



**И. в древнегреческой литературе и философии. Этимология и дофилософское значение.** В совр. филологии господствующим является предположение, что греч. существительное *ἀλήθεια* (в ионическом диалекте — *ἀληθείη*) происходит от прилагательного *ἀληθής*, которое в свою очередь образовано с помощью

привативной *α-* от глагольной основы *λήθ-/λαθ-*; в частности, такая этимология предлагается в словарях Л. Майера (*Meyer L. Handbuch der griechischen Etymologie. Lpz., 1901. Bd. 1. S. 300–301*), Я. Фриска (*Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Hdlb., 1960. Bd. 1. S. 71*); П. Шантрена (*Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1974. T. 3. P. 618*) и др. Возражения против этой этимологии, выдвигавшиеся нек-рыми учеными, напр. П. Фридлендером (он считал, что *ἀλήθεια* восходит к неиндоевроп. праформам и отделение начальной *α-* некорректно; см.: *Friedländer. 1964. S. 233–235*), в наст. время признаются неубедительными (см.: *Грунцер. 1991. С. 40*). При этом на протяжении XX в. предметом дискуссий был вопрос о том, от какой именно формы глагола *λήθειν* происходит слово *ἀλήθεια* (обзор мнений см., напр.: *Krischer. 1965. S. 161–164; Szaiif. 2006. S. 4–5*). Кроме того, область значений, к-рые может принимать глагол *λήθειν* в различных контекстах, достаточно широка. Это позволило исследователям предпринимать различные попытки выявить первоначальное дофилософское значение слова *ἀλήθεια*, основываясь на его предполагаемой связи с тем или иным значением образующей его глагольной основы (см.: *Boeder. 1959. S. 92*). В результате философских и филологических дискуссий к наст. времени сформировалось 2 основных направления интерпретации дофилософского значения *ἀλήθεια*.

Согласно 1-й гипотезе, *ἀλήθεια* происходит от глагола *λήθειν* в активной форме — *λήθω, λαυθάνω*, который в этой форме может иметь значения «быть скрытым», «ускользнуть из внимания», «оставаться незамеченным». Соответственно, *ἀληθής* — это нечто «нескрытое», а *ἀλήθεια* — «нескрытость», явленность сущего в его бытийной полноте. Такая этимология слова *ἀλήθεια* была известна уже в поздней античности, в частности ее приводят *Секст Эмпирик* («истинным именуется то, что не ускользает (*μη λήθον*) от общего знания» — *Sext. Adv. math. VIII 8*) и *Олимпиодор Младший* (*Olympiodori philosophi In Platonis Phaedonem Commentaria / Ed. W. Norvin. Lpz., 1913. P. 156*); она встречается в греч. словаре XI в. «*Etymologicum Gudianum*» (см.: *Luther. 1935. S. 12–13*).



В XX в. философская интерпретация такого понимания слова ἀλήθεια стала одним из лейтмотивов творчества М. Хайдеггера, вслед за к-рым ее развивали Р. Бультман (*Bultmann*. 1928), В. Лютер (*Luther*. 1935), Э. Хайч (*Heitsch*. 1962) и др. Так, определяя первоначальное значение слова ἀλήθεια в «Бытии и времени» (1927), Хайдеггер утверждал: «ἀλήθεια... обозначает «сами вещи» (die «Sachen selbst»); то, что являет себя; сущее по способу его открытости (im Wie seiner Entdecktheit)» (*Heidegger M. Sein und Zeit*. Tüb., 1967. S. 219). По мнению Бульмана, «первоначальный смысл греческого слова ἀλήθεια — нескрываемость (Unverborgenheit), раскрытость (Aufgedecktheit), открытость (Erschlossenheit). Увидеть или показать ἀλήθεια вещей означает увидеть или показать их так, как они действительно существуют и как они показывают сами себя, т. е. в их нескрываемости и неискаженности ложными мнениями и представлениями... ἀλήθεια есть прежде всего характеристика вещей или событий» (*Bultmann*. 1928. S. 134). Т. о., сторонники этой гипотезы считают, что исходным содержанием термина ἀλήθεια была попытка греков зафиксировать в нем особую «открытость» мира как онтологическую характеристику сущего, тогда как в эпистемологическом смысле, т. е. в качестве характеристики познания человеком окружающих его вещей, слово ἀλήθεια стало использоваться лишь после его переосмысления в платоновской философии. Вместе с тем оппоненты этой гипотезы справедливо отмечают, что, хотя с т. зр. логического развития понятия «истина» такая трактовка выглядит убедительной, она нередко вступает в противоречие с реальными фактами греч. словоупотребления, зафиксированными в античной лит-ре.

