинтересным для научного сообщества. Судьба бихевиоризма в XX веке достаточно ярко продемонстрировала этот факт. Поэтому можно утверждать, что если понятие мысли в том виде, в котором оно сформировано «народной» психологией, является неясным и онтологически сомнительным, то это повод не отбрасывать его, а переопределить. Возможно, на первых порах потребуется даже не одно, а несколько различно определенных понятий мысли для разных научных и философских дисциплин. На наш взгляд, в этом нет ничего неприемлемого, если четко, последовательно различать сферы их применения и, избегая принятия в связи с ними каких бы то ни было онтологических обязательств, придерживаться инструментализма, пока это возможно.

Конкретно для семантики веры, как представляется, выход может состоять в том, чтобы определять мысль как класс предложений языка, эквивалентных по условиям веры в них, подобно тому, как высказывание иногда определяют как класс предложений, эквивалентных по условиям их истинности. Под условиями веры здесь понимаются просто условия, при которых агент склонен утверждать эти предложения с префиксом «Я верю, что...». Нечто подобное классам эквивалентности по условиям веры предлагал Рудольф Карнап в «Значении и необходимости», когда объяснял смысл введенного им понятия интенциональной структуры. Говоря более конкретно, Р. Карнап полагал, что условие вывода от предложения «Джон думает, что D » к предложению «Джон думает, что D' » в некотором языке S состоит в том, что предложения D и D' должны быть изоморфными по своей интенциональной структуре, то есть, говоря простыми

словами, они должны «пониматься одинаковым образом».¹¹⁵ Понятие интенциональной структуры получило у Карнапа строгое определение, базирующееся на его определении аналитической эквивалентности (в его собственной терминологии это L-эквивалентность). А. Черч в одной из своих статей поддержал это решение, хотя он использовал вместо критерия интенционального изоморфизма в некоторых деталях отличный от него критерий синонимического изоморфизма.¹¹⁶ В этой же статье он применяет к приписываниям веры простой тест для различения случаев, когда некоторое выражение говорит что-то о каких-то лингвистических сущностях, и случаев, когда оно говорит что-то о каких-то значениях. Суть теста состоит в том, чтобы посмотреть, будет ли интересующее нас выражение сохраняться без изменений при переводе предложения на другой язык.¹¹⁷ Как можно убедиться, предложения типа «Джон верит, что в темноте все кошки серы» переводят полностью, в отличие от предложений типа «Джон удовлетворяет сентенциальной матрице “*x* верит, что в темноте все кошки серы”». Это означает, что в приписываниях мнений речь действительно идет о некоторых идеальных сущностях, как бы они ни определялись. Эти сущности мы и предлагаем называть мыслями.

Уже Готтлоб Фреге сформулировал простой принцип, позволяющий согласовать между собой предложения типа (4) и (5) без того, чтобы считать агента иррациональным. В несколько адаптированной формулировке он гласит, что агент может придерживаться двух противоположных вер об одном и том же объекте, не утрачивая рациональности, если и только если у него имеются два различных *модуса представления* этого объекта такие, что сам агент считает их модусами представления разных объектов. Этот принцип в литературе называется ограничением Фреге¹¹⁸.

Термин «модус представления» получил настолько широкое употребление в семантике приписываний вер, что заслуживает отдельного внимания. Сам

¹¹⁵Карнап Р. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике / пер. Н. В. Воробьева. М.: Издательство иностранной литературы, 1959. С. 101.

¹¹⁶Church A. Intensional Isomorphism and Identity of Belief // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 1954. Vol. 5, №. 5. P. 65–73.

¹¹⁷Ibid. P. 70. Изобретателем этого теста, согласно Черчу, является К. Х. Лэнгфорд.

¹¹⁸См, например: Schiffer S. *The Basis of Reference* // *Erkenntnis*. 1978. № 13. P. 171–206. P. 180.

Г. Фреге придерживался мнения, что модус представления есть нечто объективное, выводимое из способа взаимодействия агента с объектом. Например, небесное тело, которое Аркадий видит утром, представлено для него в «утреннем» модусе, а то же самое небесное тело, видимое вечером – в «вечернем» модусе. Модусам представления соответствуют смыслы терминов, составляющих придаточное предложение. Как считал Фреге, одинаковые смыслы связываются с одинаковыми терминами всеми компетентными носителями языка, и именно тождество смысла, а не референта, обеспечивает возможность подстановки терминов в таких предложениях *salva veritate*. Так, если мы являемся компетентными носителями языка, то знаем, что смысл имени «Утренняя звезда» соответствует «утреннему» модусу представления, а смысл имени «Вечерняя звезда» – «вечернему» модусу. Отсюда мы можем вывести, что эти имена в приписывании веры Аркадию не взаимозаменяемы.

Как ясно из сказанного, фрегеанская семантика не допускала существования *de re* приписываний как таковых. Однако современные авторы нашли способ удовлетворить ограничение Фреге, не отказываясь от идеи, что *de re* приписывания существуют. Они эксплицитировали значение предиката «верит» в *de re* интерпретации с помощью более сложной формулы, включающей трехместное отношение между агентом, высказыванием (которое в простейшем случае записывается как упорядоченная пара из объекта и свойства¹¹⁹) и модусом представления объекта. Формула выглядит так:

$${}^rB(a, \langle x, P \rangle) = (\exists m) {}^uB(a, \langle x, P \rangle, m). \quad (3.1)$$

Здесь rB – предикат, означающий веру, приписанную *de re*, а uB – предикат, означающий веру посредством некоторого модуса представления. Переменная m и означает тот модус представления, посредством которого агент a верит в высказывание, что объект x имеет свойство P .¹²⁰

¹¹⁹Случай отношения между несколькими объектами анализируется аналогично случаю свойства с той лишь разницей, что высказывание записывается как упорядоченный набор, а не пара. Поэтому в дальнейшем для простоты мы будем говорить только о свойствах.

¹²⁰Обозначения взяты из Ibid. P. 182.

Итак, используя формализацию, приведенную выше, условие истинности (6) можно выразить следующим образом:

$$(6a) (\exists m) {}^u B(\text{Аркадий}, \langle \text{Вечерняя звезда, быть планетой} \rangle, m) \quad (3.2) \\ \& (\exists m) \neg {}^u B(\text{Аркадий}, \langle \text{Вечерняя звезда, быть планетой} \rangle, m).$$

Видно, что в такой формализации (6) не влечет иррациональности Аркадия и вообще совершенно невинно.

Интересная версия этого подхода изложена американским семантиком Натаном Сэлмоном в работе, которая так и называется «Загадка Фреге».¹²¹ Этот автор полагает, что истинность *de re* приписывания обусловлена наличием даже не одного, а двух трехместных отношений, первое из которых соответствует предикату «верит», а второе – предикату «схватывает» (*grasp*). Оба отношения связывают агента, высказывание и третий член, который Н. Сэлмон называет маской (*guise*). Маска, с одной стороны, похожа на фрегеанский модус представления тем, что она является посредником между языковым выражением и его референтом, обеспечивая выполнение ограничения Фреге. Но, в отличие от модуса представления, маска, как предполагает Сэлмон, не разделяется всеми компетентными носителями языка, а существует только «в голове» отдельного субъекта в виде ментальной репрезентации или чего-то подобного. С другой стороны, маска похожа на понятие в обыденном употреблении этого слова. Но, в отличие от понятия, маска может представлять не только объект или свойство, но и целое высказывание. Таким образом, термин «маска» более общий, чем термин «понятие», что делает его удобным для построения семантических теорий.

Знание, вера, надежда представляют собой, с точки зрения Н. Сэлмона, различные виды положительного отношения к некоторому высказыванию – аналогично тому, как любовь представляет собой вид положительного отношения к некоторому объекту (человеку), – и все эти отношения реализуются через состояния, в которых высказывания представлены посредством масок. Поэтому и предложения, говорящие о них, должны анализироваться с учетом масок. Условие

¹²¹Salmon N. U. Frege's Puzzle. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

истинности предложения, интерпретируемого как *de re* приписывание агенту *a* веры в высказывание *p*, формально выражается у Сэлмона следующим образом:

$$B(a, p) = (\exists g) [BEL(a, p, g) \& G(a, p, g)]. \quad (3.3)$$

Как нетрудно заметить, предикат *B* здесь аналогичен предикату *'B* выше, а предикат *BEL* – предикату *"B* за исключением того, что вместо модуса представления в нем используется маска. Дополнительный предикат *G* нужен Н. Сэлмону для того, чтобы отличать ситуацию, когда агент под некоторой маской схватывает высказывание, но не верит в него, от ситуации, когда агент просто не схватывает высказывание ни под какой маской. Обе ситуации в естественном языке могут быть обозначены предикатом «не верит», но между ними имеется различие в следствиях. Проиллюстрировав это различие нашим примером, получим две интерпретации предложения (5):

$$(5a) (\exists g) [\neg BEL(\text{Аркадий, Вечерняя звезда является планетой, } g) \& G(\text{Аркадий, Вечерняя звезда является планетой, } g)], \quad (3.4)$$

$$(5б) \neg(\exists g) [BEL(\text{Аркадий, Вечерняя звезда является планетой, } g) \& G(\text{Аркадий, Вечерняя звезда является планетой, } g)]. \quad (3.5)$$

В первой интерпретации (5) истинно, во второй – ложно.

Причина двусмысленности предложения (5) состоит в том, что в естественном языке экзистенциальная генерализация по маске никак не выражается. Однако, согласно Н. Сэлмону, информация о маске может *привноситься* конкретным произнесением приписывания и влиять на интуитивную оценку его истинности. Так, в случаях типа «Утренняя звезда/Вечерняя звезда» привнесение производится с помощью самих имен, которые мы выбираем, чтобы выразить веру, приписываемую агенту. Выбирая имя «Утренняя звезда», мы подразумеваем то, что маска, под которой агент схватывает высказывание об объекте, связана с употреблением в языке этого имени, а не имени «Вечерняя звезда», и наоборот. В таких случаях маску можно считать функцией от агента и придаточного предложения приписывания. В других случаях одному и тому же предложению, высказанному в разных

контекстах, могут соответствовать разные маски. Тогда информацию о маске привносит сам контекст, в котором произносится приписывание.¹²²

В том, что в процессе произнесения приписывания веры привносится дополнительная информация о маске, по мнению Н. Сэлмона, нет ничего необычного. Как он утверждает, информацию несут не только произносимые нами языковые выражения, но и вообще любые действия. Так, существует два способа узнать, скажем, что у мистера Смита простуда: «Один способ состоит в том, что кто-то (в том числе сам Смит) может воспроизвести с утвердительной интенцией конвенциональный знак, семантически кодирующий эту информацию, например, Смит может произнести «У меня простуда». Другим способом в определенных обстоятельствах является простое наблюдение Смита чихающим и потом сморкающимся. В этом смысле сморкание Смита привносит информацию, что у Смита простуда, хотя оно и не служит знаком в нашей культуре».¹²³ Однако следует различать семантическую информацию, зависящую от значения предложения, и прагматическую информацию, привнесенную его произнесением. Неспособность их различить порождает ошибки, подобные той, которую мы делаем, когда интуитивно оцениваем предложение (4) как ложное вопреки тому, что его формальные условия истинности выполняются.

Теория масок Н. Сэлмона, бесспорно, изящна и обладает большой объяснительной силой, однако она оставляет интуицию не полностью удовлетворенной. Первым на это обратил внимание Стефан Шиффер в статье под названием «Базис референции».¹²⁴ Чтобы проиллюстрировать его соображения, воспользуемся примером из другой его статьи. Положим, имеется некий вполне рациональный человек по имени Ральф, к дому которого каждое утро приходит собака. Ральф считает эту собаку кобелем и называет Фидо. Поздно вечером к дому Ральфа тоже приходит собака, которую Ральф считает сукой и называет Фифи. В действительности Фидо и Фифи – один и тот же пес, но Ральф об этом не знает. Далее, пусть Ральф, показывая на Фидо утром, говорит:

¹²²Пример такого рода см.: Ibid. P. 95–98.

¹²³Ibid. P. 58–59.

¹²⁴Schiffer S. The Basis of Reference. P. 171–206.

(7) Я верю, что эта собака блохаста.

Вечером он, показывая на Фидо же, но не узнавая его, говорит:

(8) Неверно, что я верю, что эта собака блохаста.

Как утверждает С. Шиффер, интуитивное прочтение (8) предполагает, что если бы Ральф произнес это предложение в том же контексте, что и (7), его следовало бы считать логическим отрицанием (7). Согласно теории Н. Сэлмона, условие истинности (7) мы должны формализовать как

(7а) $(\exists g) [BEL(\text{Ральф, Фидо блохаст, } g) \& G(\text{Ральф, Фидо блохаст, } g)]$, (3.6)

логическим отрицанием которого было бы

(8а) $\neg(\exists g) [BEL(\text{Ральф, Фидо блохаст, } g) \& G(\text{Ральф, Фидо блохаст, } g)]$. (3.7)

Однако, согласно изложенным выше соображениям, условие истинности (8), пусть даже высказанного утром, представляет собой не (8а), но

(8б) $(\exists g) [\neg BEL(\text{Ральф, Фидо блохаст, } g) \& G(\text{Ральф, Фидо блохаст, } g)]$. (3.8)

Таким образом, интуитивные ожидания не оправдываются.

Следует признать, что претензии С. Шиффера не беспочвенны: теория масок действительно во многих случаях противоречит интуиции. Помимо «загадки Шиффера», ее контринтуитивность можно выявить, сконструировав аналог примера из знаменитой расселовской статьи «Об обозначении».¹²⁵ Так, пусть истинно предложение «Аркадий желает знать, является ли Утренняя звезда Вечерней звездой». Если, согласно утверждению Н. Сэлмона, информация о маске не входит в значение, то это предложение означает то же, что и предложение «Аркадий желает знать, является ли Вечерняя звезда Вечерней звездой». Однако против того, чтобы рассматривать это последнее как истинное, восстает элементарный здравый смысл – представляется, что Аркадий, как любой рациональный субъект, по умолчанию знает об истинности всех частных случаев закона тождества.

Кроме того, контринтуитивность – не единственный недостаток теории Н. Сэлмона. Как указывает С. Шиффер в одной из более поздних статей, она

¹²⁵См.: Рассел Б. Об обозначении // Язык, истина, существование. Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2002. С. 7–22.

имеет еще и формальный недостаток, поскольку не может справиться с так называемым *итерированным* вариантом загадки Фреге. Чтобы получить такую итерированную загадку, рассмотрим предложение

(9) Ральф не верит, что Фидо является Фифи.

Предположим, что в описываемых обстоятельствах сам Ральф склонен согласиться с (9). Предположим также, что имеется некий очень умный и рациональный репортер по имени Альберт, который знает об указанной склонности Ральфа, но также знает, что имена «Фидо» и «Фифи» означают одного и того же пса. Согласие Ральфа для Альберта может служить основанием для того, чтобы рассматривать предложение (9) как истинное. Отсюда Альберт может вывести истинность

(10) Фидо таков, что Ральф не верит, что он является Фифи.

С другой стороны, будучи полностью уверенным в рациональности Ральфа, Альберт должен считать истинным предложение

(11) Ральф верит, что Фифи является Фифи,

из которого он может вывести истинность предложения

(12) Фифи такова, что Ральф верит, что она является Фифи.

Далее, поскольку Альберт знает, что имена «Фидо» и «Фифи» кореферентны, он может вывести из конъюнкции (10) и (12) истинность предложения

(13) Фифи такова, что Ральф верит, что она является Фифи, и Ральф не верит, что она является Фифи.

Но (13) представляет собой противоречие, которое Альберт как умный и рациональный репортер не способен утверждать всерьез! Вывод от (10) и (12) к (13) кажется подозрительным, но, с точки зрения теории Н. Сэлмона, у нас есть лишь один способ признать его формально неправомерным – мы должны сказать, что Альберт схватывает высказывание, выраженное в предложениях (10) и (12), под двумя различными масками. Между тем, как явствует из условий, у Альберта нет двух масок для этого высказывания, ведь он знает, что в обоих предложениях

речь идет об одном и том же животном. Следовательно, имеющимися средствами противоречие неразрешимо.

Конечно, автор теории масок не согласен с заключением С. Шиффера. В своей ответной статье¹²⁶ он анализирует структуру аргументации Шиффера и показывает, что ее поворотным пунктом является вывод не от предложений типа (10) и (12) к предложению типа (13), а от предложений типа (9) и (11) к предложениям типа (10) и (12). Этот вывод осуществляется посредством операции, которую называют λ -абстрагированием и которая заключается в том, чтобы заменить в высказывании, формализующем значение предложения, одну из констант на переменную, получив таким образом пропозициональную функцию от одного аргумента. В логике без модальностей λ -абстрагирование является такой же обычной операцией, как подстановка. Однако, как полагает Н. Сэлмон, когда речь идет о предложениях с интенциональными предикатами, следует различать сложное высказывание s_b и логически эквивалентное ему высказывание $(\lambda x) s_x(b)$ с точки зрения их значения. Во-первых, репортер может не осознавать дедуктивной связи между этими высказываниями. Во-вторых, что более важно, если применять λ -абстрагирование без ограничений, проблематичным станет анализ приписываний, в которых два кореферентных термина внутри придаточного предложения связаны сравнительным предикатом.

Поясним сказанное на примере. Предположим, что истинно предложение «Ральф верит, что Фидо умнее, чем Фифи». В этом предложении Ральфу приписывается вера в высказывание, что Фидо умнее, чем Фифи, или эквивалентное ему высказывание, что Фидо умнее, чем Фидо. Посредством λ -абстрагирования это последнее можно перевести в высказывание, что Фидо умнее себя самого. Но если мы подставим полученное высказывание в исходное предложение, то получим предложение «Ральф верит, что Фидо умнее себя самого», которое не может быть истинным при условии рациональности Ральфа. С точки зрения Н. Сэлмона, это потому, что предложения в действительности не

¹²⁶Salmon N. U. Illogical Belief // Philosophical Perspectives. 1989. Vol. 3. Philosophy of Mind and Action Theory. P. 243–285.