Согласно 2-й гипотезе, ἀλήθεια восходит к глаголу λήθειν в медиопассивной форме — λήθομαι, λανθάνομαι, в к-рой он имеет значение «забывать», «предавать забвению». В этом случае ἀλήθεια есть нечто «незабытое» человеком, устойчивое содержание человеческого сознания. Подобная этимология нередко встречается у греч. авторов и лексикографов: в частности, Исихий Александрийский (V–VI вв.) объяснял прилагательное ἀληθείς как «то, что не забывается» (οἱ μὴδὲν ἐπι-

λανθάνόμενοι — *Hesych. Alex. Lexicon* (Latte). Т. 1. Р. 119), сходное толкование предлагается в визант. словарях «Etymologicum Magnum» и «Etymologicum Gudianum» (см.: *Friedländer*. 1964. S. 386. Anm. 2). В современной научной лит-ре эта гипотеза происхождения слова ἀλήθεια (гл. обр. на основании анализа словоупотребления Гомера) была предложена Т. Кришером (*Krischer*. 1965) и Б. Снеллом (*Snell*. 1975), выводы к-рых в посл. поддержали др. ученые (см., напр.: *Cole*. 1983; *Wolenski*. 2004; *Cherubin*. 2009). По утверждению Кришера, ἀλήθεια — это не некое свойство самих вещей, но человеческое «сообщение (Bericht), которое представляет вещи таким образом, как их пережил говорящий [человек], и в котором ничто не остается незамеченным» (*Krischer*. 1965. S. 167). Сходное объяснение термина предлагали Снелл и Т. Коул. По утверждению Снелла, ἀληθές (истинное) — это нечто «зафиксированное в памяти» (im Gedächtnis Festgehalten) во всей своей целостности, «без пробелов» (lückenlos); это зафиксированное содержание в свою очередь может быть в своей полноте извлечено из памяти и «пересказано» (*Snell*. 1975. S. 14). Коул несколько расширяет интерпретацию Снелла, снимая жесткую связь с памятью и отмечая, что «ἀλήθεια — это свойство или результат такого процесса передачи информации, который исключает λήθη, — как в смысле забывания, так и в смысле нежелания или неспособности человека нечто заметить» (*Cole*. 1983. P. 8).

Т. о., хотя общепризнано, что прилагательное ἀληθής и существительное ἀλήθεια указывают на нечто «нескрытое», «достоверно познанное», действительное и очевидное, в совр. философии и филологии продолжают споры о том, имеет ли эта «нескрытость» объективный или субъективный характер, т. е. идет ли речь об объективном свойстве вещей быть «явными» и «очевидными» или об особом способе восприятия вещей человеческим сознанием (подробнее см.: *Cole*. 1983). Вместе с тем Лютер и Снелл справедливо отмечают, что в архаическом греч. языке слова, связанные с человеческой познавательной деятельностью, часто употребляются в смешанном «субъективно-объективном» смысле (см.: *Snell*. 1975. S. 10. Anm. 4), поэтому попытки жестко выделить к.-л. одну со-

ставляющую являются по сути неоправданным переносом нововременного разделения на субъект и объект в функционирующее по иным принципам древнегреч. мышление.

**И. в ранней греческой литературе.** В эпических поэмах Гомера слово ἀληθείη и однокоренные с ним слова встречаются сравнительно редко: 4 раза — в «Илиаде»; 14 раз — в «Одиссее» (*Szaif*. 2006. S. 5). Анализ вхождений показывает, что Гомер употреблял это слово почти исключительно для характеристики неких сообщений, для оценки «качества» передаваемой от одного человека другому информации, очень часто при verba dicendi (глаголах речи). Гомер говорит об «истинных» сообщениях и о сообщении «истинны», т. е. о таких повествованиях, которые должны содержать в себе все важные аспекты передаваемого события, тем самым будучи полными описаниями происшедшего. Эти «истинные» сообщения должны также исключать любую возможность лжи, путаницы или неясности (подробнее см.: *Cole*. 1983; ср.: *Cherubin*. 2009. P. 53–54).