эквивалентны. Критическое отличие между ними состоит в том, что исходное предложение приписывает Ральфу веру в высказывание, в которое объект (пес), именуемый «Фидо», входит два раза, тогда как полученное нами предложение приписывает ему веру в высказывание, содержащее только одно вхождение этого объекта. Поэтому вполне нормальный двухместный предикат «... умнее, чем...», которому объекты не удовлетворяют просто из-за того, что по факту они представляют собой один и тот же объект, после λ -абстрагирования превращается в одноместный предикат «...умнее себя самого», которому ничто не может удовлетворять по сугубо логическим причинам.¹²⁷

Против соображений Н. Сэлмона можно возразить, что запрет на λ -абстрагирование является чересчур высокой платой за объяснение загадок подстановки. В конце концов, λ -абстрагирование является одним из наиболее мощных средств современной логики, так как позволяет преобразовывать высказывания в предикаты любой местности, проясняя при этом множество неясностей, связанных с поведением констант и функций в модальных контекстах. Если это возможно, лучше было бы обойтись без таких жертв. Кроме того, проблемы с подстановкой и с λ -абстрагированием имеют сходную природу, так что стремление получить теорию, которая могла бы одними и теми же средствами решить обе группы проблем, вполне естественно.

По этому пути идет сам С. Шиффер, пытаясь построить теорию, в которой спецификация модуса представления считалась бы частью значения *de re* приписывания. Его идея состоит в том, что поскольку модусы представления объективны, нетрудно дать им типологическое описание, исходя из контекста употребления связанного с ним имени. Так, если имя «Фидо» регулярно употребляется Ральфом при виде собаки утром, а имя «Фифи» – при виде той же собаки вечером, можно предположить, что утром релевантны те модусы представления, которые связаны с использованием первого имени, а вечером – те модусы представления, которые связаны с использованием второго. Поэтому первые модусы представления можно описать, например, как модусы

¹²⁷Автор выражает благодарность Е. В. Борисову за разъяснение этого вывода.

представления, предполагающие собаку, которая приходит утром, а вторые – как модусы представления, предполагающие собаку, которая приходит вечером. Поскольку указание на контекст прямо не выражено в приписывании (как бывает в случае индексикалов типа «я», «этот», «здесь» и т.п.), а лишь подразумевается, теория Шиффера и подобные ей объединяются под названием теории *скрытых* индексикалов.¹²⁸

Условие истинности *de re* приписывания в теории С. Шиффера имеет вид

$$B(a, p) = (\exists m) [Bel(a, p, m) \& \Phi m], \quad (3.9)$$

где Φ означает имплицитно указываемый и контекстно-зависимый тип модуса представления.

Посредством введения типа модуса представления легко решается «загадка Шиффера». В самом деле, если условие истинности (7) записать как

$$(7б) (\exists m) [Bel(\text{Ральф, Фидо блохаст, } g) \& \Phi_1 m], \quad (3.10)$$

а условие истинности (8) как

$$(8в) \neg(\exists m) [Bel(\text{Ральф, Фидо блохаст, } g) \& \Phi_2 m], \quad (3.11)$$

то очевидно, что если бы (8) было высказано утром, его условие истинности превратилось бы в логическое отрицание (7б).

Настолько же легко в теории скрытых индексикалов решается итерированная загадка Фреге. Так, условие истинности (9) в нотации С. Шиффера формализуется как

$$(9а) \neg(\exists m) [Bel(\text{Ральф, Фифи является Фифи, } m) \& \Phi_1 m], \quad (3.12)$$

при этом условие истинности (11) формализуется как

$$(11а) (\exists m) [Bel(\text{Ральф, Фифи является Фифи, } m) \& \Phi_2 m]. \quad (3.13)$$

Ясно, что из конъюнкции предложений (9а) и (11а) невозможно вывести противоречие.

Как можно заметить, теория С. Шиффера эксплуатирует представление о семантике предложений с интенциональными предикатами, во многом схожее с расселианским дескриптивизмом. Точнее, как утверждает сам автор, он

¹²⁸Наиболее раннее употребление этого самоназвания см.: Schiffer S. Belief Ascription // The Journal of Philosophy. 1992. Vol. 89, № 10. P. 499–521.

принимает расселианство относительно содержания сингулярных вер, но не принимает его относительно значения сингулярных терминов. В статье «Базис референции» эта линия доведена до логического завершения: признается, что сам модус представления суть не что иное, как индивидуальный концепт, то есть ментальная сущность, соответствующая некоторой определенной дескрипции. С. Шиффер прямо утверждает: «для каждого материального объекта x ... некоторый субъект верит, что x есть P , только если существует такая дескрипция φ , спецификация которой не содержит сингулярных терминов, указывающих на x ..., такая что (i) $(y)(\varphi y \leftrightarrow y = x)$ и (ii) этот субъект верит, что $(\exists y)((z)(\varphi z \leftrightarrow y = z) \& Py)$ ».¹²⁹ Тип модуса представления тогда следует, по-видимому, понимать как неполную определенную дескрипцию, такую что (i) ей удовлетворяет этот и только этот объект; (ii) она характеризует этот объект так, что данная характеристика могла бы быть выведена из знания контекста, в котором осуществлялось *de re* приписывание, включая то, в каких выражениях это приписывание было сформулировано. Первое условие нужно, чтобы исключить из рассмотрения референциально пустые или референциально неопределенные выражения вроде «первый человек на Луне». Второе условие нужно, чтобы задать тип модуса представления.

Следует отметить, что теория С. Шиффера существенно уменьшает разрыв между семантикой *de re* приписываний и семантикой *de dicto* приписываний. Фактически, она гласит, что условия истинности *de re* приписывания эквивалентны условиям истинности такого *de dicto* приписывания, что объект, указанный в *de re* приписывании, обозначается в этом *de dicto* приписывании с помощью неполной определенной дескрипции, удовлетворяющей заданным выше условиям. Исключение из этой схемы редукции составляют *de re* приписывания, относящиеся к самому агенту и выражаемые им с помощью местоимения «Я», а также относящиеся к моменту времени, в который он делает свое утверждение, и выражаемые с помощью местоимения «сейчас». О первых С. Шиффер пишет, что

¹²⁹Schiffer S. The Basis of Reference. P. 193. Следует упомянуть, что впоследствии С. Шиффер отказался от этой идеи.

они являются нередуцируемыми *de re* приписываниями, поскольку с самим собой, в отличие от других объектов, агент знаком непосредственно. Будучи рациональным, он никогда не может верить в высказывание, выражаемое предложением вида «Я есть *P*, и я не есть *P*», откуда следует, что если произнесение слова «Я» он связывает с некоторым модусом представления, то это всегда один и тот же модус представления. То есть ограничение Фреге выполняется в силу самой природы связи между объектом и агентом. Но тогда нет никаких оснований для введения такой абстракции как модус представления.¹³⁰ Аналогично нередуцируемость *de re* приписывания доказывается применительно к предложениям с местоимением «сейчас». Эти два исключения существенны, поскольку неочевидно, что у нас вообще могут иметься какие-либо веры относительно объектов, определяемых без ссылки на себя и настоящий момент времени. Таким образом, в некотором смысле все *de re* приписывания могут быть нередуцируемыми – но только в этом смысле.

Хотя С. Шиффер считает теорию скрытых индексикалов более удачной, чем теория Н. Сэлмона, позже он сам указывает на то, что и эта теория сталкивается с существенными проблемами. Наиболее трудной проблемой из всех, обозначенных им, на наш взгляд, является та, которую Шиффер называет проблемой подразумевания и намерения (*the meaning-intention problem*).¹³¹ Первая часть проблемы подразумевания и намерения состоит в том, что можно обоснованно сомневаться, что когда репортер приписывает агенту некоторую веру, он подразумевает то, что, как предполагает теория скрытых индексикалов, он должен подразумевать. Действительно, репортер не согласился бы, если бы

¹³⁰Следует отметить, что все эти соображения верны только до тех пор, пока агент обозначает себя местоимением «Я» или каким-то иным способом, но при условии, что он знает, что говорит о себе. Если, например, Мария утверждает конъюнкцию предложений «Я не красавица» и «Она – красавица», последнее – указывая на фотографию, на которой изображена она сама, но не узнавая себя, то не становится от этого иррациональной. В данном случае она имеет-таки модус представления себя, независимый от того модуса, в котором она представляет себя, когда знает, что говорит о себе. Этот модус представления, в соответствии с теорией С. Шиффера, можно было бы описать как такой, который представляет объект как женщину, изображенную на фотографии. Аналогичный пример см.: *Ibid.* P. 199.

¹³¹См.: Schiffer S. *Belief Ascription*. P. 512–516. Другая проблема теории скрытых индексикалов, отмеченная в этой статье, а именно проблема логической формы, решается П. Ладлоу. (См.: Ludlow P. *The Adicity of 'Believes' and the Hidden Indexical Theory // Analysis*. 1996. Vol. 56, № 2. P. 97–101.) Третья проблема, которую С. Шиффер называет проблемой кандидата, является не логической или семантической, а скорее эмпирической проблемой, поэтому можно надеяться, что она будет решена с развитием когнитивных наук.

ему сказали, что он подразумевал высказывание, включающее экзистенциальную генерализацию и указание на тип модуса представления – если он, конечно, не является философом, принимающим теорию скрытых индексикалов. Отсюда естественно вывести, что он и в самом деле не подразумевал такого высказывания.

Как пишет С. Шиффер, единственной альтернативой этому выводу является постулирование неявного (*tacit*) подразумевания – такого, которое недоступно для осознания самим репортером. Конечно, концепция неявного подразумевания несовместима с теорией привилегированного доступа субъекта к содержанию собственных ментальных состояний. Более того, она предполагает достаточно радикальную теорию ошибок: агент не только ошибается в том, что он не подразумевает высказывания, которое, согласно теории скрытых индексикалов, он должен подразумевать, он ошибается также и в том, что он подразумевает некое более простое высказывание. Но это, как показывает Шиффер, не главное уязвимое место концепции неявного подразумевания.

Вторая часть проблемы связана с тем, что необходимым условием даже неявного подразумевания является намерение, направленное на аудиторию: нельзя подразумевать что-то, не намереваясь быть понятым. Отсюда, теория неявного подразумевания предполагает, что имеется некоторый тип модуса представления Φ такой, что репортер неявно подразумевает, что a верит в p посредством модуса представления типа Φ , и намерен (столь же неявно), чтобы его аудитория распознала, что он подразумевает, что a верит в p посредством модуса представления типа Φ . Но это «настолько же неправдоподобно, как распространять теорию дескрипций на "неполные" определенные дескрипции. Идея [такого распространения] состоит в том, что когда говорящий произносит "Эта собака блохаста", должно быть некоторое свойство Φ , такое что он подразумевает высказывание, что единственное нечто, являющееся собакой и Φ , блохасто. Настолько неправдоподобно это именно потому, что обычно будет множество потенциально полных дескрипций, которые одинаково очевидны в данном контексте (например, моя собака, собака, на которую мы оба смотрим,

пятнистая собака в зеленом кресле и т.д.). Следовательно, весьма неправдоподобно, что будет одна дескрипция, такая что говорящий намеревается, чтобы между ним и его аудиторией было взаимопонимание в том, что он подразумевает высказывание, включающее именно эту дескрипцию».¹³² Короче говоря, чтобы предположить, что говорящий подразумевает определенный тип модуса представления, мы должны иметь достаточные основания, чтобы отрицать, что он подразумевает любой другой тип модуса представления, который можно было бы предположить исходя из контекста. Но у нас обычно нет таких оснований.

Проблемы подразумевания и намерения можно было бы избежать, если бы мы предположили, что репортер способен знать не только о типе, но и *о самом* модусе представления или какой-то аналогичной по функциям (то есть позволяющей сформулировать принцип, подобный ограничению Фреге) ментальной сущности. Первыми, кто принял и попытался обосновать такое предположение, были Марк Кримминс и Джон Перри – семантики, которые независимо пришли к идеям, подобным шифферовским, и придерживались их даже после того, как сам С. Шиффер от них отказался. Ниже мы рассмотрим их версию теории скрытых индексикалов и некоторые аргументы за и против нее.

Главные положения своей теории М. Кримминс и Дж. Перри формулируют в статье «Принц и телефонная будка».¹³³ Статья начинается с подробного моделирования внутренней структуры третьего члена исследуемого нами познавательного отношения. Этот третий член, который авторы в данной статье называют собственно верой (*belief*), мы во избежание путаницы будем называть мыслью, как это делает М. Кримминс в одной из более поздних статей.¹³⁴

В структуре мысли выделяется идея, репрезентирующая *k*-арное свойство или отношение, и упорядоченный набор из *k* понятий, репрезентирующих объекты:

¹³²Schiffer S. Belief Ascription. P. 515–516.

¹³³Crimmins M., Perry J. The Prince and the Phone Booth: Reporting Puzzling Beliefs // The Journal of Philosophy. 1989. Vol. 86, № 12. P. 685–711.

¹³⁴Crimmins M. Context in the Attitudes // Linguistics and Philosophy. 1992. № 15. P. 185–198.

$$Structure(\tau) = \langle I^k, n_1, \dots, n_k \rangle. \quad (3.14)$$

Пропозициональным содержанием мысли в некоторый момент времени считается высказывание, в составе которого определенным образом скомбинированы объекты, свойства и отношения, понятиями и идеей которых являются понятия и идея, входящие в мысль, в этот момент времени:

$$Content(\tau, t) = \langle \langle Of(I^k, t); Of(n_1, t), \dots, Of(n_k, t) \rangle \rangle. \quad (3.15)$$

В качестве краеугольного камня всей семантики мысли выступает идея. Она ассоциирует конкретное понятие с одним из своих аргументных мест, и это аргументное место генерирует семантическую роль соответствующей конституэнты высказывания. Так понятие оказывается «ответственным» за конкретную семантическую роль в высказывании:

$$Responsible(n, r, \tau) \leftrightarrow_{\text{def}} (\exists I) (\exists pl) Associates(\tau, I, n, pl) \& Generates(pl, r). \quad (3.16)$$

Пояснение к своей теории М. Кримминс и Дж. Перри дают в виде схемы, которую целесообразно здесь продублировать, используя в качестве примера приписывание «Артур верит, что Иван побил Кая» (рисунок 2).¹³⁵ Как видно из схемы, мысль Артура включает идею I_n , которая имеет два аргументных места, а также понятия n_u и n_k , которые ассоциируются с первым и вторым аргументными местами соответственно. Аргументные места генерируют две роли в структуре отношения, идеей которого является идея I_n , то есть отношения побивания. За первую роль ответственно понятие n_u , за вторую роль – понятие n_k . В высказывании, которое представляет собой пропозициональное содержание мысли, эти роли выполняются объектами, понятием которых являются понятия n_u и n_k , то есть сами Иван и Кай соответственно. В целом приписывание «Артур верит, что Иван побил Кая» сообщает, во-первых, что у Артура имеется идея, которая является идеей побивания; во-вторых, что у него имеется мысль, в структуре которой эта идея ассоциирована с понятиями Ивана как побивающего и Кая как побиваемого; в-третьих, что мысль, структура которой описана таким образом, является верой Артура в рассматриваемый момент времени.

¹³⁵ Оригинальную схему см.: Crimmins M., Perry J. The Prince and the Phone Booth: Reporting Puzzling Beliefs. P. 694. Fig. 1.



Рисунок 2 – Мысль Артура и ее семантическое содержание

Формально условия истинности *de re* приписываний, подобных рассмотренному выше, выражаются следующим образом:

$$B(a, p, t) = (\exists \tau) [Belief(a, \tau, t) \& Content(\tau, t) = p \& \wedge_r^p Responsible(n_i, r_i, \tau)], \quad (3.17)$$

где оператор \wedge_r^p означает, что следующая за ним формула выполняется для всех r_i в составе p .

Как можно видеть, первые два конъюнкта в скобках по смыслу аналогичны шифферовскому отношению $Bel(a, p, m)$, если проигнорировать параметр времени, но в третьем конъюнкте вместо указания на тип стоит указание на каждое отдельное понятие. Это означает, что истинность приписывания зависит от конкретных конститuent мысли. Аналогично, в анализе приведенного выше примера мы придавали именам «Иван» и «Кай» не только обычное значение, которое заключается в указании ими своих референтов, но и дополнительное значение, которое заключается в скрытом указании понятий.

Конечно, чтобы осуществить прямое указание на понятия агента, репортеру нужно иметь некоторые знания относительно этих понятий, а также учитывать контекст; и, соответственно, тому, кто воспринимает приписывание, чтобы правильно его понять, нужно знать, как из контекста и приписывания вывести понятия, на которые указывает репортер. Предположение о том, что репортер в

обычном случае обладает таким знанием, кажется необоснованным и неправдоподобным, однако, как утверждает М. Кримминс в своей книге «Разговор о верах»,¹³⁶ это впечатление является следствием укорененности в философии расселовского взгляда на референцию, согласно которому говорящий может прямо указывать лишь на те объекты, с которыми он непосредственно знаком. Если же принять более «либеральное» условие, состоящее в том, что говорящий должен только знать, что объект существует, получится, что для прямого указания на понятие достаточно знать (или предполагать, если допускаются «пустые» указания), что у агента существует это понятие. Основанием для такого предположения, утверждают М. Кримминс и Дж. Перри, может быть тот простой факт, что агент находится в ситуации, располагающей к формированию понятия об объекте, и так или иначе заинтересован в этом объекте. С этой точки зрения, нет ничего удивительного в том, что мы достаточно много знаем о понятиях, имеющихся друг у друга.