Наиболее характерное употребление слова ἀληθείη в «Илиаде» встречается в описании разговора Приама с Гермесом (см.: *Homer. Iliad*. XXIV 349–439). Приам спрашивает о том, что случилось с телом его сына Гектора, и просит при этом Гермеса «поведавать всю истину» (πᾶσαν ἀληθείην), т. е. не скрывать от него правду, сколь бы неприятной и ужасной она ни была (*Ibid.* 407). В 23-й песни Гомер использует слово «истина» при рассказе о «старце Фениксе», задачей к-рого было наблюдать за финишной чертой конских ристалищ и подтвердить их результат: «...мету им далекую на поле чистом / Царь Ахиллес указал; но вперед повелел, да при оной / Старец божественный Феникс, отеческий оруженосец, / Сядет и бег он запомнит, и после им истину скажет (ἀληθείην ἀποείποι)» (*Ibid.* XXIII 358–361). «Истиной» в данном случае будет являться точное сообщение о фактах, сохраненное полно и без изменений (см.: *Krischer*. 1965. S. 164–165; *Adkins*. 1972. P. 5–6).

В «Одиссее» слово ἀληθείη используется преимущественно применительно к различным рассказам; так, в 7-й песни Одиссей заканчивает свой рассказ царице Арете подчеркиванием того, что он сообщил

И. (*ἀληθεῖν κατέλεξα* — *Homer. Od. VII 297*), в 16-й песни Одиссей обещает сыну Телемаку, что «расскажет ему истину» о своем пути к Итаке (*ἀληθεῖν καταλέξω* — *Ibid. XVI 226*) и т. д. (см.: *Ibid. III 247–254; XVII 108; XXII 420*). Во всех этих случаях речь идет о полноте рассказа и отсутствии в нем намеренных искажений фактов; это особо подчеркивается в рус. переводе «Одиссеи» В. А. Жуковского, который передает греч. *ἀληθείη* описательно, выражением «ничего не скрывая» (см., напр.: «Все я, мой сын, объявлю, ничего от тебя не скрывая» — *Ibid. XXII 420*). Так понимаемая «истинность» рассказа обеспечивается прежде всего тем, что рассказчик передает в нем нечто, испытанное на собственном опыте: так, в 11-й песни «Одиссеи» Ахиллес спрашивает Одиссея о судьбе Пелея и Неоптолема, в ответ Одиссей обещает «рассказать всю истину» (*πάσαν ἀληθεῖν μυθήσομαι*) о Неоптолеме и излагает историю их совместных странствий, т. е. то, что сам пережил, тогда как о Пелее, с которым он не встречался, ему нечего сказать (см.: *Ibid. XI 505–507*).

Т. о., 2 наиболее важных свойства И. как сообщения — полнота и неискаженность. Последнее свойство является основанием для противопоставления И. и лжи — прежде всего в высказываниях, описывающих личный опыт человека. Напр., в 13-й песни «Одиссеи» говорится, что Одиссей не стал «говорить истину» (*ἀληθέα εἶπε*), а предложил вместо нее богине Афине выдумку, «миф» (*λάξετο μῦθον* — *Homer. Od. XIII 254*); в 14-й песни Эвмей рассказывает, что путешественники часто «лгут (*ψεύδοντ'*), не заботясь о том, чтобы высказать истину» (*Ibid. XIV 124–125*). В этом смысле прилагательное *ἀληθής* может употребляться не только по отношению к высказываниям, но и к людям, уклоняющимся в своих словах и поступках от лжи, т. е. к ведущим себя правдиво и честно. Так, у Гомера упоминается «истинная женщина-рукодельница» (*γυνὴ χερνήτις ἀληθής*), которая честно взвешивает шерсть (*Idem. Iliad. XII 433*). Наиболее характерный пример такого словоупотребления встречается в «Теогонии» Гесиода, где говорится, что «Понт родил Нереея, нелживого и истинного» (*ἄψευδέα καὶ ἀληθέα*); смысл этой характеристики Гесиод поясняет

в следующих далее строках: «Ибо душою всегда откровенен, беззлобен, о правде / Не забывает, но сведущ в благих, справедливых советах» (*Hes. Theog. 233–236*).

В сочинениях Гомера *ἀληθής* является не единственным термином, используемым для описания тех вещей, событий и высказываний, к которым относится совр. термин «истинное». В качестве наиболее распространенного синонима прилагательного *ἀληθής* у Гомера выступает прилагательное *ἔτεός* (др. формы: *ἔτυμος, ἐτήτυμος*), по мнению мн. филологов, однокоренное с глаголом *εἶναι* (быть) и обычно указывающее на нечто «подлинно существующее», «настоящее», «действительное», «реальное» (всего более 100 вхождений у Гомера — *Snell. 1975. S. 12–13; Cole. 1983. P. 12–13*). Так, Гомер нередко использует устойчивое выражение *εἰ ἔτεόν* в значении «если нечто на самом деле так, то это будет иметь такое-то следствие»; напр., в 13-й песни Гектор говорит: «Ежели истинно к брани восстал Ахиллес быстроногий, / Худо ему, как желает он, будет!» (*Homer. Iliad. XVIII 305–306*; ср.: *Ibid. V 104; VII 359; XIII 375* и др.). Помимо этого слова Гомер употребляет также прилагательные *νημερτής* (см., напр.: *Ibid. VI 376*), преимущественно в значении «нечто, исключаящее ошибку» (*Snell. 1975. S. 13*), и *ἀτρεκής*, в значении «нечто подлинное, настоящее» (подробнее о значениях этих слов см.: *Luther. 1935. S. 33–69; Levet. 1976*). Хотя области значений слов, используемых для выражения тех или иных аспектов истинности, у Гомера часто пересекаются, к наст. времени исследователям удалось установить некие характерные отличия в их употреблении (анализ и таблицу отличий см.: *Cole. 1983. P. 12–21*). По утверждению Снелла, *ἀληθής* обычно указывает на полноту информации о некоем факте или событии, которая содержится в памяти или сознании человека во всей своей целостности; *ἔτεός* — истинное как нечто действительно существующее, как противоположность небытию; *νημερτής* — истинное как безошибочное, т. е. прежде всего высказывание, точно и верно описывающее некий факт (*Snell. 1975. S. 14–15*). При этом *ἀληθής* у Гомера используется по большей части не адъективно, а субстантивно: И. как *ἀληθείη* — это не столько «истинность» высказывания, сколько

само по себе высказанное в своей полноте (*Szaiif. 2005. S. 48*).

Употребление слова *ἀλήθεια* после Гомера характеризуется постепенным расширением области его применения, в ходе чего этот термин вытеснял др. термины, использовавшиеся у Гомера для передачи различных аспектов «истинности». В сочинениях Эсхила еще встречаются все гомеровские термины, однако по числу вхождений *ἀληθής* значительно преобладает над остальными (анализ см.: *Cole. 1983. P. 22–24*); у др. авторов гомеровские синонимы для *ἀληθής* встречаются крайне редко. В греч. прозаической литературе и в сочинениях историков, *ἀλήθεια* обычно указывает на уверенность автора или его героя в достоверности передаваемого; так, Геродот пишет, что Менелай по прибытии в Египет «рассказал истину о [своих] делах» (*εἶπας τὴν ἀληθείην τῶν πρηγμάτων* — *Herod. Hist. II 119*); Гекатей Милетский отмечает, что он старался писать то, «что кажется ему истинным», противопоставляя это «истинное сообщение» бытующим среди греков «нелепым рассказам» (*FHG. Fragm. 1b*).

В сочинениях греческих драматургов (гл. обр. Софокла и Еврипида) *ἀλήθεια* часто выступает как некая неподвластная человеку данность, как нечто, что не может быть скрыто: так, в трагедии «Царь Эдип» прорицатель Тиресий говорит о «силе истины» (*τῆς ἀληθείας σθένος*), способной сохранить его от кары, которой угрожает ему за возвешение правды Эдип (*Sophocl. Oedip. tyg. 366–369*; ср. также: *Eur. Iphig. Taur. 1024–1027*). Еще с большей силой подобные коннотации выражены во фрагментах из сочинений комедиографа Менандра: «...невозможно скрыть истину» (*Menander. Fragm. 823 // Comicorum atticorum fragmenta / Ed. Th. Kock. Lipsiae, 1888. Vol. 3. P. 222*); по его словам, если люди намеренно скрывают И., она неизбежно проявится «из самих вещей» (*Idem. Fragm. 925 // Ibid. P. 240–241*). Т. о., И. выступает здесь как нечто ясное и очевидное, противостоящее любому рода утаиванию и сокрытию (др. примеры употребления *ἀλήθεια* в нефилофской литературе см.: *Heitsch. 1962. S. 27–29*).