В качестве иллюстрации своих соображений М. Кримминс и Дж. Перри используют пример из «Принца и нищего» Марка Твена. Предположим, говорят они, что описанная в книге история принца Эдуарда, переодевшегося нищим, реальна. Рассмотрим теперь гипотетического читателя книги, который объясняет тот факт, что Майлс Гендон, безденежный дворянин, который впервые встретил Эдуарда, одетого в лохмотья, не поклонился принцу, утверждая

(14) Майлс не верил, что он (Эдуард в лохмотьях) королевской крови.

При этом чтобы избежать вывода, что Майлс Гендон глуп или невежествен, наш гипотетический читатель поясняет, что Майлс в тот момент разделял преобладающую концепцию по поводу Эдуарда Тюдора, утверждая

(15) Майлс верил, что Эдуард Тюдор королевской крови.

В теории скрытых индексикалов предложения (14) и (15) оба считаются истинными. Однако М. Кримминс и Дж. Перри объясняют, почему они истинны, иначе, чем это сделал бы С. Шиффер. Последний сказал бы, что Майлсу приписываются модусы представления, принадлежащие к двум разным типам.

¹³⁶См.: Crimmins M. Talk about Beliefs. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. P. 89–91.

Тип, подразумеваемый в (14), он мог бы обозначить как модус представления, предполагающий нищего, или как модус представления, предполагающий мальчика, одетого в лохмотья, или как модус представления, предполагающий мальчика, который бежит по улице навстречу Майлсу, и т.д. Тип, подразумеваемый в (15), он мог бы обозначить как модус представления, предполагающий принца, или как модус представления, предполагающий мальчика, который носит фамилию «Тюдор», или как модус представления, предполагающий мальчика, который никогда не выходит за пределы дворца, и т.д. Проблема была бы в том, чтобы обоснованно выбрать конкретные описания типов.

Согласно объяснению М. Кримминса и Дж. Перри, в предложениях (14) и (15) Майлсу приписываются просто два различных понятия об Эдуарде, и читателю не нужно определять эти понятия посредством типа, поскольку он осведомлен о том, как Майлс приобрел их и для чего он их использует. Так, из книги читатель знает, что одно из понятий возникло у Майлса в результате встречи с Эдуардом, когда тот, одетый в лохмотья, бежал по улице. Это понятие используется в контексте взаимодействия Майлса с Эдуардом в лохмотьях, и именно оно релевантно для истинности (14). В то же время читатель имеет основания полагать, что у Майлса есть также другое понятие об Эдуарде, которое возникло на основе описаний принца, которые Майлс слышал или читал ранее. Это понятие используется в контексте, так сказать, политических действий Майлса и релевантно для истинности (15). Поскольку с обоими понятиями Майлс связывает одно и то же имя «Эдуард», читатель, чтобы быть более точным, может использовать в своих рапортах пояснения «Тюдор» и «Эдуард в лохмотьях» или надеяться, что сам контекст, в котором произносятся эти атрибуты, подскажет аудитории, какое из понятий он подразумевает.

Тот факт, что спецификация понятий посредством прямого указания на них избавляет теорию значения приписываний от проблемы подразумевания и намерения, заставляет считать этот способ спецификации предпочтительным с формальной точки зрения. Правда, это преимущество имеет свою цену. В

частности, если предполагать, что в приписывание скрыто входит прямое указание на понятия, то любые изменения в понятиях окажутся чреватые изменением в значении приписывания. Например, придется считать, что предложения

(16) В день встречи с Эдуардом Майлс верил, что Эдуард Тюдор – принц
и

(17) В день коронации Эдуарда Майлс верил, что Эдуард Тюдор – принц приписывают Майлсу разные веры. В самом деле, если в (16) имя «Эдуард Тюдор» неявно указывает на понятие, которое Майлс использовал наряду с понятием Эдуарда в лохмотьях, то в (17) то же самое имя указывает на понятие, которое возникло в результате слияния двух понятий об Эдуарде, которые были у Майлса до этого. Отсюда следует, что, согласно теории М. Кримминса и Дж. Перри, когда Майлс понял, что Эдуард в лохмотьях и есть Эдуард Тюдор, он разом отказался от всех своих вер относительно Эдуарда и сформировал новые веры, в большинстве своем эквивалентные по пропозициональному содержанию старым. Правдоподобность этого вывода неочевидна.

Кроме того, есть основания полагать, что в некоторых контекстах приписывание истинно именно в силу того факта, что в нем подразумевается не само понятие, а его тип. В качестве примера рассмотрим короткий вывод:¹³⁷

(Посылка 1) Каждый русский верит, что Пушкин был гением.

(Посылка 2) Владимир Владимирович Путин – русский.

(Заключение) Владимир Владимирович Путин верит, что Пушкин был гением.

Заключение представляет собой приписывание, которое, будучи взято изолированно, могло бы рассматриваться как специфицирующее понятия посредством прямого указания. Но сам вывод, который здесь осуществляется, зависит не от того, что мы знаем о понятии Пушкина, имеющемся у Путина, а от того, что мы знаем о «нормальном» для русского человека понятии Пушкина.

¹³⁷Аналогичный пример приводится у М. Кримминса: Crimmins M. Notional Specificity // Mind & Language. 1995. Vol. 10, № 4. P. 464–477.

Поэтому представляется, что более правомерным было бы рассматривать заключение как специфицирующее понятия посредством их типа.

Для анализа обобщающих приписываний, подобных приведенному в примере, М. Кримминс и Дж. Перри формулируют свою версию тип-специфицирующего условия истинности. Она выглядит следующим образом:

$$B(a, p, t) = (\exists \tau) [Belief(a, \tau, t) \& Content(\tau, t) = p \\ \& (\exists n_1, \dots, n_k) \wedge_r^p C_i n_i \& Responsible(n_i, r_i, \tau)], \quad (3.18)$$

где C_i – свойство, заданное контекстом в связи с ролью r_i .

Ясно, что для этого условия также актуальна проблема подразумевания и намерения. В самом деле, для того, чтобы точно определить свойство C_i , способность прямо указывать на понятия нам ничем не поможет. Таким образом, в объяснении того, что значит иметь веру *de re*, М. Кримминс и Дж. Перри достигают лишь частичного успеха. Вопрос о том, достаточен ли этот успех, чтобы предпочесть их теорию теории С. Шиффера, можно оставить открытым. Сейчас же целесообразнее обратиться к следующему вопросу: сохраняет ли такой анализ *de re* приписываний веры – анализ их как приписываний понятий – то традиционное понимание *de re*, которое было изложено в начале данной главы?

С одной стороны, приписывания, в которых имеется скрытый индексикальный компонент, могут быть преобразованы в форму «объект x таков, что он имеет свойство P в системе вер агента a », которая традиционно считается индикатором *de re* приписываний. Например, для предложения (3) в нотации М. Кримминса и Дж. Перри это преобразование дало бы такую формулу:

$$(3a) (\lambda x) < (\exists \tau) [Belief(\text{Аркадий}, \tau, t) \\ \& Content(\tau, t) = \langle\langle Of(I_p, t); Of(n_x, t) \rangle\rangle \\ \& Responsible(n_x, r_o, \tau) \rangle (\text{Утренняя звезда}), \quad (3.19)$$

где r_o – роль объекта в высказывании, что x является планетой, а I_p и n_x – идея свойства быть планетой и понятие объекта x соответственно, входящие в мысль τ .

С другой стороны, предложение (3) анализируется здесь как такое, в котором говорящий старается использовать – и быть понятым как использующий

– именно ту словесную форму, в которой агент сам мог бы выразить свою веру. Поэтому в формуле обозначения «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда» являются взаимозаменяемыми *salva veritate*, но они не являются взаимозаменяемыми *salva veritate* в исходном предложении. Таким образом, анализ предложений типа (3) в теории М. Кримминса и Дж. Перри скорее соответствует традиционному пониманию *de dicto*, чем *de re*. От обычного анализа *de re* остается лишь факт приписывания агенту понятия *об* определенном объекте, в отличие от приписываний, где объект изначально не определен. Причем в соответствии с либеральным условием прямой референции М. Кримминса агент может ничего не знать об этом объекте, кроме того факта, что объект существует. Например, даже если Аркадий никогда не видел Утреннюю Звезду и не слышал о ней, но на основе анализа каких-то известных ему фактов пришел к истинному выводу, что существует небесное тело с определенными свойствами (и сам дал этому небесному телу имя «Утренняя Звезда»), он способен, согласно этой теории, обладать сингулярными мыслями о ней.¹³⁸ Таким образом, множество приписываний, традиционно квалифицируемых как *de dicto*, попадают здесь в категорию *de re*.

В заключение хотелось бы отметить, что существование значительных разночтений в том, как конструируется семантика *de re* приписываний, как определяется само *de re* приписывание, и даже в том, как конкретные предложения в *de re* интерпретации оцениваются на истинность, может быть связано с тем, что предикат «верит» является двусмысленным.¹³⁹ Он может пониматься как предикат отношения либо к некоторому пропозициональному содержанию мысли, либо к самой мысли. В первом случае различие *de re/de dicto* имеет вполне прозрачный смысл: оно отражает различие между отношением к сингулярному высказыванию и к общему высказыванию. Однако данная трактовка предиката «верит» порождает массу контринтуитивных

¹³⁸Разбор аналогичного примера см.: Crimmins M. Talk about Beliefs. P. 81–84.

¹³⁹Двусмысленность этого предиката постоянно отмечается различными авторами. На нее обращает внимание, например, С. Бур, у которого мы заимствовали идею двух соответствующих смыслов *de re/de dicto* различения. (См.: Boër S. E. Thought-Contents. On the Ontology of Belief and the Semantics of Belief Attribution. Columbus: Springer, 2007. P. 35.)

следствий: истинными могут быть признаны не только такие приписывания, с которыми агент не согласен, но даже такие, которых он не понимает. Во втором случае никаких контринтуитивных следствий быть не должно, однако сами концепции *de re* и *de dicto* предстают крайне неотчетливыми. Особенно ярко это проявляется при попытках квалифицировать как *de re* или *de dicto* те приписывания, которые произносятся реальными людьми, пусть даже в хорошо известном контексте.

Вместе с тем представляется, что именно второй способ понимания предиката «верит» – как отношения к мысли, а не к ее пропозициональному содержанию – может дать значительный импульс для развития не только семантики предложений с интенциональными предикатами, но и философии сознания в той ее части, которая касается содержания интенциональных ментальных состояний. Поэтому вопросы об определении и значении *de re* приписывания веры, в частности, о том, как условия истинности такого приписывания связаны с объектом и понятиями агента о нем, стоит, на наш взгляд, исследовать более тщательно.

Итак, в данном разделе нами были получены следующие выводы:

1. Существование проблем с подстановкой тождественного в *de re* приписывания веры объясняется тем фактом, что одна и та же вера может быть реализована во множестве различных состояний верования, то есть состояний, обладающих различным тонко дифференцированным содержанием и потому различным образом обуславливающих реакции агента (в том числе речевые) на одни и те же ситуации. В семантических теориях либо само содержание этих состояний, либо конкретные репрезентации, посредством которых выражается это содержание, либо контекст функционирования этих репрезентаций обычно рассматриваются в качестве одного из структурных элементов отношения веры.

2. Само различие *de re* – *de dicto* требует уточнения, по крайней мере, применительно к эпистемической модальности. По-видимому, в семантике приписываний веры целесообразно различать два смысла *de re*, соответствующих двум отличительным признакам *de re* приписывания – синтаксическому и

эпистемическому. Если приписывание удовлетворяет синтаксическому критерию *de re*, оно допускает экзистенциальный импорт объекта и замену имен объекта *salva veritate* при условии неизменного скрытого индексикального компонента содержания приписывания. Однако в случае синтаксического *de re* агент может ничего не знать об объекте своей мысли, кроме того факта, что этот объект существует. Эпистемический критерий более сильный, он предполагает непосредственное знакомство агента с объектом и позволяет замену имен *salva veritate* безотносительно к контексту. Эпистемическое понимание *de re* – это расселовское его понимание.

3. В семантике мысли как реализации веры в психике также требуется различать сильный и слабый смыслы *de re*. При сильном понимании *de re* наличие *de re* мысли влечет наличие реального, публично доступного объекта веры. Напротив, при слабом понимании *de re* наличие *de re* мысли всего лишь предполагает, что у агента имеется понятие индивидуального объекта с определенным набором критериев индивидуации, но ничего не говорит о том, выделяют эти критерии один и тот же реальный объект или нет. Именно в этом слабом смысле *de re* мысли представляют интерес для философии сознания, поскольку *de re* в сильном смысле является, предположительно, весьма узкий класс мыслей – это мысли агента о себе самом, настоящем моменте времени и, возможно, какие-то еще нередуцируемо индексикальные мысли.

3.2 Идентификация объекта веры в различных ситуациях

Как мы показали выше, в современной семантике существует несколько стратегий анализа *de re* приписываний, базирующихся на экзистенциальной генерализации по модусам представления или понятиям. Однако эти стратегии более или менее успешны только до тех пор, пока они имеют дело с примерами, в которых единичному субъекту приписывается вера в существование некоторого свойства у реального, непосредственно знакомого этому агенту объекта. Если же вера приписывается некоторой группе агентов или знакомство агента с объектом

веры опосредовано, значение приписывания и содержание самой веры становятся неопределенными и допускают разночтения. (Не говоря уже о том, что существует проблема значения приписываний вер с «пустым» указанием, например, веры ребенка в то, что Дед Мороз приходит в новогоднюю ночь.) Такая неопределенность связана с тем, что неясно, *что значит* вообще для модуса представления или понятия быть модусом представления или понятием конкретного объекта, присущим агенту или группе агентов. Иначе говоря, неясно, каков может быть механизм, посредством которого агенты первично распознают объекты как представленные для них в определенном модусе или связанные с определенными понятиями и как они идентифицируют эти объекты в качестве представленных так в дальнейшем. Исследованию данных вопросов и посвящен последний в нашей работе раздел.¹⁴⁰

Чтобы получить начальное представление о том, какую роль модусы представления и понятия играют в психике, попытаемся предположить, как можно было бы реализовать функцию распознавания, если бы мы сами были ее создателями. Для этого воспользуемся компьютерной аналогией. Пусть у нас имеется носитель с множеством файлов, проиндексированных так, как это делается при работе с базами данных. Для простоты будем считать индексами имена обычного языка, хотя, чтобы исключить омонимию, лучше было бы использовать в виде индексов номера или любые другие уникальные наборы символов. Кроме индекса, файлу присвоен один из трех типов: объект, свойство или отношение. Файлы типа «объект» содержат ссылки на файлы тех свойств и отношений, которые предположительно присущи этому объекту. Файлы типов «свойство» и «отношение» содержат ссылки на файлы объектов, которые предположительно обладают этими свойствами или находятся в этих отношениях. Например, файл под индексом «Пушкин» может содержать записи «именоваться Александром Сергеевичем», «быть русским поэтом», «быть мужчиной», «долгое время носить бакенбарды», «умереть от пули Дантеса» и т.д.

¹⁴⁰Раздел написан на основе статьи, вышедшей в июне 2017 г. (Моисеева А.Ю. Джон Перри о распознавании и идентификации // Философия науки. 2017. № 2 (73). С. 97–107).

Пусть, кроме того, у нас имеется устройство ввода, принимающее только один формат данных, а именно файлы типа «объект», и процессор, задача состоит в том, чтобы устанавливать соответствие между файлом, пришедшим на входе, и одним и только одним файлом, имеющимся на носителе, сообразно некоторому правилу. Спрашивается, какое правило обеспечивало бы наиболее стабильную работу такой системы? Очевидно, самое простое правило может состоять в том, чтобы соответствие устанавливалось тогда и только тогда, когда совпадает индекс. Но предположим, что все входящие файлы индексируются как «Нечто_1», «Нечто_2» и т.д., а в системе использовать индексы такого типа запрещено. Тогда правило соответствия нужно сформулировать на основе содержимого файлов. Но предположим, что нам известно: полного совпадения содержимого никогда не будет. Тогда есть два выхода: либо устанавливать соответствие на основе совпадения большинства записей, либо составить таблицу, в которой для каждого файла объекта в системе было бы указано, по каким именно записям устанавливается соответствие. Кроме того, можно скомбинировать оба правила. Всякий раз, когда соответствие устанавливается по большинству записей, всем совпадающим записям можно присваивать более высокий ранг, и сформулировать второе правило так: если у пришедшего на вход файла большинство записей не совпадает ни с одним из файлов в системе, то нужно искать совпадения в записях с самым высоким рангом. Для большей эффективности можно было бы ввести иерархическую организацию файлов в системе по группе признаков (свойств и отношений). Еще повысить эффективность позволило бы копирование в старый файл всех тех записей из нового файла, по которым совпадения не было, а если соответствия нет, то копирование всего файла с присвоением ему нового системного имени. Тогда, если количество возможных комбинаций записей в файле конечно, вероятность того, что каждый следующий файл будет соответствовать какому-то из уже имеющихся в системе, будет со временем повышаться.

Теперь рассмотрим ситуацию, когда на вход запрограммированной таким образом системы приходит файл, в котором большинство записей не совпадает ни

с одним из уже имеющихся файлов, а количество совпадающих записей с самым высоким рангом позволяет с равным основанием установить соответствие между ним и несколькими файлами системы. Чтобы решить задачу в этой ситуации, мы можем сформулировать третье правило, например, такое: если второе правило дает несколько вариантов файлов для установления соответствия, нужно проверять совпадения записей с более низким рангом, и повторять эту операцию до тех пор, пока количество соответствий в одном из вариантов не будет большим, чем в других. Конечно, в принципе возможна ситуация, когда в обоих файлах системы есть точно равное количество записей с каждым рангом, совпадающих с записями входного файла. Для такой исключительной ситуации можно сформулировать четвертое правило, гласящее, что если после применения третьего правила по-прежнему есть несколько вариантов файлов, то соответствие должно устанавливаться с тем из них, индекс которого идет первым в алфавитном порядке. Поскольку индексы уникальны, применение всех четырех правил позволит решить задачу в любом случае.

Легко заметить, что наша аналогия довольно точно схватывает то, что имеет место в жизни. Каждый файл носителя соответствует конкретному понятию, каждая группа высокоранговых признаков – конкретному модусу представления. Пока мы постоянно взаимодействуем с одним и тем же объектом приблизительно одним и тем же способом, все идет хорошо – мы идентифицируем его с помощью того же модуса представления, посредством которого первично его распознали. Понятие пополняется, признаки все более точно ранжируются по степени вероятности их проявления объектом, так что со временем выделяется определенный набор признаков, которые получают статус индивидулирующих. Если у какого-то объекта детектируется один из этих признаков, мы считаем, что точно знаем, с кем (или с чем) имеем дело, и можем прогнозировать результаты некоторых стратегий поведения по отношению к нему. Например, если некто представляется по телефону детским прозвищем моего старого друга, то, как правило, я считаю, что могу без опасений назначить ему встречу в любом, даже совсем безлюдном месте. Однако стоит нам столкнуться с уже знакомым

объектом в принципиально новых обстоятельствах, где он проявляет не те свойства, которые проявлял раньше в нашем присутствии, а те, которые проявлял при нас какой-то другой объект, идентификация становится неуверенной, а иногда и вовсе не происходит. Так, если человек, представившийся моим другом, внезапно попросит принести на встречу крупную сумму денег, то для того, чтобы удостовериться, что это действительно друг, а не, например, известный грабитель, я потребую от него дополнительного подтверждения личности. Случается и так, что идентификация происходит относительно произвольно. Например, если бы у меня были знакомые близнецы, скажем, Иван и Петр Сидоровы, которых мне не удавалось бы различать, как ни старайся, то, весьма вероятно, при встрече с одним из них я называла бы имя наугад. Все же это лучше, чем признаться в своей некомпетентности, ведь существует пятидесятипроцентная вероятность того, что я угадаю верно.

Впрочем, есть и другой вариант: в отличие от компьютера, я пользуюсь различными системами индексирования, поэтому если я не знаю, с каким из близнецов разговариваю, то, по крайней мере, могу путем наводящих вопросов выяснить, например, что это тот же самый человек, с которым я виделась в прошлый вторник. Для решения некоторых задач этого достаточно. Так, я могу сказать ему: «Помнится, во вторник ты обещал, что при следующей встрече расскажешь мне о берлинской конференции, на которой побывал недавно. Вот мы и встретились. Сделай это». И, слушая его рассказ, я нимало не буду страдать от того, что не знаю, как его зовут. Когда он будет утверждать что-нибудь вроде «Мой доклад был о семантике имен», я не стану мучиться неизвестностью, кто сделал доклад о сознании, Иван или Петр. Я просто подумаю: «Выходит, ты (тот из братьев Сидоровых, с которым я виделась в прошлый вторник) сделал доклад о семантике имен». В принципе, я могу вообще не знать имен братьев и при этом не попадать впросак при некоторой изворотливости. Достаточно будет того, чтобы я знала, какие из моих имеющих значение в данной ситуации воспоминаний относятся к Сидорову, который стоит передо мной. Отсюда следует, что мы не нуждаемся в абсолютной идентификации, для выполнения большинства задач

достаточно идентифицировать объекты относительно той ситуации, в которой мы находимся в данный момент.

Аналогичным образом рассуждает Дж. Перри в своей недавней (по философским меркам) книге «Знание, возможность и сознание», большое внимание в которой он уделяет именно распознаванию и идентификации.¹⁴¹ Размышляя о семантике вер и приписываний вер на протяжении нескольких глав, он приходит к выводу, что любые наши веры содержат ссылку на некую *субъективную перспективу*, из которой они могут быть применены на практике. Даже такие, казалось бы, отвлеченные веры, как вера в то, что Берлин является столицей Германии, были бы бесполезны, если бы мы не идентифицировали Германию со страной, в которую можно из некоторого текущего местоположения попасть так-то и так-то, а Берлин – с городом, который в жизни человека, находящегося в Германии, играет такую-то и такую-то роль. Как утверждает Перри, если интерпретировать придаточные предложения приписываний вер с учетом этой перспективы, то можно легко решить не только проблему подстановки кореферентных терминов в такие предложения, но и более старую философскую проблему содержательности утверждений тождества. Этот автор предлагает собственную концепцию содержания, достаточно гибкую, чтобы справиться с поставленными задачами. Ниже мы подробно разберем эту концепцию и ее применение к различным случаям, однако начать следует все же с описания процессов распознавания и идентификации.

Чтобы дать представление о механизмах распознавания и идентификации в психике, Дж. Перри использует метафору. Он предлагает представить нашу систему вер в виде библиотеки с тремя этажами. На первом этаже расположена буферная зона, где находится множество интерфейсов сенсорно-моторного взаимодействия с объектами внешнего мира и кратковременно хранится информация об этих объектах, релятивная к ситуации взаимодействия, то есть к текущей субъективной перспективе. Третий этаж занимают долговременные хранилища информации, отвлеченной от ситуаций, в которых эта информация

¹⁴¹Perry J. Knowledge, Possibility and Consciousness. Cambridge, MA: MIT Press, 2001. См. главу 6.

была получена, и организованной в виде файлов, папок, шкафов и т.д. Второй этаж библиотеки представляет собой глобальный коммутатор между первым и третьим этажами. Согласно объяснению Перри, появление чего-то нового в перцептивном поле запускает процесс поиска подходящего файла – файла такого объекта, который с высокой степенью вероятности при имеющейся субъективной перспективе воспринимался бы именно так. Этот процесс представляет собой распознавание. Если файл находится, то между ним и активным буфером устанавливается соединение (происходит идентификация), после чего в файл начинают записываться данные восприятия, а из файла поступает информация в буфер.

Как подчеркивает Дж. Перри, в процессе передачи между этажами информация существенно перерабатывается. В одной из более ранних статей такую переработку он называет *интерпретацией*.¹⁴² Выделяется три типа интерпретаций – восходящая, нисходящая и латеральная, – имеющие различные цели. Восходящая интерпретация обеспечивает сохранение информации при смене субъективной перспективы путем как можно большего отвлечения от нее. Для этого, в частности, данные восприятия для записи в файл дополняются пространственно-временными маркерами типа «в университете», «в Берлине», «1 апреля», «во вторник» или даже просто «однажды» – конкретный маркер определяется тем, какая информация записывается. Например, содержание дискуссии о семантике имен, произошедшей на одном из университетских семинаров, скорее будет маркировано «во вторник», чем «1 апреля», поскольку университетские семинары, как правило, приурочены к дням недели; напротив, запись о случайно посещенном дне рождения, где с именинником завязалось приятное знакомство, скорее будет маркирована «1 апреля». Нисходящая интерпретация используется для производства ожиданий и регулирования поведения путем адаптации отвлеченной информации к текущей субъективной перспективе. Например, инструкция, как дойти из дома до автобусной остановки,

¹⁴²См. Perry J. The Problem of the Essential Indexical and Other Essays. NY, Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 140–141.

передается в буфер в виде указаний типа «Здесь нужно повернуть налево», а маршрут водного похода из России в Германию, – в виде указаний типа «Отсюда нужно двигаться на юго-запад». При латеральной интерпретации степень адаптации информации к субъективной перспективе сохраняется, но сама перспектива изменяется. Например, переходя из одного угла комнаты в другой, я начинаю думать обо всех вещах, которые только что были для меня локализованы «здесь», как о локализованных «там».

Таким образом, один объект может мыслиться множеством различных способов, каждый из которых в той или иной степени контекстно-зависим. Умение переходить при смене контекста от одного способа к другому без ошибок идентификации называется в быденном языке умением ориентироваться и имеет огромное экологическое значение. Даже растение должно ориентироваться на источник света, чтобы направлять плоскость своих листьев к нему. Хищник должен ориентироваться на жертву, чтобы догнать ее, а она, в свою очередь, должна ориентироваться на хищника, чтобы не попасться. Особенность людей состоит в том, что мы можем ориентироваться на объект даже тогда, когда он отсутствует в перцептивном поле. Эта базовая для культуры и коммуникации способность определяет общие закономерности нормального функционирования нашей системы вер. Дж. Перри пишет: «Мы ожидаем от людей, по большому счету, распознавания объектов в окружающей среде, знания того, кто они и где они находятся, и тому подобного. Это требует изменений в структуре вер по мере течения времени, перемещений и изменений их самих, а также других объектов. Если они знают о течении времени и еще о некоторых немногих вещах, происходит упорядоченный сдвиг всей структуры. Если они осведомлены о своем собственном движении, локальные изменения происходят на верхнем уровне, где находится их собственное имя, и массовые изменения на двух нижних уровнях. Если им известно об изменениях в других объектах (относительно некастрофического характера), локальные изменения происходят на всех трех уровнях».¹⁴³

¹⁴³Ibid. P. 143.

Ошибки идентификации первого рода, а именно отсутствие идентификации там, где она должна быть, возникают, когда либо сам субъект изменился или переместился в пространстве-времени, не осознав этого, либо объект переместился или изменился без ведома субъекта. Дж. Перри приводит исторический пример: человек по имени Иван Товар, наследник знаменитого состояния, не обращался за своим наследством, несмотря на чтение газетных сообщений о поисках Ивана Товара, которого ждет богатство, поскольку он потерял память и не идентифицировал себя с Иваном Товаром.¹⁴⁴ Ошибки идентификации второго рода, то есть ложная идентификация, возникают, когда субъект сталкивается с объектом, очень похожим по тем признакам, которые субъект считает индивидуальными для объектов данного класса в данном контексте, на какой-то другой объект, с которым субъект уже взаимодействовал ранее. Ошибки такого рода встречаются не так уж редко – наверное, каждому случалось хотя бы раз в жизни обознаться, приняв незнакомца за знакомого на улице, или в телефонном разговоре перепутать одного из своих знакомых с другим из-за сходства их голосов.

Согласно Дж. Перри, ошибки идентификации усугубляются тем, что объект может быть связан с файлом несколькими различными способами. Во-первых, он может быть причиной создания файла. Во-вторых, он может быть причиной создания большинства записей в файле. В-третьих, об объекте может быть истинна большая часть записей в файле. В-четвертых, объект может быть тем, в отношении чего будет применяться большая часть записей в файле. Таким образом, если говорить об отношении понятия к реальному объекту, имеется не одно такое отношение, а несколько, каждое из которых вносит свой вклад в то, что называется содержанием мысли, включающей данное понятие, а также предложения, выражающего мысль. Отношение между понятием и объектом, являющимся причиной возникновения и пополнения этого понятия, определяет то, что мы подразумеваем, выражая мысль. Отношение между понятием и объектом, большинство свойств которого или, по крайней мере, некоторые

¹⁴⁴Ibid. P. 146.

выделенные его свойства правильно отображаются в понятии, определяет те ограничения, которые накладываются на способы выражения мысли языковыми конвенциями. Наконец, отношение между понятием и объектом, к которому применяется понятие, определяет то, что можно назвать функциональной ролью понятия, использующейся для объяснения поведения субъекта, который обладает этим понятием, в конкретном контексте. В идеале все эти отношения должны связывать понятие с одним тем же объектом, но на практике иногда происходит иначе, и в этих случаях может быть совсем не просто установить, понятием о каком объекте является данное понятие.

Поясним сказанное на примере. Как известно, некоторые россияне придерживаются конспирологической теории, согласно которой Владимир Владимирович Путин давно заменен на посту Президента России двойником. Если эта теория истинна, то большинство россиян пополняет свои понятия Путина данными, полученными в процессе взаимодействия (прямого или косвенного) с человеком, отличным от того, кто был причиной возникновения у них этих понятий. Разумеется, в таком случае под сомнение ставится также и то, что в этих понятиях хотя бы по большей части правильно отображаются свойства реального Путина. Скорее можно ожидать, что с течением времени правильно отображаться будет все больше свойств того человека, который в действительности выполняет функцию Президента России, кем бы он ни был. Да и применяться эти понятия будут тоже не по отношению к реальному Путину, а по отношению к действующему Президенту. Отсюда можно заключить, что их содержанием является скорее действующий Президент, чем Путин, несмотря на то, что, когда мы *говорим* «Путин снова победил в выборах», то утверждаем нечто именно о реальном Путине.¹⁴⁵

В качестве промежуточного резюме можно сказать, что содержание понятия является сложным, многокомпонентным образованием, причем различные компоненты могут связывать понятие с различными объектами различными

¹⁴⁵Последнее означает, что если реальный Путин на самом деле не участвовал в выборах, то наше высказывание оказывается ложным, пусть даже двойник Путина победил.

способами. При определении объекта как причины возникновения, пополнения и области применения понятия мы имеем дело с отношением, которое является аналогом прямой референции в семантике языка коммуникации. Таким образом, понятие можно анализировать как индексикал. Однако существует также способ анализа понятия как дескрипции, применяемый тогда, когда нам нужно установить, какой объект правильно отображается в понятии. В этом случае отношение между понятием и объектом аналогично денотации. Короче говоря, содержание понятия не является чем-то фиксированным, полностью определенным семантическими нормами. Мы сами конструируем его, исходя из конкретной ситуации, в рамках которой нас интересует это понятие.

Разница между различными способами анализа понятий становится наиболее явной там, где имеет место изначальная ошибка идентификации. Для иллюстрации рассмотрим еще один пример. Предположим, что однажды, возвращаясь вечером домой, я увидела во дворе соседнего дома нечто, что приняла за большого серого кота. В этот момент я, поскольку равнодушна к кошкам, а в особенности к большим котам, решила отныне наблюдать за этим котом каждый день и стала для себя называть его Феликсом. В действительности никакого кота там не было, мне показалась котом всего лишь причудливо свернутая ветром газета. При этом случилось так, что в том же самом дворе в то же самое время действительно жил один большой кот, но я с ним никогда не сталкивалась. В следующий вечер мне повезло наконец увидеть этого кота, и я, приняв его за вчерашнего кота Феликса, стала наблюдать за ним, в результате наблюдений заключив: «Феликс сегодня пребывает в игривом настроении». Каковы критерии истинности такой мысли? При условии, что содержанием понятия Феликса считается большой кот, которого я вижу в данном месте в данное время, моя мысль истинна, если и только если этот, настоящий кот пребывал в игривом настроении в тот день. В зависимости от указанного факта моя мысль может быть как истинной, так и ложной. Точно так же оценивается на истинность моя мысль при условии, что содержанием понятия Феликса считается тот единственный большой кот, который живет во дворе, соседнем с моим,

поскольку по условию он и есть тот самый кот, которого я видела во второй вечер. Однако при условии, что содержанием понятия считается объект, являющийся причиной его возникновения (в данном случае газета), моя мысль вообще не может быть истинной, поскольку газеты не могут пребывать в игривом настроении. При этом из описания примера нельзя сделать вывод о том, какой из способов анализа следует выбрать. Наиболее естественным обоснованием для выбора мог бы быть мой ответ на прямой вопрос «Кого именно ты называешь Феликсом?». Но какое бы обоснование мы ни привели, помимо самой мысли в нем будут фигурировать некие фоновые условия, при которых эта мысль имеется у меня. Получается, что содержание в основе своей релятивно к контексту. Иногда мы рассматриваем настолько широкий контекст, что он может быть отождествлен с языком и таким образом «вынесен за скобки», но в других случаях определяющую роль играет более узкий контекст.

К подобным же выводам приходит Дж. Перри в книге «Знание, возможность и сознание». Здесь содержание понимается им как «способ классификации языковых и когнитивных репрезентаций по их условиям истинности (и условиям выполнимости, в более общем виде)».¹⁴⁶ Содержание, пишет он, является ключевым элементом народной психологии и, возможно, величайшим интеллектуальным достижением человечества. Традиционная семантика, согласно Перри, сталкивалась с проблемами при объяснении эффектов подстановки тождественного в предложения с интенциональными предикатами именно потому, что она рассматривала только пропозициональное содержание предложений (в расселовском смысле слова «пропозициональное»). Фрегеанская семантика переосмыслила понятие содержания, но она двигалась не в том направлении, пытаясь встроить дополнительную информацию в само пропозициональное содержание. Однако если понимать содержание просто как способ классификации, нет причин ограничиваться только пропозициональным содержанием. Классифицировать репрезентации по условиям их истинности можно по-разному основанию, учитывая различные факторы.

¹⁴⁶Perry J. Knowledge, Possibility and Consciousness. P. 125.

Чтобы пояснить свою концепцию содержания, Дж. Перри использует обобщенную формулу, которую он называет Анализатором содержания (Content Analyzer) и которая выглядит так:

(0) Если дано B , φ истинно, если и только если A ,

где φ означает репрезентацию, имеющую значение истинности, B – некоторые фиксированные *фоновые* условия, при которых оценивается истинность φ , а A – содержание, приписываемое φ , если даны эти фоновые условия.¹⁴⁷ Иначе говоря, A есть условия, которые должны выполняться *дополнительно* к условиям B , чтобы φ было истинно. Ясно, что если мы варьируем B , варьируется и A . Как утверждает Дж. Перри, полное содержание репрезентации определяется полными условиями ее истинности C такими, что для всех возможных сочетаний A и B в формуле (0) верно, что $A \in C$ и $B \in C$.