Важное смысловое положение слово *ἀλήθεια* занимает в гимнах Пиндара и Вакхилида, где оно используется



в довольно широком спектре значений. Пиндар высшей формой И. считал существующую самостоятельно и не зависящую в своем существовании от человеческого восприятия божественную И., к-рая у него в отличие от Гомера уже не может быть понята только как истинность восприятия фактов или как И. высказываний, но становится И. бытия, т. е. особого рода открытостью, к которой может стать причастным поэт (см.: *Komornicka*. 1972. P. 236–237).

В 10-й Олимпийской песни Пиндар гипостазирует божественную И., называя ее «дочерью Зевса» и сравнивая с поэтической Музой: «Ты, Муза, / И ты, Истина, Зевсова дочь (θυγάτηρ Ἀλάθεια Διός), / Прямой рукою / Отведите от меня укор / Во лжи... (ἐνὶπᾶν ψευδέων)» (*Pindar*. Olymp. 10. 3–6). Гипостазированная И. здесь становится объектом молитвенного обращения к ней поэта, к-рый ждет от нее поддержки для выполнения своей поэтической задачи. Прежде всего божественная И. должна ограждать поэта от вольного или невольного произнесения к.-л. лжи: «Начало высочайшей доблести, / Владычица Истина (ὄνασσοῦ Ἀλάθεια), / Не споткни мою речь о жесткую ложь» (*Pindar*. Fragm. 205). Прямые и косвенные упоминания об И. как о божественной сущности прослеживаются в посл. у Эпименида (DK. 3B1), *Парменида*, *Платона* (*Plat*. *Cratyl*. 421b; см.: *Rankin*. 1963), *Флавия Филострата Старшего* (*Philostatrat*. *Maior*. *Imag*. I 27. 3), *Лукиана* из Самосаты (*Lucian*. *De calumpn*. 5; ср.: *Ibid*. 32) и др. греч. авторов; по свидетельству Клавдия Элиана (II–III в.), один из надгробных алтарей *Анаксагора* был посвящен богине И. (*Aelian*. *Var. hist*. VIII 19; подробнее о религиозно-мифическом аспекте ἀλήθεια см.: *Detienne*. 1960).

Служение поэта божественной И. проявляется в том, что он по божественному дару способен мыслить и изрекать И. в отношении человеческих дел: слово поэта имеет источником «истинный ум» (ἀλαθεῖ νόφ — *Pindar*. Olymp. 2. 92) и потому увековечивает действительное значение человеческих поступков и свершений (см.: *Bacchil*. *Epinic*. 9. 85–87; ср.: *Cherubin*. 2009. P. 55–57). И. у Пиндара и Вакхилида приобретает в силу этого особое этическое измерение: она есть активное противостояние лжи, в т. ч. и поэтическому вымыслу, в качестве примера к-рого

Пиндар называет эпос Гомера, «обольщающий» и «сбивающий с пути» (*Pindar*. *Nem*. 7. 22–25). Противостоящая И. ложь (ψεῦδος, δόλος, ἀπάτη) может принимать самые различные формы (*Ibid*. 8. 32–34; ср.: *Komornicka*. 1972. P. 244–252), однако она всегда может быть побеждена ясным свидетельством об И., поскольку «в истине все обретает блеск» (σὺν ἀλαθείᾳ πᾶν λάμπει χρέος — *Bacchil*. *Epinic*. 8. 19–20). С особой силой вера в конечное торжество И. над ложью выражена в 13-м эпипикии Вакхилида: «Хотя среди смертных ничто не может избежать хулы, / Но истина любит побеждать (ἀλαθεία φιλεῖ νικᾶν). / Всеукрошающее время / Навеки возвеличит прекрасные дела, / А праздная речь зложелателей / замрет во тьме» (*Ibid*. 13. 203–209). По словам Пиндара, подлинная И. «выводится на свет» божественным Временем (ἐξελέγχων μόνος ἀλάθειαν ἐτήτυμον Χρόνος — *Pindar*. Olymp. 10. 53–55), т. е. хотя на какое-то время и может быть подавлена ложью, неизбежно рано или поздно станет явственной.