Действие Анализатора содержания демонстрируется на примере предложения «Убийца Смита безумен». Аналогично различению атрибутивного и референциального употребления дескрипций, вводимому автором этого примера К. Донелланом, Дж. Перри различает два способа его прочтения. Первый способ фиксирует в правой части формулы (0) ответы на вопросы о том, на каком языке высказано предложение, каковы семантические и синтаксические правила данного языка, применяемые для интерпретации предложения, а также кто является референтом имени «Смит», и не фиксирует денотат дескрипции «убийца Смита». При таком прочтении в правой части формулы будет стоять условие, чтобы существовал единственный убийца Смита, кем бы он ни был, и чтобы этот человек был безумен. Но предположим, что нам дано, что убийцей Смита является Джонс. Тогда появляется второй способ прочтения, состоящий в том, чтобы ввести новое условие в левую часть формулы (0). При этом в правой части мы, соответственно, будем иметь условие, чтобы безумен был именно Джонс. Ни первый способ, ни второй не дают единственно правильного ответа на вопрос об *объектном содержании* (subject matter content) предложения «Убийца Смита

¹⁴⁷Ibid. Следует сказать, что здесь Дж. Перри не использует слово «фон» (background) для обозначения тех условий, которые принимаются как данность, но оно встречается в других его работах (см.: Perry J. The Problem of the Essential Indexical and Other Essays. P. 200, 210, 266) и, на наш взгляд, хорошо выражает суть дела.

безумен», то есть о том, что данное предложение сообщает нам о независимом от нас мире. В каждом отдельном случае произнесения предложения решить, какое объектное содержание передается, атрибутивное или референциальное, можно только на основании экстралингвистических фактов. Поэтому правильный ответ состоит в том, что оба этих содержания являются компонентами объектного содержания, что и утверждает Перри.

Существуют также другие способы приписать репрезентации содержание, и один из них состоит в том, чтобы поставить само индивидулирующее свойство в зависимость от контекста. Для примера рассмотрим предложение «Я голоден». При одном способе прочтения контекст мы задаем изначально, скажем, предполагаем, что это предложение произносится Джоном Перри утром 1 апреля 2017 года. Ясно, что тогда оно будет истинным при условии, что Джон Перри утром 1 апреля 2017 года голоден. Эти дополнительные условия задают объектное содержание предложения. Но есть способ его прочтения, оставляющий контекст не фиксированным. При таком прочтении дополнительные условия будут состоять в том, что человек, произносящий это предложение, голоден в момент произнесения. Содержание, которое задают эти дополнительные условия, называется у Перри *рефлексивным содержанием* (reflexive content) и представляет собой то, что данное предложение сообщает относительно ситуации его произнесения.

Можно было бы возразить, что рассматривать рефлексивное содержание отдельно от объектного содержания не нужно, так как первое сводимо ко второму. Дж. Перри называет эту точку зрения *предположением объектности* (subject matter assumption) и считает, что она в корне неверна.¹⁴⁸ Несводимость рефлексивного содержания проявляется, как только предложение начинает интересоваться нас не с точки зрения истинности, а с точки зрения ментальных состояний и поведения агента, который его произносит. Для примера рассмотрим следующую ситуацию. Пусть Смит имеет веру, которая выражается предложением «Джонс убийца», и приобрел он эту веру без личного знакомства с

¹⁴⁸Perry J. Knowledge, Possibility and Consciousness. P. 68.

Джонсом. Пусть, далее, однажды Смит лицом к лицу встречается с Джонсом и дружелюбно беседует с ним, не зная, что это и есть Джонс, но в какой-то момент вдруг слышит, как некто окликает его собеседника «Эй, Джонс!». Вполне естественно ожидать, что его поведение по отношению к собеседнику после этого момента изменится: Смит начнет проявлять нервозность, постарается поскорее ретироваться или станет незаметно искать подходящее средство самозащиты. Теперь зададимся вопросом: приобрел ли Смит новую веру, которая могла бы служить объяснением этих перемен? Очевидно, что если бы Джонс спросил его об этом, и если бы Смит пожелал ответить искренне, он сказал бы «Я приобрел веру, что ты – убийца». Проинтерпретировав с использованием Анализатора содержания придаточное предложение в его возможном утверждении (для краткости обозначим это предложение ψ), получим два варианта:

(1) Если дано, что ψ есть предложение, в котором местоимение «ты» указывает на Джонса, то ψ истинно, если и только если Джонс убийца.

(2) Если дано, что ψ есть предложение, в котором местоимение «ты» означает адресата этого предложения, то ψ истинно, если и только если адресат ψ убийца.

При первой интерпретации дополнительные условия выражают объектное (более конкретно – референциальное) содержание предложения ψ . Видно, что оно ничем не отличается от объектного содержания предложения «Джонс убийца», которым Смит выражал свою старую веру. Если бы веры определялись только объектным содержанием, нельзя было бы сказать, что Смит приобрел новую веру и, следовательно, нельзя было бы объяснить перемены в его поведении. Но при второй интерпретации дополнительные условия выражают рефлексивное содержание предложения ψ , и оно не совпадает с рефлексивным содержанием предложения «Джонс убийца». В самом деле, рефлексивное содержание этого последнего описывается условием, чтобы человек, которого говорящий называет Джонсом, был убийцей.¹⁴⁹ Здесь ничего не утверждается об адресате. Таким образом, именно рефлексивное содержание отличает новую веру Смита от старой

¹⁴⁹Это способ анализа имен, применяемый самим Дж. Перри.

и позволяет объяснить поведение Смита. Более того, оно позволяет предполагать, что кто бы ни произнес искренне «Ты – убийца» и каков бы ни был его адресат, он с высокой вероятностью будет проявлять нервозность, стараться ретироваться или искать средство самозащиты. Иначе говоря, поведение во многих случаях определяется именно рефлексивным, а не объектным содержанием. Во многих случаях нам не нужно знать, на какие именно объекты реагирует человек, чтобы объяснить его поведение, достаточно знать, как эти объекты выглядят из его субъективной перспективы. При этом обратное неверно: если мы знаем, что это за объекты, но не знаем, как они выглядят для него, то адекватное объяснение поведения у нас не получится. Отсюда можно заключить, что для целей психологии и семантики предложений с интенциональными предикатами рефлексивное содержание является более удобным способом классификации языковых и когнитивных репрезентаций, чем объектное содержание.¹⁵⁰

По-видимому, использование концепции рефлексивного содержания позволяет лучше всего схватить психологический смысл идентификации. Ведь ключевой момент в истории Смита – это не момент, когда Смит приобретает веру, выражающуюся предложением «Ты – убийца», это момент, когда он приобретает веру, выражающуюся предложением «Ты – Джонс». С точки зрения объектного содержания значимость этой веры вообще нельзя понять, поскольку ее объектное содержание представляет собой всего лишь тавтологию, что Джонс является Джонсом. Но ее рефлексивное содержание не тавтологично, оно отражает существенный психологический факт, состоящий в том, что Смит начинает идентифицировать своего собеседника с человеком, о котором известно, что его зовут Джонс (предположим для определенности, что Смицу известен только один такой человек). Все остальное является следствием этой идентификации. Аналогичным образом с помощью рефлексивного содержания можно проанализировать эффект подстановки кореферентных имен в предложениях с интенциональными предикатами. Если, к примеру, Том искренне утверждает

¹⁵⁰Подобную идею Дж. Перри впервые высказал в Perry J. The Problem of the Essential Indexical and Other Essays. P. 65.

«Марк Твен остроумен», рефлексивное содержание веры, которую мы должны приписать ему, состоит в том, что свойством быть остроумным обладает человек, которого говорящий, то есть Том, называет Марком Твеном. Ясно, что если бы он сказал «Сэмюэл Клеменс остроумен», то выразил бы веру с другим рефлексивным содержанием, хотя и с тем же объектным содержанием. И поскольку поведение зависит от рефлексивного содержания, из утверждения Тома можно заключить, что он имеет склонность говорить «Я верю, что Марк Твен остроумен», но нельзя ничего заключить об его склонности говорить «Я верю, что Сэмюэл Клеменс остроумен». Поэтому неудивительно, что у нас есть сильная интуиция в пользу того, что имена «Марк Твен» и «Сэмюэл Клеменс» в данном предложении не взаимозаменяемы.

Здесь будет полезно остановиться на время и разобраться в том, что, собственно, происходит. Объяснительное преимущество, на которое претендует концепция содержания Дж. Перри, основано на представлении полного содержания мысли или предложения, вводимого интенциональным предикатом, в виде пропозициональной функции от обстоятельств, в связи с которыми рассматривается данная мысль или произносится данное предложение. Такое представление предполагает, что две мысли или два предложения имеют одинаковое содержание, если и только если все значения функций совпадают для всех возможных обстоятельств. Таким образом, функции играют роль модусов представления, но, в отличие от рассмотренных выше теорий, использующих модусы представления, имеется как будто возможность сказать, каковы эти модусы, а не просто постулировать их. В частности, имеется возможность восстановить представление объекта веры, основываясь на знании условий, по которым индивидуируется этот объект, и обстоятельств, в которых применяются эти условия. Как мы писали выше, нет гарантии, что такое представление будет соответствовать какому-то одному реально существующему объекту, то есть объекту в обычном понимании этого слова. Скорее это будет композиция из упорядоченных пар, в которых на первом месте стоит обычный объект, а на

втором месте – обстоятельства, при которых данный объект соответствует данному представлению, как было в нашем примере про кота Феликса.

Следствием такого представления является то, что в предложениях, управляемых интенциональными предикатами, референты всех имен и индексикалов, кроме указывающих на фиксированные составляющие контекста, определяются с помощью некоторых контекстно-зависимых дескрипций. Однако здесь можно задаться вопросом, не утверждается ли тем самым, что в таких предложениях имена и индексикалы *означают* дескрипции, то есть не имеем ли мы здесь просто реформированное фрегеанство? Такой вывод представляется нежелательным. В самом деле, если бы мы отказались от идеи прямой референции имен и индексикалов в предложениях, выражающих веры, то столкнулись бы с проблемами описания мыслимых для агента контрфактических ситуаций, в которых объект мысли не удовлетворяет дескрипции, по которой он фактически выделяется агентом. Например, Том может иметь веру, выражающуюся предложением

(3) Могло бы быть так, что человек, которого я называю Марком Твенем, не был бы Марком Твенем.

Если имя «Марк Твен» было в (3) равнозначно дескрипции «человек, которого говорящий называет Марком Твенем», то можно было бы переформулировать (3) как

(4) Могло бы быть так, что человек, которого я называю Марком Твенем, не был бы человеком, которого я называю Марком Твенем.

Дескрипция в первом и втором случаях функционирует явно по-разному, однако уловить, в чем состоит это различие, не так просто. Впрочем, пролить некоторый свет на него может, на наш взгляд, теория значения для логики демонстративов, предложенная Д. Капланом.¹⁵¹ Однако прежде чем перейти к рассмотрению этой теории, потребуется изложить основы семантики возможных миров, так как именно расширением семантики возможных миров является теория Каплана.

¹⁵¹Kaplan D. On the Logic of Demonstratives // Journal of Philosophical Logic. 1979. Vol. 8, № 1. P. 81–98.

Следует сказать, что семантика возможных миров существует в нескольких версиях, значительно отличающихся как по своему назначению, так и по формальному аппарату. Среди них наиболее известными являются версии Я. Хинтикки, С. Крипке и Д. Льюиса, но есть и другие.¹⁵² В каплановской семантике, представляющей для нас интерес, в качестве базиса используется семантика Крипке, поэтому и мы будем базироваться на ней.

Интуитивная концепция возможного мира базируется на достаточно простой идее. В каждый момент времени наш мир имеет множество вариантов развития, и то, какой из них реализуется, зависит от обстоятельств, неизвестных нам, а часто еще и таких, которые мы склонны расценивать как случайные, недоступные для предварительного учета. С точки зрения практической рациональности, все эти варианты могут считаться вероятными и должны приниматься во внимание, когда мы планируем свою деятельность в будущем. Если смотреть на вещи более широко, нам отчасти неизвестно и то, как наш мир пришел к тому состоянию, в котором он находится, да и детали его наличного состояния тоже, за исключением тех, которые мы можем наблюдать непосредственно, и тех, о которых мы можем дедуктивно заключить из своих наблюдений. Поэтому нынешние свои действия также разумно соотносить со всеми вероятными вариантами положения дел в прошлом и настоящем. В целом, во многих случаях целесообразно рассматривать все множество возможных и не противоречащих друг другу высказываний как описание некоторого мира – возможного мира. Тогда действительный мир будет просто одним из возможных, который отличается от прочих единственно тем, что мы находимся в нем. На этой идее и построена семантика возможных миров.

Для того, чтобы показать, как «работает» семантика возможных миров, нам потребуются четыре вещи. Во-первых, нужно описать язык, который будет интерпретироваться на множестве возможных миров. Чтобы получить

¹⁵²См., например, версию Р. Столнейкера (Stalnaker R. On Logics of Knowledge and Belief // *Philosophical Studies*. 2006. № 128. P. 169–199), имеющую интересные особенности, связанные не столько с пониманием модальностей, сколько с присваиванием значения языковым выражениям вообще. Также в относительно недавней статье П. Олварда (Alward P. A Neo-Hintikka Theory of Attitude Ascriptions // *KRITERION*. 2005. № 19. P. 1–11) можно найти изложение его модификации семантики возможных миров Я. Хинтикки, в которой используются некоторые приемы из семантики Столнейкера.

минимальный язык, требуется задать множества индивидуальных констант, предикатов, логических операторов и символов пунктуации. Существенно расширить выразительные возможности языка позволяет задание переменных и кванторов. Во-вторых, нужен домен для интерпретации индивидуальных переменных и констант, а также предикатов. Домен – это множество, состоящее из объектов, каждый из которых существует хотя бы в одном возможном мире. Иногда вводят еще особый «псевдо-объект», с помощью которого формализуют значение референциально пустых выражений. В-третьих, нужно собственно множество возможных миров, в которых будут существовать или не существовать объекты домена, обладающие или не обладающие свойствами, обозначаемыми предикатами. Сами свойства отдельно задавать не требуется, поскольку они, как и раньше, представляются в виде множества объектов. В-четвертых, нужно задать функции интерпретации, ставящие в соответствие каждому термину языка в каждом возможном мире определенный объект или множество объектов домена (а если в данном мире данный термин не имеет референта, то «псевдо-объект» или пустое множество). Если заданы домен, множество возможных миров и функции интерпретации на них некоторого языка L , то будем говорить, что задана модельная структура для языка L .

В качестве примера построим простую семантику возможных миров для интерпретации предикатов «лыс» и «бородат». Пусть наш язык включает только два этих предиката, три индивидуальных константы, в качестве которых мы будем использовать имена «Сократ», «Платон» и «Аристотель», и бесконечное множество индивидуальных переменных. Также включим в язык основные синтаксические средства классической логики предикатов с кванторами. Формально зададим полученный язык.

I. Примитивные символы:

$N = \{\text{Сократ, Платон, Аристотель}\}$ – множество имен,

$V = \{v_1, v_2, v_3, \dots\}$ – множество переменных,

$P = \{\text{Лыс, Бородат}\}$ – множество предикатов.

II. Кванторы: \forall, \exists .

III. Логические связки: $\wedge, \vee, \neg, \rightarrow$.

IV. Символы пунктуации: $(,)$.

V. Формулы:

1. Если $p \in P, n \in N$, то $p(n)$ – формула.
2. Если φ – формула, то $\forall v\varphi, \exists v\varphi$ – формулы.
3. Если φ и ψ – формулы, то $\varphi \wedge \psi, \varphi \vee \psi, \varphi \rightarrow \psi, \neg\varphi$ – тоже формулы.

Теперь у нас есть язык. Следующий этап – задание модельной структуры. Поскольку у нас в языке есть всего три имени, домен мы можем ограничить тремя объектами, которые так и будем называть – Сократ, Платон и Аристотель. Возможных миров пусть будет тоже три, причем сделаем их такими, чтобы в каждом существовали все три объекта. (Так мы сможем избежать пустой референции.) Для наглядности положим, что в первом мире лысы только Сократ и Аристотель, а бородаты только Сократ и Платон, во втором мире лысы только Сократ, а бородаты и Сократ, и Платон, и Аристотель, в третьем мире никто не бородат, а лысы только Сократ. Описав это множество миров и определив функции интерпретации для него, мы сможем сказать, в каких мирах будут истинными отдельно взятые утверждения нашего языка. Займемся этим.

VI. M – модельная структура, такая что $M = \langle D, W, I \rangle$, где

$D = \{\text{Сократ, Платон, Аристотель}\}$ – множество объектов,

$W = \{w_1, w_2, w_3\}$ – множество миров,

$I = \{I_{w_1}, I_{w_2}, I_{w_3}\}$ – множество функций, индексированных по мирам и

ставящих в соответствие каждому элементу множества $N \cup V \cup P$ некоторое подмножество множества D .

VII. Аксиомы и определения.

Во всех последующих пунктах предполагается, что $w \in W$.

1. Для любого $n \in N$ существует $d \in D$ такое, что для любого $x \in I_w(n)$ $x = d$.
2. Для любого $v \in V$ существует $d \in D$ такое, что для любого $x \in I_w(v)$ $x = d$.
3. Запись $I(n/v)$, где $n \in N, v \in V$, означает множество функций $I_w(n/v)$ таких, что $I_w(n/v)(v) = I_w(n)$ и для любого $x \in N \cup V \cup P$ если $x \neq v$, то $I_w(n/v)(x) = I_w(x)$.

Ремарка к 3: Говоря простым языком, для каждого мира w $I_w(n/v)$ определяется как функция, которые во всем аналогична функции I_w за исключением того, на место переменной v в ней подставляется имя n .