Т. о., для большинства представителей древнегреч. классической лит-ры И. не является исключительно свойством сущего или же характеристикой высказывания, но это прежде всего сложное отношение между говорящим или познающим человеком, той вещью или событием, на к-рые направлено его внимание, и тем слушателем, к которому обращена «истинная речь». Вместе с тем по мере расширения смысловой области термина ἀλήθεια он все чаще начинает употребляться в особом объективном смысле. Наиболее показательные примеры такого употребления в дофилософской греч. лит-ре встречаются у Пиндара: так, в 7-й Немейской песни он говорит о «слепом сердце толпы», которому не по силам «видеть истину» (τᾶν ἀλάθειαν ἰδέμεν — *Pindar*. *Nem*. 7. 25); в 3-й Пифийской песни речь идет о том, что человек, ум к-рого находится «на пути истины» (ἀλαθείας ὁδόν), радуется «выпавшему ему от блаженных», т. е. от богов (*Idem*. *Pyth*. 3. 103). Опираясь на этот стих, Коул отмечал явную параллель между употреблением слова ἀλήθεια у Пиндара и у Парменида, также говорящего о «пути истины» (см.: *DK*. 28B2; *Cole*. 1983. P. 25–26).

Такой литературно-философский параллелизм может свидетельство-

вать о том, что к IV в. до Р. Х. началось собственно философское осмысление термина ἀλήθεια, задачей которого было интерпретировать смысл самой по себе «истинности», предложить истолкование И. как категории бытия и познания. При этом в основании этого философского анализа лежат те главные смысловые направления, к-рые сформировались в ранней греч. лит-ре по мере расширения области значений термина ἀλήθεια. Анализ источников позволяет условно выделить следующие лит. значения этого термина: 1) логико-эпистемологическое — И. как свойство содержания человеческого сознания и речи; 2) онтологическое — И. как само бытие; 3) теологическое — И. как божественный источник любой истинности; 4) этическое — И. как регулятив человеческой деятельности.

**Досократики.** Слово ἀλήθεια не встречается у ранних милетских натурфилософов: Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и др.; оно также отсутствует в сочинениях ранних пифагорейцев. Хотя некоторые исследователи предпринимали попытки воссоздать «теорию истины» того или иного из досократиков на основе анализа их сохранившихся фрагментов (см., напр.: *Herbertz*. 1913; *Luther*. 1966), эти реконструкции остаются малоубедительными из-за необходимости для их построения слишком большого числа произвольных допущений и обобщений (*Wolenski*. 2004. P. 345–346).

Из досократиков первым, по-видимому, использовал термин ἀλήθεια *Гераклит* в рассуждениях о едином и вечном *Логосе* как первоначале, однако в сохранившихся фрагментах его сочинения этот термин встречается лишь 1 раз, в изречении, передаваемом Стобеем: «...мудрость же в том, чтобы говорить истину (σοφίη ἀληθέα λέγειν) и действовать согласно природе, повинуюсь [ей]» (*Stob*. *Anthol*. III. 1 178 = *DK*. 22B112). И. напрямую связывается здесь со следованием природе; «говорить истину» для Гераклита значит не только высказывать некие истинные суждения, но означает также находиться в бытийном согласии с Логосом как связующим весь космос единством (ср.: «...мудрость в том, чтобы знать всё как одно» — *DK*. 22B50; *Szaif*. 2005. S. 49). О том, что Гераклит видел в Логосе одновременно источник истины и сред-

ство для ее восприятия, свидетельствует Секст Эмпирик: «Этот-то общий и божественный Логос (τὸν κοινὸν καὶ θεῖον λόγον), благодаря причастности которому мы становимся разумными (λογικοί), Гераклит и полагает мерилем истины (κρίτηριον ἀληθείας)» (*Sext. Adv. math.* VII 126 = DK. 22A16). По утверждению Хайдеггера, учение Гераклита об И. неявно выражено также еще в одном фрагменте: «Как можно сокрыться (λάθοι) от того, что никогда не заходит?» (DK. 22B16; см.: *Heidegger*. 2000). В этом фрагменте Хайдеггер видел указание на постоянное «сияние» или «просвет» (Lichtug) несокрытой И., которая как бы изнутри «подсвечивает» все вещи и делает явной их природу (*Heidegger*. 2000. S. 283–285).

У современника Гераклита Ксенофана И., напротив, предстает как нечто скрытое от людей и недоступное для познания: «Истины точной никто не узрел и никто не узнает / Из людей о богах и о всем, о чем я здесь толкую» (DK. 21B34; здесь для обозначения И. Ксенофан использует не традиц. термин ἀλήθεια, а редко встречающееся в лит-ре слово σαρφές). Если верить свидетельству довольно поздних доксографов, эта сентенция Ксенофана связана с проводимым им различием божественного и человеческого знания; так, Стобей передает, что Ксенофан учил: «Истину (ἀλήθεια) знает [только] бог, а [у людей] во всем лишь догадка (δόκος) бывает» (DK. 21A24; 24B34). Т. о., у Ксенофана, как и у ряда др. досократиков, формируется явное противопоставление истинного и достоверного знания разнообразию человеческих мнений и домыслов (*Detienne*. 1960. P. 34).

Противоположность И. и мнения является одной из центральных тем философии Парменида. В прологе философской поэмы «О природе» он повествует, как ищущий наставления юноша предстает перед богиней, к-рая обещает показать 2 принципиально различных пути познания: «Ты должен узнать всё: / Как бестрепетное сердце благоокружной Истины (Ἀληθείας εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ), / Так и мнения (δόξας) смертных, в которых нет истинной достоверности (πίστις ἀληθής)» (DK. 28B1. 28–30). Примененный здесь к И. поэтический эпитет «благоокружная», т. е. обладающая совершенной и безупречной округлостью, указы-

вает, с одной стороны, на ее особый онтологический и гносеологический характер: так, по словам Хайдеггера, И. «благоокружна», «поскольку она вращается в чистой окружности круга, для которого начало и конец есть вообще одно и то же; в этом вращении нет никакой возможности сворачивания, перестановки и замыкания», т. е. И. всегда самотождественна и не может перестать быть И. (см.: *Heidegger M.* *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Idem.* *Gesamtausgabe.* Fr./M., 2007. Bd. 14. S. 83). С др. стороны, этот эпитет косвенно свидетельствует о тождественности для Парменида самого бытия и И. как открытости бытия для разума: И. есть «настоящая окружность», а бытие как целокупность сущего «похоже на глыбу совершенно-круглого шара» (εὐκύκλου σφαίρης — DK. 28B8. 43–44). Метафора «окружности» помогает Пармениду представить сущее как целостность, от которой ничего не может быть отнято и к которой ничего не может быть прибавлено; таким же целостным и завершенным является знание об этом сущем, т. е. И. «Богиня», к-рая обещает преподать юноше наставление, обычно отождествляется с упоминаемой в поэме немного раньше Правдой (Δίκη), однако Хайдеггером было предложено иное понимание этих строк: «богиня» — это сама И., к-рая в соответствии со своей природой несокрытости раскрывает саму себя. Косвенным подтверждением такого прочтения является упоминание о том, что юноша движется «к свету» (εἰς φάος — DK. 28B1. 10), т. е. к проясняющему всё сиянию самой И. (подробнее см.: *Heidegger*. 1982; ср.: *Хайдеггер*. 2009. С. 40, 348–351)

Развивая в посвященной изложению «пути истины» 1-й части поэмы учение о бытии и сущем, Парменид обозначал как «путь Убеждения (Πειθῶ), которое есть спутник Истины», основной тезис этого учения: «[Сущее] есть и никак не может не быть» (DK. 28B2. 3–4). В своем знаменитом тезисе «быть и мыслить — одно и то же» (τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι — DK. 28B3) Парменид постулировал, что единственным способом постижения И. является рациональное и логическое мышление (ср. его призыв «рассудить разумом» (κρίναι λόγῳ), а не следовать «привычке», не «глазеть бесцельными глазами» и не «слушать шумливым

слухом» — DK. 28B7. 3–5), образец к-рого он предложил при обосновании единства сущего и выделении его свойств (см.: DK. 28B8). Хотя Парменид не заявлял об этом прямо, он по сути оперировал уже специфически философским понятием И., которая интерпретируется у него одновременно онтологически и гносеологически: с одной стороны, И. отождествляется с сущим в аспекте его доступности для свободного от заблуждений умственного постижения — νοεῖν; с др. стороны, И. в философском смысле отделяется от человеческих суждений и мнений (δόξα), к-рые могут обладать различной степенью достоверности, но в силу своей неразрывной связи с эмпирическим изменчивым и непостоянным миром никогда не достигают полноты истинности (*Szaif*. 2006. S. 7).