4. Запись $w \stackrel{M}{I} \varphi$, где φ – формула, означает, что φ истинно относительно мира w в модельной структуре M при множестве функций интерпретации I .

5. $w \stackrel{M}{I} p(n)$, где $n \in N, p \in P$, если и только если $I_w(n) \in I_w(p)$.

6. $w \stackrel{M}{I} \forall v p(v)$, где $v \in V, p \in P$, если и только если

для любого $n \in N w \stackrel{M}{I(n/v)} p(v)$.

7. $w \stackrel{M}{I} \exists v p(v)$, где $v \in V, p \in P$, если и только если

существует $n \in N$ такое, что $w \stackrel{M}{I(n/v)} p(v)$.

8. $w \stackrel{M}{I} \varphi \wedge \psi$, где φ, ψ – формулы, если и только если

$w \stackrel{M}{I} \varphi$ и $w \stackrel{M}{I} \psi$,

9. $w \stackrel{M}{I} \varphi \vee \psi$, где φ, ψ – формулы, если и только если

$w \stackrel{M}{I} \varphi$ или $w \stackrel{M}{I} \psi$,

10. $w \stackrel{M}{I} \varphi \rightarrow \psi$, где φ, ψ – формулы, если и только если

если $w \stackrel{M}{I} \varphi$, то $w \stackrel{M}{I} \psi$,

11. $w \stackrel{M}{I} \neg \varphi$, где φ – формула, если и только если

неверно, что $w \stackrel{M}{I} \varphi$.

Теперь используем нашу систему для записи условий истинности в возможных мирах следующих выражений:

1. Бородат(Сократ),

2. Лыс(Сократ) \wedge Бородат(Платон),

3. $\forall v_I \neg$ Бородат(v_I),

4. $\forall v_I$ (Бородат(v_I) \rightarrow Лыс(v_I)).

Условие истинности первого выражения для некоторого w будет таким:

$w \stackrel{M}{I}$ Бородат(Сократ), если и только если

$I_w(\text{Сократ}) \in I_w(\text{Бородат})$. (3.20)

Согласно принятым посылкам, это условие будет выполняться в мирах w_1 и w_3 , но не в мире w_2 .

Теперь запишем условие истинности второго выражения для w :

$$w \stackrel{M}{I} \text{Лыс(Сократ)} \wedge \text{Бородат(Платон)}, \text{ если и только если} \\ I_w(\text{Сократ}) \in I_w(\text{Лыс}) \text{ и } I_w(\text{Платон}) \in I_w(\text{Бородат}). \quad (3.21)$$

Это условие будет выполняться в мирах w_1 и w_2 , но не в мире w_3 .

Условие истинности третьего выражения следующее:

$$w \stackrel{M}{I} \forall v_1 \neg \text{Бородат}(v_1), \text{ если и только если} \\ \text{для любого } n \in N \ w \stackrel{M}{I(n/v_1)} \neg \text{Бородат}(v_1), \text{ если и только если} \quad (3.22) \\ \text{для любого } n \in N \ I_w(n) \notin I_w(\text{Бородат}).$$

Это условие будет выполняться только в мире w_2 .

Наконец, условие истинности четвертого выражения:

$$w \stackrel{M}{I} \forall v_1 (\text{Бородат}(v_1) \rightarrow \text{Лыс}(v_1)), \text{ если и только если} \\ \text{для любого } n \in N \ w \stackrel{M}{I(n/v_1)} \text{Бородат}(v_1) \rightarrow \text{Лыс}(v_1), \text{ если и только если} \\ \text{для любого } n \in N \ \text{если } w \stackrel{M}{I(n/v_1)} \text{Бородат}(v_1), \text{ то } w \stackrel{M}{I(n/v_1)} \text{Лыс}(v_1), \quad (3.23) \\ \text{если и только если} \\ \text{для любого } n \in N \ \text{если } I_w(n) \in I_w(\text{Бородат}), \text{ то } I_w(n) \in I_w(\text{Лыс}).$$

Это условие будет выполняться только в мире w_3 .

До сих пор в нашем языке и в нашей семантике нет модальностей, но их можно туда ввести. Так, можно включить в язык операторы \diamond , \square , задать правила построения формул с ними (если φ – формула, то $\diamond\varphi$, $\square\varphi$ – тоже формулы) и правила их интерпретации (для \diamond – чтобы условия истинности выражения в области действия оператора выполнялись хотя бы в одном возможном мире, для \square – чтобы они выполнялись во всех мирах). Тогда можно будет интерпретировать алетические модальные утверждения, например, о том, что необходимо, чтобы Сократ был лыс, или о том, что возможно, чтобы все бородатые были лысы. Или можно ввести операторы для формализации интенциональных предикатов эпистемической модальности типа B , K и т.п. (Конечно, в этом случае придется трактовать возможный мир не как логически возможный, а как эпистемически

возможный для определенного агента из домена.) Тогда можно будет интерпретировать утверждения, например, о том, что Аристотель верит, что Сократ лыс и что Платон бородат, или о том, что Сократ знает, что сам он, Сократ, лыс. С тем же успехом вводятся интенциональные предикаты любых других модальностей, но мы не будем больше приводить примеры, поскольку и так их приведено достаточно.

При достаточно расширенном словаре семантика возможных миров того типа, который здесь описан, является хорошим средством представления зависимости между тем, каков может быть мир, и тем, каковы были бы референты употребляемых нами выражений, если бы мир был таков, при условии, что значение входящих терминов остается тем же, в котором мы употребляем их в нашем действительном мире. Уже в том, как здесь пояснено ее назначение, присутствует определенная асимметрия: среди всего множества возможных миров один мир является выделенным, и не столько потому, что ему случилось быть существующим,¹⁵³ сколько потому, что мы, то есть те, к кому «привязано» значение терминов, находимся в нем. Если использовать традиционную терминологию лингвистов достаточно широко, действительный мир является частью контекста. Однако для некоторых выражений, чтобы узнать, каковы их денотаты или референты в различных возможных мирах, требуется знать и другие контекстуальные факты, помимо того, в каком мире находится говорящий. Лежащий на поверхности пример – это зависимость референта индексикала «ты» от личности говорящего и от времени, когда он произносит «ты». Другой пример – демонстративы типа «это» или «то», зависящие уже не только от агента и времени, но и от того, что имеет в виду данный агент, говоря «это» или «то» в данный момент времени. Именно для формализации значения таких выражений Д. Каплан разработал свою семантику и логику демонстративов.

Основная идея Д. Каплана состоит в следующем: множества возможных контекстов должны строиться независимо от множеств возможных миров, и

¹⁵³Некоторые теоретики семантики возможных миров придерживаются точки зрения, что все возможные миры существуют, по крайней мере, в каком-то смысле этого слова.

объекты, к которым отсылают выражения языка, в общем виде должны зависеть от двух параметров – контекстов употребления выражений и миров, в которых требуется найти эти объекты. Возьмем для иллюстрации выражение «моя собака». Чтобы найти объекты, о которых может быть сказано это выражение, во всех возможных мирах, требуется учесть, во-первых, что существует два способа его употребления: референциальный и атрибутивный (как в примере с убийцей Смита выше). В референциальном употреблении значением выражения «моя собака» будет функция, выбирающая в каждом возможном мире каждую собаку, которая является моей в смысле принадлежности в действительном мире в момент времени, когда я произношу это выражение, если такая собака существует, вне зависимости от того, принадлежит ли она мне в других мирах в тот же момент времени или в какой бы то ни было другой момент. В атрибутивном употреблении, напротив, значением будет функция, выбирающая в каждом из миров каждую собаку, которая является моей в том мире, если такая собака существует, вне зависимости от того, совпадает ли она с моей действительной собакой. Так или иначе, то, какие объекты мы найдем, зависит от того, какой мир является действительным, кто в этом мире я и каков момент времени, в который произносится выражение «моя собака».

Семантика возможных миров для логики демонстративов Д. Каплана строится аналогично тому, как мы бы строили нашу семантику для модальной логики лысых и бородатых, но, конечно, она не так ограничена. Язык логики демонстративов включает всего одну индивидуальную константу I для обозначения агента и бесконечное множество индивидуальных переменных V_i . Кроме того, он включает константу *Here* для обозначения положения агента в пространстве и бесконечное множество переменных положения V_p , а также бесконечное множество m - n -местных предикатов (предикатов с m местами для индивидуальных переменных и n местами для переменных положения) и бесконечное множество m - n -местных функторов, среди которых различаются i -функторы и p -функторы. Константы I и *Here* формально тоже считаются функторами с местностью 0-0. Индивидуальные переменные и результаты действия m - n -местных i -функторов на m

индивидуальных переменных и n переменных положения, называются i -терминами; переменные положения и результаты действия m - n -местных p -функторов на m и n соответствующих переменных, называются p -терминами. Имеется также особый одноместный функтор *dthat*, о котором мы подробно будем говорить ниже. Формулы образуются посредством применения m - n -местных предикатов к m индивидуальным i -терминам и n p -терминам, посредством применения к формулам логических связок, а также путем добавления впереди формулы сентенциальных операторов. Сентенциальные операторы распадаются на модальные операторы \diamond , \square ; стандартные операторы времени F (читается «В будущем...»), P (читается «В прошлом...»), G (читается «День назад...»); специальные операторы времени N (читается «Сейчас верно, что...»), A (читается «Действительно, что...»), Y (читается «Вчера было верно, что...»). Все они, за исключением модальных, нам не понадобятся.

В семантике для логики демонстративов множество контекстов C задается как множество упорядоченных четверок $c = \langle c_A, c_T, c_P, c_W \rangle$, где $c_A \in U$ (буквой U у Д. Каплана обозначается домен), $c_T \in T$ (T – непустое множество моментов времени), $c_P \in P$ (P – непустое множество положений), $c_W \in W$ (W – непустое множество миров, эксплицитно не заданных). Нашему множеству функций интерпретации соответствует одна функция, которая называется интенционалом и обозначается I . Интенционал зависит от времени и мира и индексируется по интерпретируемому с его помощью языковому выражению. Так, если π есть m - n -местный предикат, то для любых $t \in T$, $w \in W$ $I_\pi(t, w) \subseteq (U^m \times P^n)$; если η есть m - n -местный i -функтор, то для любых $t \in T$, $w \in W$ $I_\eta(t, w) \in (U \cup \{\dagger\})^{(U^m \times P^n)}$, где символом \dagger обозначается «псевдо-объект»; если же η есть m - n -местный p -функтор, то для любых $t \in T$, $w \in W$ $I_\eta(t, w) \in (P \cup \{\dagger\})^{(U^m \times P^n)}$. Упорядоченная шестерка $A = \langle C, W, U, P, T, I \rangle$ называется LD-структурой.¹⁵⁴

Последним штрихом при построении семантики является формализация истинности и денотации. Кроме LD-структуры, контекста и параметров, от

¹⁵⁴Описание LD-структуры см.: Ibid. P. 88–89.

которых зависит значение интенционала, здесь используется еще функция присвоения (assignment), присваивающая значения всем индивидуальным переменным и переменным места, которые могут встретиться в языковом выражении. Д. Каплан дает ей соответствующее определение: f является функцией присвоения, если и только если $\exists f_1, f_2 (f_1 \in U^V \ \& \ f_2 \in P^V \ \& \ f = f_1 \cup f_2)$. Запись $\ulcorner^A_{cftw} \varphi$ в нотации Каплана означает, что формула φ истинна в LD-структуре A при функции присвоения f в контексте c относительно момента времени t и мира w . Запись $\ulcorner^A_{cftw} \alpha$ в той же нотации означает денотат термина α в LD-структуре A при функции присвоения f в контексте c относительно момента времени t и мира w . Ниже в таких случаях мы для краткости будем писать « φ истинно для c, f, t, w » и «денотат α для c, f, t, w » и будем предполагать везде, что $c \in C, t \in T, w \in W$, а f является функцией присвоения в определенной LD-структуре A . Далее, принимаются следующие аксиомы¹⁵⁵:

1. Если α – переменная, то $\ulcorner^A_{cftw} \alpha = f(\alpha)$.
2. Если π – m - n -местный предикат, а $\alpha_1 \dots \alpha_m$ и $\beta_1 \dots \beta_n$ – i -термины и p -термины соответственно, то

$$\ulcorner^A_{cftw} \pi \alpha_1 \dots \alpha_m \beta_1 \dots \beta_n, \text{ если и только если } \langle \ulcorner^A_{cftw} \alpha_1 \dots \ulcorner^A_{cftw} \beta_n \rangle \in I_{\pi}(t, w).$$

3. Если η – m - n -местный функтор, отличный от I и $Here$, то

$$\ulcorner^A_{cftw} \eta \alpha_1 \dots \alpha_m \beta_1 \dots \beta_n = \begin{cases} I_{\eta}(t, w)(\langle \ulcorner^A_{cftw} \alpha_1 \dots \ulcorner^A_{cftw} \beta_n \rangle), \\ \text{если ни одно из } \ulcorner^A_{cftw} \alpha_j \ulcorner^A_{cftw} \beta_k \text{ не равно } \dagger, \\ \dagger, \text{ иначе.} \end{cases}$$

4. (i) $\ulcorner^A_{cftw} \varphi \wedge \psi$, если и только если $\ulcorner^A_{cftw} \varphi$ и $\ulcorner^A_{cftw} \psi$.
- (ii) $\ulcorner^A_{cftw} \varphi \vee \psi$, если и только если $\ulcorner^A_{cftw} \varphi$ или $\ulcorner^A_{cftw} \psi$.

И т.п. для остальных связок.

5. (i) $\ulcorner^A_{cftw} \Box \varphi$, если и только если $\forall w' \in W \ulcorner^A_{cftw'} \varphi$
- (ii) $\ulcorner^A_{cftw} \Diamond \varphi$, если и только если $\exists w' \in W \ulcorner^A_{cftw'} \varphi$

$$6. \ulcorner^A_{cftw} that \alpha \ulcorner^A_{cftw} = \ulcorner^A_{cfc_t c_w} \alpha$$

¹⁵⁵ Здесь мы используем сокращенный список определений и аксиом. Полный список см.: Ibid. P. 90–91.

$$7. |I|_{cftw}^A = c_A.$$

$$8. |Here|_{cftw}^A = c_P.$$

Имеющегося аппарата достаточно, чтобы формализовать в семантике Д. Каплана значение выражений типа «моя собака» для c, f, t, w при условии, что конститuentы этих выражений формализованы в языке. Действительно, предположим, что для нашего примера это так. Пусть имеется одноместный предикат ρ такой, что для любого i -термина α высказывание $\rho\alpha$ истинно для c, f, t, w , если и только если α является собакой для c, f, t, w . Пусть имеется также двухместный предикат σ такой, что для любых i -терминов α_1, α_2 выражение $\sigma\alpha_1\alpha_2$ истинно для c, f, t, w , если и только если α_2 является α_1 -иным в смысле принадлежности для c, f, t, w . Тогда можно сконструировать одноместный функтор θ такой, что для любого i -термина α_1

$$I_{\theta}(t, w)(\alpha_1) = \begin{cases} i \in U, \text{ если существует } \alpha_2 \text{ такое, что} \\ \quad |\alpha_2|_{cftw}^A = i \text{ и } \text{‘}_{cftw}^A \sigma\alpha_1\alpha_2 \wedge \rho\alpha_2, \\ \dagger, \text{ иначе.} \end{cases} \quad (3.24)$$

Нетрудно видеть, что функция $I_{\theta}(t, w)(\alpha_1)$ по своему определению такова, что она выбирает собаку, принадлежащую α_1 в момент времени t в мире w , если такая собака существует. Поэтому $I_{\theta}(t, w)(I)$ будет ничем иным как формализацией значения выражения «моя собака» для c, f, t, w в атрибутивном употреблении этого выражения. Хотя контекст не является аргументом функции I , зависимость от него возникает в условии $\text{‘}_{cftw}^A \sigma\alpha_1\alpha_2$, поскольку в качестве α_1 выбирается функтор I . Точно так же, если бы мы формализовали аналогичным образом значение выражения «собака, живущая здесь», контекст не был бы аргументом функции I , но зависимость от него присутствовала бы в силу использования функтора *Here*. Эту зависимость интенционала выражения от его контекста Д. Каплан называет *характером* (character).¹⁵⁶ Строго говоря, характер присутствует у всех терминов и формул, но у некоторых из них он константный, то есть такой, что любому контексту сопоставляется один и тот же интенционал.

¹⁵⁶См.: Ibid. P. 84.

Семантика Д. Каплана пригодна для того, чтобы формализовать значение выражения «моя собака» не только в атрибутивном употреблении, но также и в референциальном. Для этого там имеется функтор *dthat*. Согласно аксиоме, этот функтор, действуя на термин, возвращает термин, значением которого для c, f, t, w является значение исходного термина для того же контекста c , той же функции присвоения f , но для момента времени c_T и мира c_W , то есть для момента времени и мира, в которых употреблен этот термин. Иначе говоря, функтор *dthat* превращает термин в жесткий десигнатор, что и требуется для формализации референциального употребления. Применительно к нашему примеру нужное значение будет формально выражать функция $I_{dthat \theta}(t, w)(I)$.

Рассмотрим теперь предложение

(5) Могло бы быть так, что моя собака не была бы моей собакой

и попробуем выразить с помощью имеющихся у нас средств условия его истинности для c, f, t, w . Нетрудно понять, само это предложение можно формализовать тремя способами в зависимости от употребления выражений «моя собака»:¹⁵⁷

$$(5a) \quad {}^A_{cftw} \diamond \neg(\theta I = \theta I), \quad (3.25)$$

$$(5б) \quad {}^A_{cftw} \diamond \neg(\theta I = dthat \theta I), \quad (3.26)$$

$$(5в) \quad {}^A_{cftw} \diamond \neg(dthat \theta I = dthat \theta I), \quad (3.27)$$

и что условия истинности предложения будут разными в зависимости от того, какую формализацию мы выберем. Согласно аксиоме, высказывание с оператором возможности \diamond истинно для c, f, t, w , если и только если имеется мир w' такой, что высказывание под оператором истинно для c, f, t, w' . Таким образом, условия истинности предложений (5а)–(5в) будут следующими:

$$(5a') \quad \exists w' \in W \quad {}^A_{cftw'} \neg(\theta I = \theta I), \quad (3.28)$$

$$(5б') \quad \exists w' \in W \quad {}^A_{cftw'} \neg(dthat \theta I = \theta I), \quad (3.29)$$

¹⁵⁷Ниже мы предполагаем, что в логике формализован предикат равенства. Мы не будем специально описывать его, так как это описание было бы полностью аналогично описанию равенства в исчислении предикатов за исключением того, что к каждой аксиоме нужно добавить префикс ${}^A_{cftw}$.

$$(5в') \exists w' \in W \quad \langle \theta I |_{cftw'}^A, \neg(dthat \theta I = dthat \theta I) \rangle \notin I_{=(t, w')} \quad (3.30)$$

Каждое из этих условий, вынеся отрицание за знак истинности, можно преобразовать в условие, требующее, чтобы был такой мир w' , для которого было бы ложно соответствующее утверждение тождества при данных c, f, t , что, в свою очередь, эквивалентно следующим условиям:

$$(5а'') \exists w' \in W \quad \langle \theta I |_{cftw'}^A, \theta I |_{cftw'}^A \rangle \notin I_{=(t, w')}, \quad (3.31)$$

$$(5б'') \exists w' \in W \quad \langle dthat \theta I |_{cftw'}^A, \theta I |_{cftw'}^A \rangle \notin I_{=(t, w')}, \quad (3.32)$$

$$(5в'') \exists w' \in W \quad \langle dthat \theta I |_{cftw'}^A, \theta I |_{cftw'}^A \rangle \notin I_{=(t, w')}. \quad (3.33)$$

Очевидно, что условия (5а'') и (5в'') не выполняются ни для какого возможного мира. Иное дело – условие (5б''). Вполне представим мир, в котором собака, являющаяся моей в действительном мире в настоящий момент времени, не принадлежит мне в тот же момент времени. Таким образом, если выражение «моя собака» в предложении (5) употребляется один раз референциально, а второй раз атрибутивно, то это предложение не является противоречивым и может быть произнесено или помыслено рациональным агентом. И точно таким же образом можно доказать непротиворечивость предложения (4), говорящего про Марка Твена.

Что же все это означает для нас? Вспомним, что экскурс в семантику возможных миров и логику демонстративов был предпринят нами с тем, чтобы ответить на вопрос, следует ли из концепции содержания Дж. Перри предположение, что имена и индексикалы означают дескрипции в предложениях с интенциональными предикатами, и не ведет ли такое предположение к контринтуитивным следствиям. На вторую часть вопроса мы ответили: не ведет при аккуратном учете способов употребления дескрипций. Но первая часть вопроса пока остается без ответа. Ниже мы попытаемся дать ответ на нее в сугубо сослагательном ключе, поскольку сам Перри, насколько нам известно, не высказывал явно своего отношения к подобному предположению.

Из семантики Д. Каплана можно почерпнуть не только изящные формализмы для выражения условий истинности различных предложений. На

наш взгляд, гораздо более ценной является идея того, что значение языкового выражения целесообразно представлять в виде двух функций – характера и интенционала. Характер по своей роли в теории Каплана аналогичен у Дж. Перри фоновым условиям в тех случаях, когда они формируют рефлексивное содержание: он фиксирует некоторую лингвистическую данность, исходя из которой можно определить, по отношению к чему употреблено это выражение в конкретном контексте. Скажем, условие «местоимение "я" в некотором предложении означает того, кто произносит это предложение» формализуется в каплановской нотации с помощью аксиомы $|I|_{cftw}^A = c_A$, представляющей денотат термина I как функцию, выбирающую в контексте первый его элемент, то есть агента. Интенционал, в свою очередь, аналогичен фоновым условиям истинности, когда они формируют атрибутивное содержание. Скажем, условие «выражение "убийца Смита" означает убийцу Смита» можно формализовать, определив функтор, выбирающий того, кто убил Смита для t, w , если такой убийца существует. Когда же фоновые условия формируют референциальное содержание, то их аналогом является либо результат применения композиции характера и интенционала к конкретному контексту и миру (условия типа «в данном предложении выражение "моя собака" означает Фидо»), либо просто результат применения интенционала к конкретному миру при константном характере (условия типа «в данном предложении выражение "убийца Смита" означает Джонса»). Далее, Анализатор Содержания Перри позволяет создавать различные комбинированные типы фоновых условий, фиксируя референты и денотаты у одних выражений в составе предложения и не фиксируя у других. Все эти типы могут рассматриваться как особые функции, наравне с характером и интенционалом, таким образом, мы имеем множество функций от контекста и мира, каждая из которых формирует отдельный компонент полного содержания. Как было сказано выше, условием эквивалентности двух предложений является совпадение значений всех функций для всех возможных контекстов и миров.

Встает вопрос, как это могло бы быть формализовано. На данный момент приходится констатировать, что у нас нет строгой формализации даже для

характера. В примерах, разбираемых Дж. Перри, фоновые условия формулируются интуитивно за счет того, что и у автора, и у читателя имеется некоторое предварительное понимание содержания анализируемых предложений. Экспликация этого предпонимания и составляет, по существу, задачу семантика, но до конца Перри в своей книге ее не решил. Во всяком случае, ясно, что каждое вхождение в предложение индексикала или демонстратива удваивает количество функций, поскольку им можно приписать два различных характера: один характер, который возвращает содержание, изменяющееся с изменением контекста, и соответствует нефиксированному референту, и один константный характер, который возвращает одно и то же содержание в любом контексте и соответствует фиксированному референту. Если использовать рефлексивный анализ имен, у любого имени тоже будет, как минимум, по два характера, но их может быть и больше, ведь с именем можно связать больше чем одно контекстно-зависимое индивидулирующее свойство. Скажем, Джона Перри я могу идентифицировать и как человека, которого я называю Джоном Перри, и как автора книги, которую я читала вчера перед сном, и как семантика, чьи теории я сейчас пытаюсь изложить. По-видимому, набор характеров, соответствующих имени, пополняется всякий раз, когда агент прямо или косвенно взаимодействует с носителем имени новым способом при условии, что он (агент) распознает своего контрагента как носителя данного имени. Что касается характеров предикатов, пока вообще ничего определенного сказать нельзя. Из некоторых глав книги Перри (в особенности из глав, посвященных знанию феноменальных свойств¹⁵⁸) следует, что он постулирует существование рефлексивного содержания предикатов наряду с существованием рефлексивного содержания индивидуальных терминов, однако неясно, всех предикатов или только некоторых из них.

Таким образом, в семантике Дж. Перри действительно можно видеть реформированное фрегеанство, однако это очень упрощенный взгляд на вещи. Вспомним, что классическое фрегеанство опиралось на онтологию смыслов, тогда как у Перри мы имеем дело скорее с каузальным пониманием денотации. Слова

¹⁵⁸См.: Perry J. Knowledge, Possibility and Consciousness. Главы 3, 5, 7.

означают для агента нечто в силу некоторых общих свойств, имеющихся у ситуаций, в которых он научился употреблять эти слова в прошлом и склонен употреблять их в будущем. Если такие общие свойства можно выделить несколькими способами, возникает неоднозначность. Но эта неоднозначность, губительная для классической семантики, в семантике Перри является вполне безобидным и, более того, обычным явлением. С другой стороны, понимание референции имен сильно напоминает фрегеанское, хотя в роли смыслов имен там выступают способы идентификации, которые опять-таки могут идентифицировать объект неоднозначным образом (этим теория Перри отличается от классической каузальной теории референции).

Несмотря на непроясненность многих теоретических моментов, на наш взгляд, концепция Дж. Перри является удачным примером применения контекстуалистского подхода к анализу высказываний эпистемической модальности. Она позволяет учесть двусмысленность предиката «верит», о которой мы писали выше, и сформировать такое представление об условиях истинности приписываний веры, которое согласуется с интуитивными оценками их истинности самими говорящими. Кроме того, мы полагаем, что именно эта концепция способна прояснить вопросы о том, как анализировать содержание самих вер, каково наиболее адекватное представление объекта веры и какими должны быть сильные и слабые условия обладания верой *de re*, если эти условия вообще целесообразно устанавливать. Разумеется, для достижения этих целей концепция Перри должна быть доведена до стадии окончательной формализации.

В качестве итога третьей главы можно сформулировать следующие тезисы. Во-первых, существование проблем с подстановкой тождественного в *de re* приписывания веры обуславливается тем фактом, что одна и та же вера может быть реализована во множестве различных состояний верования, то есть состояний, обладающих различным тонко дифференцированным содержанием и потому различным образом обуславливающих реакции агента (в том числе речевые) на одни и те же ситуации. Во-вторых, содержание, которое можно приписать определенной языковой и когнитивной репрезентации веры, зависит от

критериев, посредством которых агент идентифицирует объект своей веры, а эти критерии, в свою очередь, зависят от контекста, в котором существует и рассматривается данная репрезентация. Концепция содержания как способа классификации по условиям истинности или условиям выполнимости при заданных фоновых условиях, автором которой является Дж. Перри, хорошо проясняет эту зависимость. Формализовав эту концепцию, можно надеяться получить инструмент, более пригодный для анализа семантических свойств собственно вер, чем те теории, которые создавались для разрешения конкретных, узко-семантических проблем, связанных с *de re* приписываниями веры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги, можно кратко охарактеризовать результаты проделанной работы следующим образом. Начав с определения роли понятия веры в теории познания и соотношения этого понятия с познанием познания как такового, мы пришли к выводу, что вера должна рассматриваться как результат процесса познания, менее ценный, чем знание, но все же не лишенный самостоятельной ценности. Субъектом веры в этом смысле является индивидуальное сознательное существо, определенное настолько широко, насколько это позволяет принятая концепция сознания. Само познание, как мы постановили, следует понимать как деятельность, направленную на получение субъектом адекватной информации. Такой подход делает понятие познания релятивным к целям и интересам субъекта, поскольку от этих целей и интересов зависит критерий адекватности, входящий в его определение. Отсюда следует, что и понятие веры релятивно к тем же факторам.

В результате обзора эволюции понятия веры в истории теории познания и способов соотнесения этого понятия с понятиями знания и мнения мы выявили двойственность природы, приписываемой вере философами прошлого. С одной стороны, вера в их теориях выступает в качестве познавательного отношения в обычном смысле этого слова: она демонстративно (посредством апелляции к «очевидности») обосновывается и формируется у субъекта непроизвольно в том и только в том случае, если имеющееся обоснование соответствует неким универсальным критериям качества. С другой стороны, вера трактуется зачастую в прагматическом ключе, как состояние, которое субъект принимает самостоятельно и, по крайней мере, отчасти добровольно. С этой точки зрения критерии обоснованности веры опять-таки релятивны к целям и познавательным условиям конкретного субъекта. Как мы отметили, в итоге такого положения дел в современной англоязычной эпистемологии сформировалась тенденция к терминологическому и концептуальному различению веры в очевидное (*belief*) и «простой» веры (*faith*). Это различие, обусловленное исторически и

лингвистически (существованием в английском языке двух различных терминов), с концептуальной точки зрения мы посчитали сомнительным и уводящим в сторону от понимания подлинной природы веры. В качестве возможной альтернативы мы предложили переход с точки зрения эпистемологии на точку зрения философии сознания, поскольку заключили, что адекватное описание эпистемического субъекта предполагает постулирование у него сознания вместе со всей сферой ментального.

При исследовании феноменально-психологических свойств веры и состояния верования, а также отличий ее от близкого к ней феномена принятия мы постулировали, что веру субъекта в некоторое высказывание *p* можно определять как наличие у этого субъекта диспозиции к чувству истинности *p* при встрече с соответствующим триггером, которым может быть, в частности, запрос на явное выражение согласия или несогласия с предложением, значением которого является *p*. Мы выявили неоднозначную связь веры с поведением: с одной стороны, она играет определенную роль в его продуцировании, с другой стороны, прямой причинной связи между нею и поведением нет. Мы решили, что в принципе состояния верования могут исследоваться с точки зрения их функционирования в психике, и тогда они должны определяться как некоторые функции от сенсорных стимулов и текущих состояний психики к поведенческим реакциям и результирующим состояниям психики. При данном подходе в качестве субъекта таких состояний может рассматриваться любая система, способная к вариативному поведению, без дополнительного требования наличия у этой системы сознания. В то же время мы отметили, что для более тонкого анализа интенциональные ментальные состояния целесообразно рассматривать как потенциально осознаваемые и присущие лишь тем из систем, которые способны встать по отношению к своему поведению в позицию разумного и ответственного субъекта. Косвенным свидетельством такой способности является применимость к поведению понятия нормы. В этой связи, как мы увидели, особую важность приобретает исследование соотношений между верой и принятием, а также таких специфических феноменов как самовнушение,

самообман и ложь самому себе, поскольку эти феномены, предположительно, представляют собой пограничные случаи действия тех «натурализованных» норм рациональности, которые только и имеет смысл применять к реальным носителям сознания, в отличие от идеальных эпистемических агентов.

Исследование содержания веры мы начали с того, что, проведя различие между грубо и тонко дифференцированным ментальным содержанием, грубо дифференцированным содержанием веры назвали само высказывание *p*. Что касается тонко дифференцированного содержания веры, мы постановили считать его источником содержание реализующих эту веру состояний верования. Последнее мы определили как результат идеальной интроспекции, направленной на эти состояния. Интроспекцией мы решили называть способность к ощущению и концептуализации субъектом собственных ментальных состояний. Чтобы идеализировать интроспекцию, мы допустили наличие у субъекта бесконечного опыта для проверки гипотез относительно каузальных связей между состояниями собственной психики, а также между ними, сенсорными стимулами и поведенческими реакциями, и бесконечных мыслительных ресурсов для проверки совместимости этих гипотез между собой. Как мы отметили, в реальности идеальная интроспекция недостижима, однако для целей исследования зачастую допустимо приравнивать результаты реальной интроспекции к результатам идеальной интроспекции и принимать предположение об истинности вер субъекта о себе. Тогда можно будет сказать, что веры интроспективно познаваемы с точки зрения первого лица (самого субъекта), а с точки зрения третьего лица (наблюдателя) способом их эмпирического познания является анализ поведения этого субъекта и в первую очередь его речевого поведения.

Далее, в ходе исследования семантики *de re* приписываний веры мы увидели, что проблемы, связанные с подстановкой тождественного в такие приписывания, объясняются именно возможностью реализации одной и той же веры в различных состояниях верования с различным тонко дифференцированным содержанием, которые различным образом обуславливают реакции агента. Как мы отметили, при построении семантики *de re* приписываний

веры, более или менее успешно справляющейся с проблемами подстановки, это обстоятельство обычно так или иначе учитывается. Так, мы рассмотрели три различных способа формализации условий истинности для *de re* приписывания, в каждом из которых в отношении веры вводится третий элемент, называемый маской, модусом представления либо мыслью и отражающий специфику содержания конкретного состояния верования, репрезентации, посредством которой выражается это содержание, или контекста его существования. Вместе с тем мы обратили внимание, что само различие *de re* – *de dicto* от теории к теории претерпевает существенный дрейф и распадается на различные, неочевидным образом соотносящиеся друг с другом понятия.

Для того чтобы прояснить, что такое *de re* применительно к приписыванию веры и собственно к вере, мы рассмотрели далее вопрос об идентификации субъектом объекта своей веры при различных обстоятельствах. Мы заключили, что может существовать не один способ идентификации объекта, а множество способов, выбор между которыми осуществляется с учетом контекста. Для прояснения этой зависимости мы использовали концепцию содержания как способа классификации по условиям истинности или условиям выполнимости при заданных фоновых условиях, автором которой является Дж. Перри. Так, способ идентификации, применяемый при первом знакомстве с объектом, может отличаться от способа идентификации, применяемого для его последующего распознавания; способ идентификации по отношению к говорящему отличается от способа идентификации по публично значимым признакам, и т.д. Каждый из тех способов идентификации, которые применяет субъект, входит в содержание какого-то из состояний верования, реализующих данную его веру, а значит, и в содержание самой веры. Полное содержание представляет собой, таким образом, множество всех содержаний, которые можно приписать данной вере в каком-либо из ее контекстов. Как мы отметили, формализовав концепцию Перри, можно надеяться получить инструмент, более пригодный для анализа семантических свойств собственно вер, чем те теории, которые мы рассматривали ранее.

Перспективы дальнейшей разработки темы

Изложенные выше результаты являются достаточно полным решением задач, которые были поставлены в начале работы. Вместе с тем многие вопросы, затронутые нами в процессе их получения, достойны более детального рассмотрения и, возможно, даже специального внимания к себе. Особенно это относится к способам познания веры с точки зрения третьего лица, к соотношению понятий веры и принятия, к волевым аспектам веры, к случаям самовнушения, самообмана и лжи самому себе. В конце второй главы мы уже упоминали о том, что было бы интересно эмпирически исследовать случаи, когда веры субъекта расходятся с его принятиями в некотором контексте. Нам видится, что метод такого исследования мог бы состоять в автоматическом анализе фрагментов речи одного и того же человека на одну и ту же тему, продуцированных (предположительно) с одной и той же системой вер или, по крайней мере, с одним и тем же ее релевантным фрагментом. В этой связи особое значение приобретают различные проблемы, связанные с семантикой приписываний веры. Например, рассмотрение возможностей использования теоретико-модельной семантики для анализа значения приписываний веры в нашей работе показало, что формальный аппарат этой теории не очень хорошо подходит для этой цели и, по крайней мере, требует модификации. На следующем этапе логично было бы задаться вопросом, не лучше ли использовать принципиально иной аппарат, например, семантику Монтегю, ситуационную семантику, файловую семантику или какую-то комбинацию нескольких подходов. Все эти вопросы требуют погружения в технические детали, более глубокого, чем предполагает объем одной работы. Поэтому мы полагаем целесообразным в дальнейшем продолжать разработку данной темы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Сочинения в 4-х т. / под ред. В. Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
2. Аристотель. Сочинения в 4-х т. / под ред. З. Н. Микеладзе. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – 687 с.
3. Аристотель. О памяти и припоминании // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 161–173.
4. Блур Д. Сильная программа в социологии знания // Логос. – 2002. – № 5–6 (35). – С. 162–186.
5. Васильев В. В. Трудная проблема сознания – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 272 с.
6. Винник Д. В. Сознание в физической реальности – Новосибирск: Издательство СО РАН, 2011. – 211 с.
7. Витгенштейн Л. Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям» / пер. с англ. В. А. Суровцева, В. В. Иткина. – Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2008. – 256 с.
8. Витгенштейн Л. Философские работы / составление, примечания и вступительная статья М. С. Козловой; пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева. – М.: Гнозис, 1994. – Ч. 1. – 612 с.
9. Вольф М. Н. К вопросу интерпретации доксы у Парменида: в поисках космологии // Историко-философский ежегодник' 2010. – 2011. – С. 5–32.
10. Вольф М. Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. – 382 с.
11. Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и о душе / сост. и обраб. Д. Р. Хофштадтером и Д. К. Деннеттом. – Самара: Бахрах-М, 2003. – 425 с.
12. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. / пер. с лат. и англ.; сост., ред. изд., авт. примеч. В. В. Соколов. – М.: Мысль, 1991 – Т. 2. – 731 с.

13. Декарт Р. Сочинения в двух томах : пер. с лат. и фр. / сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с.
14. Деннет Д. Виды психики: На пути к пониманию сознания. – М.: Идея-Пресс, 2004. – 184 с.
15. Дмитриев Т. А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. – М.: ИФ РАН, 2007. – 231 с.
16. Джеймс У. Воля к вере. – М.: Республика, 1997. – 431 с.
17. Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность. – М.: Канон+, 2002. – 368 с.
18. Дубровский Д. И. Вера и знание / Д. И. Дубровский, С. Ю. Конивец // Полигнозис. – 2000. – № 3 (11). – С. 3–27.
19. Знаков В. В. Психология понимания правды. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 238–258.
20. Иванов Д. В. Дуализм и qualia // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2006. – № 2. – С. 3–12.
21. Исайчев Е. С. Диагностика скрываемой информации на основе анализа когнитивных вызванных потенциалов мозга человека / Е. С. Исайчев, С. А. Исайчев, А. В. Насонов, А. М. Черноризов // Национальный психологический журнал. – 2011. – № 1 (5). – С. 70–77.
22. Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках / под ред. Б. Тушлинга, Н. Мотрошиловой. – М.: Наука, 2006. – Т. 2: Критика чистого разума: в 2 ч. – Ч. 1. – 1081 с.
23. Карнап Р. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике / пер. Н. В. Воробьева. М.: Издательство иностранной литературы, 1959. – 382 с.
24. Касавин И. Т. Кто говорит о знании? // Философия науки и техники. – 2010. – Т. 15, № 1. – С. 5–14.
25. Касавин И. Т. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. – 2006. – Т. VII, № 1. – С. 5–15.

26. Климент Александрийский. Строматы. В 3 т. / подгот. текста, пер., предисл. и коммент. Е. В. Афонасина. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – Т. 1, кн. 1–3 – 544 с.

27. Крипке С. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. – Томск: Издательство Томского государственного университета, 2005. – 152 с.

28. Крипке С. Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 18. Логический анализ естественного языка. – М.: Прогресс, 1986. – С. 194–241.

29. Крипке С. Тождество и необходимость // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 13. Логика и лингвистика. Проблемы референции. – М.: Радуга, 1982. – С. 340–376.

30. Куайн У. О. Референция и модальность // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 13. Логика и лингвистика. Проблемы референции. – М.: Радуга, 1982. – С. 87–109.

31. Ладов В. А. Иллюзия значения // Эпистемология и философия науки. – 2005. – Т. V, № 3. – С. 27–44.

32. Ладов В. А. Интенциональность в философии Д. Серла // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект): Г. Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. – Томск: Издательство Томского государственного университета, 2003. – С. 282–295.

33. Ладов В. А. Интенциональность в языке: проблема выразимости // Известия Томского политехнического университета. – 2003. – Т. 306, № 5 – С. 117–119.

34. Ладов В. А. Понятие «производная интенциональность» в современной американской философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2007. – № 295, Февраль. – С. 87–91.

35. Ладов В. А. Проблема следования правилу: поиски прямого решения // Философия науки. – 2006. – № 4 (31). – С. 134–152.

36. Ладов В. А. Скептик, или к бессмыслице и обратно / В. А. Ладов, В. А. Суровцев // Бейкер Г. П., Хакер П. М. С. Скептицизм, правила и язык. – М: Канон+, 2007. – С. 203–230.

37. ЛеПор Э. В каких отношениях неудовлетворительна теоретико-модельная семантика? // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 18. Логический анализ естественного языка. – М.: Прогресс, 1986. – С. 173–193.

38. Локк Дж. Сочинения в трех томах / пер. с англ.; ред-кол.: М. Б. Митин (председатель) и др. – М.: Мысль, 1985. – Т. 2. – 560 с.

39. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979. – 433 с.

40. Моисеева А. Ю. Джон Перри о распознавании и идентификации // Философия науки. – 2017. – № 2 (73). – С. 97–107.

41. Моисеева А. Ю. Как возможна несознательная ложь? // Философия науки. – 2014. – № 4 (63). – С. 57–81.

42. Моисеева А. Ю. О понятии квалиа в контексте эпистемологии // Философия науки. – 2014. – № 2 (61). – С. 33–47.

43. Моисеева А. Ю. Спецификация понятий в доклических атрибуциях // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2016. – № 4 (36). – С. 79–85.

44. Моисеева А. Ю. Феноменальный и эпистемологический аспекты убеждения // Философия науки. – 2015. – № 2 (65). – С. 89–98.

45. Моисеева А. Ю. De re приписывания убеждений и спецификация понятий // Философия науки. – 2016. – № 4 (71). – С. 40–56.

46. Морескини К. История патристической философии / пер. с итал. Л. П. Горбуновой. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011. – 864 с.

47. Мотрошилова Н. В. «Социальная эпистемология»: новые проблемы, дискуссии и дихотомии // Ценности и смыслы. – 2011. – № 5. – С. 5–31.

48. Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – 488 с.

49. Орлов Е. В. Аналитика Аристотеля // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. – Новосибирск: Редакционно-издательский центр Новосибирского государственного университета, 2008. – Т. 2, вып. 1. – С. 21–49.

50. Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля. – Новосибирск: Издательство СО РАН, 2011. – 317 с.

51. Паскаль Б. Мысли / пер. с франц., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. – М.: Издательство имени Сабашниковых, 1995. – 480 с.

52. Платон. Собрание сочинений в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – 860 с.

53. Платон. Собрание сочинений в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с.

54. Платон. Собрание сочинений в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; примечания А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с.

55. Патнэм Х. Разум, истина и история / пер. с англ. Т. А. Дмитриева, М. В. Лебедева. — М.: Праксис, 2002. – 296 с.

56. Пикок К. Теория значения в аналитической философии // Философия науки. – 2005. – № 4 (27). – С. 79–102.

57. Разинов Ю. А. Как возможен самообман // Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарный выпуск. – 2004. – № 1 (31). – С. 15–29.

58. Райл Г. Понятие сознания: пер. с англ. / под ред. В. П. Филатова. – М.: Идея-Пресс, 1999. – 407 с.

59. Рассел Б. Дескрипции // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. 13. Логика и лингвистика. Проблемы референции. – М.: Прогресс, 1982. – С. 41–54.

60. Рассел Б. Об обозначении // Язык, истина, существование. – Томск: Издательство Томского государственного университета, 2002. – С. 7–22.

61. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / пер. с англ. Ю. Е. Милютин. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2000. – 352 с.
62. Серл Д. Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 376–400.
63. Серль Дж. Открывая сознание заново / перевод с англ. А. Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
64. Серль Дж. Рациональность в действии / пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 336 с.
65. Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1. Средневековая христианская философия запада. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 304 с.
66. Фреге Г. Избранные работы / сост. В. В. Анашвили, А. Л. Никифоров – М.: Дом интеллектуальной книги, 1997. – 160 с.
67. Хинтикка Я. Логико-эпистемологические исследования / пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, Э. Л. Напельбаума и А. Л. Никифорова. – М.: Прогресс, 1980. – 447 с.
68. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / пер. с англ. – М.: Либроком, 2013. – 512 с.
69. Экман П. Психология лжи. Обмани меня, если сможешь. – СПб.: Питер, 2009. – 384 с.
70. Юм Д. Сочинения в 2 т. / пер. с англ. С. И. Церетели и др.; примеч. И. С. Нарского. – 2-е издание, дополненное и исправленное – М.: Мысль, 1996. – Т. 1. – 733 с.
71. Alward P. A Neo-Hintikkan Theory of Attitude Ascriptions // KRITERION. – 2005. – № 19. – P. 1–11.
72. Astington J. W. Theoretical explanations of children's understanding of the mind / J. W. Astington, A. Gopnik // British Journal of Developmental Psychology. – 1991. – № 9. – P. 7–31.

73. Bach K. Do Belief Reports Report Beliefs? // *Pacific Philosophical Quarterly*. – 1997. – № 78. – 215–241.
74. Boër S. E. Thought-Contents. On the Ontology of Belief and the Semantics of Belief Attribution. – Columbus: Springer, 2007. – 374 p.
75. Chalmers D. Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap // *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism* / ed. by T. Alter and W. Walter. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – P. 167–194.
76. Chisholm R. M. *Theory of Knowledge*. – 3rd Edition – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1989. – 104 p.
77. Church A. Intensional Isomorphism and Identity of Belief // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. – 1954. – Vol. 5, №. 5. – P. 65–73.
78. Cohen L. J. *An Essay on Belief and Acceptance*. – Oxford: Clarendon Press, 1992. – 163 p.
79. Crimmins M. Context in the Attitudes // *Linguistics and Philosophy*. – 1992. – № 15. – P. 185–198.
80. Crimmins M. Notional Specificity // *Mind & language*. – 1995. – Vol. 10, № 4. – P. 464–477.
81. Crimmins M. *Talk about Beliefs*. – Cambridge, MA: MIT Press, 1992. – 417 p.
82. Crimmins M., Perry J. The Prince and the Phone Booth: Reporting Puzzling Beliefs // *The Journal of Philosophy*. – 1989. – Vol. 86, № 12. – P. 685–711.
83. Dennett D. C. Fast Thinking // *The Intentional Stance*. – Cambridge, MA: MIT Press, 1987. – P. 324–337.
84. Dennett D. C. *Consciousness Explained*. – New York: Back Bay Books / Little, Brown and Company, 1991. – 511 p.
85. Dennett D. C. Quining Qualia // *Consciousness in Contemporary Science*. – Oxford: Oxford University Press, 1988. – P. 381–414.

86. Dennett D. C. Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness. – Cambridge: MIT Press, 2005. – P. 122–150.
87. Harman G. How Belief is Based on Inference // The Journal of Philosophy. – 1964. – Vol. 61, № 12. – P. 353–359.
88. Harman G. Reasoning, Meaning, and Mind. – Oxford: Clarendon Press, 1999. – 291 p.
89. Harman G. Thought. – New Jersey: Princeton University Press, 1974. – 199 p.
90. Hintikka J. Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions. – Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1962. – 179 p.
91. Hintikka J. Knowledge and the Known: Historical Perspectives in Epistemology. – Dordrech: D. Reidel Publishing Company, 1991. – 243 p.
92. Hintikka J. Models for Modalities. – Dordrech: D. Reidel Publishing Company, 1969. – 218 p.
93. Hintikka J. Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questions. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – 239 p.
94. Kaplan D. On the Logic of Demonstratives // Journal of Philosophical Logic. – 1979. – Vol. 8, № 1. – P. 81–98.
95. Levine J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap // Pacific Philosophical Quarterly. – 1983. – № 64. – P. 354–361.
96. Loar B. Must Beliefs Be Sentences? // Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. – 1982. – № 2. – P. 627–643.
97. Laudan L. The Pseudo-Science of Science? // Philosophy of the Social Sciences. – 1981. – № 11. – P. 173–98.
98. Ludlow P. The Adicity of 'Believes' and the Hidden Indexical Theory // Analysis. – 1996. – Vol. 56, № 2. – P. 97–101.
99. Myers G. E. Atomicity and Propositional Attitudes // The Philosophical Review. – 1957. – Vol. 66, № 1. – P. 81–86.

100. Nottelmann N. *Belief Metaphysics: The Basic Questions // New essays on Belief: Constitution, Content, and Structure / ed. by N. Nottelmann.* – Basingstocke: Palgrave Macmillan, 2013. – P. 5–29.
101. Nichols S. *Mindreading: An Integrated Account of Pretence, Self-Awareness, and Understanding Other Minds / S. Nichols, S. P. Stich.* – Oxford: Oxford University Press, 2003. – 237 p.
102. Niiniluoto I. *Realism, Relativism, and Constructivism // Synthese.* – 1991. – Vol. 89, № 1. – P. 135–162.
103. Perry J. *Knowledge, Possibility and Consciousness.* – Cambridge, MA: MIT Press, 2001. – 221 p.
104. Perry J. *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays.* – NY, Oxford: Oxford University Press, 1993. – 238 p.
105. Putnam H. *The nature of mental states // The philosophy of mind: Classical problems / Contemporary issues / ed. by B. Beakley and P. Ludlow* – Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992. – P. 50–58.
106. Salmon N. U. *Frege's Puzzle.* – Cambridge, MA: MIT Press, 1986. – 194 p.
107. Salmon N. U. *Illogical Belief // Philosophical Perspectives.* – 1989. – Vol. 3. *Philosophy of Mind and Action Theory.* – P. 243–285.
108. Schiffer S. *A Problem for a Direct-Reference Theory of Belief Reports // Noûs.* – 2006. – Vol. 40, № 2. – P. 361–368.
109. Schiffer S. *Belief Ascription // The Journal of Philosophy.* – 1992. – Vol. 89, № 10. – P. 499–521.
110. Schiffer S. *The 'Fido'-Fido Theory of Belief // Philosophical Perspectives.* – 1987. – Vol. 1. *Metaphysics.* – P. 455–480.
111. Schiffer S. *The Basis of Reference // Erkenntnis.* – 1978. – № 13. – P. 171–206.
112. Stalnaker R. *On Logics of Knowledge and Belief // Philosophical Studies.* – 2006. – № 128. – P. 169–199.

113. Дубровский Д. И. Локк, Юм, Кант о природе веры [Электронный ресурс] // NovaInfo.Ru. – 2011. – № 6–1. – URL: <https://novainfo.ru/article/2207> (дата обращения: 10.04.2019).

114. Вендемия Дж. М. С. Детекция лжи. Перевод и комментарии: А. Б. Пеленицын [Электронный ресурс] // АНО ДПО «Центр прикладной психофизиологии». Национальная школа детекции лжи. – URL: <http://www.polygraph.su/docs/common/8.pdf>. (дата обращения: 28.10.2014).

115. Коровин В. В. Соотношение психологического и технического в вопросе о достоверности результатов «детекции лжи» [Электронный ресурс] // АНО ДПО «Центр прикладной психофизиологии». Национальная школа детекции лжи. – URL: <http://www.polygraph.su/docs/common/9.pdf> (дата обращения: 08.11.2014).

116. Ксенофан [Электронный ресурс] // Фрагменты ранних древнегреческих философов. – URL: <http://www.plato.spbu.ru/TEXTS/lebedev/ksenofan.htm> (дата обращения: 08.06.2018).

117. Смирнов И. Философия: Учебник для студентов высших учебных заведений [Электронный ресурс] / И. Смирнов, В. Титов // Библиотека Гумер – Философия. – URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/smirn/04.php (дата обращения: 22.12.2016).

118. Chignell A. The Ethics of Belief [Electronic resource] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition). – 2018. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/> (accessed 25.11.2018).

119. Fides [Electronic resource] // Online Etymology Dictionary. – URL: <http://www.etymonline.com/index.php?search=Fides> (accessed 15.01.2017).

120. Gertler B. Self-Knowledge [Electronic resource] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition). – 2014. – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/self-knowledge/> (accessed 22.08.2014).

121. Levin J. Functionalism [Electronic resource] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition). – 2013. – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/functionalism/> (accessed 15.12.2014).

122. Margolis E., Laurence S. Concepts [Electronic resource] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition). – 2014. – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/concepts/> (accessed 02.04.2015).

123. McKay T. Propositional Attitude Reports [Electronic resource] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition) / T. McKay, M. Nelson . – 2014. – URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/prop-attitude-reports/> (accessed 12.03.2016).

124. Pierre J. Intentionality [Electronic resource] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition). – 2014. – URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intentionality//> (accessed 22.07.2017).

125. Pitt D. Mental Representation [Electronic resource] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition). – 2013. – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/mental-representation/> (accessed 26.05.2015).

126. Schwitzgebel E. Introspection [Electronic resource] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition). – 2014. – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/introspection/> (accessed 03.11.2014).

127. Schwitzgebel E. Belief [Electronic resource] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition). – 2014. – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/belief/> (accessed 04.04.2014).