После Парменида противопоставление постоянных истинных свойств сущего и изменчивого человеческого восприятия реальности становится одной из ведущих тем греч. философии. При этом предложенное им решение этого противопоставления через онтологический монизм нашло поддержку лишь у его немногочисленных последователей — предшественников *элейской школы* греч. философии (*Зенона Элейского*, *Мелисса* и др.). Хотя сам Парменид не считал, что И. непознаваема, а лишь отрицал возможность истинного эмпирического познания, его критика человеческих познавательных способностей была одним из факторов, способствовавших формированию античного скептицизма.

Критика человеческих познавательных способностей и утверждения о невозможности для человека познать всю полноту И. нередко встречаются в сочинениях *Эмпедокла* (см.: DK. 31B2, 31B9, 31B11) и *Анаксагора* (ср. свидетельство Секста Эмпирика: «Анаксагор... дискредитируя ощущения за бессилие, говорит: «Из-за их слабости мы не способны различать истину» (κρίνειν τῶληθές)» — *Sext. Adv. math.* VII 90 = DK. 59B21), однако специальное суждение философской проблематики И. у них отсутствует. Своеобразная трактовка проблематики И. была предложена *Демокритом*, одним из основоположников античного *материализма*. В его философской системе истинной реальностью объявляется не «однородное сущее»,

как у элеатов, но соединение атомов и пустоты. Для указания на эту реальность он использовал образованный им от прилагательного *ἐτεός* термин *ἐτεῖη* в значении «действительно», «поистине»: «Трудно познать, какова каждая вещь в действительности (*ἐτεῖη*)» (DK. 68B8); человек, по словам Демокрита, «далек от [подлинной] действительности (*ἐτεῖς*)» (Ibid. 68B6). Демокрит жестко противопоставлял разумное познание и чувственное познание, утверждая при этом, что движение к И. — это движение от чувственных восприятий, обозначаемых им как нечто «темное», к ясности мышления: «Когда темное [познание] уже более не в состоянии ни видеть слишком малое, ни слышать, ни обонять... и исследование должно проникнуть до более тонкого... тогда появляется подлинное (*γνησίη*) [познание], которое имеет более подходящий познавательный орган в мышлении» (DK. 68B11). При этом, по-видимому, он полагал, что полное знание И. для человека недоступно: «В действительности мы не знаем ничего, ибо истина лежит в глубине» (DK. 68B117).

Радикальный критический ответ на рационалистический монизм Парменида был предложен греч. софистами. Известно, что сочинение знаменитого софиста *Протагора* называлось «Истина» (*Ἀλήθεια*; об этом свидетельствуют Платон и софист Антифон), однако ввиду того что трактат не сохранился, о его содержании можно судить лишь на основании свидетельств позднейших философов, важнейшим из которых применительно к вопросу об И. является обсуждение позиции Протагора Платоном в диалоге «Теэтет» (см.: *Plat. Theaet.* 152a–171e). Согласно изложению Платона, Протагор утверждал, что какой каждая вещь является человеку, такая она и есть для него «по истине», т. е. не существует некой объективной «истины вещей», а существует лишь множество субъективных истин человеческого восприятия. Адекватность представления Платоном позиции Протагора может быть подтверждена единственным сохранившимся фрагментом трактата последнего: «Человек есть мера всех вещей — существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» (DK. 80B1; ср.: *Plat. Cratyl.* 385e–386a; *Idem. Theaet.* 152a). Согласно

интерпретации Платона, речь здесь идет не о человеке как роде, но о каждом индивидуальном человеке: переказывая взгляды Протагора, Сократ отмечает, что если их принять, то окажется, что «для каждого истинно то, что он представляет себе на основании своего ощущения (*δι' αἰσθησεως δοξάζει*)», что никто «не властен рассматривать, правильны или ложны мнения другого [человека], но... всякое мнение будет правильным и истинным (*ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ*)» (*Idem. Theaet.* 161d; ср.: *Classen.* 1989. P. 20–21; *Szaif.* 2006. P. 8–9). Хотя корректность изложения Платоном взглядов Протагора некими исследователями ставилась под сомнение (см.: *Classen.* 1989. P. 21), в той или иной форме Протагором действительно впервые была предложена теория истинностного плюрализма, в рамках которой постулируется возможность сосуществования неск. истинных восприятий одних и тех же вещей и явлений и, соответственно, неск. противоположных друг другу истинных суждений (подробнее см.: *Ibid.* P. 22–28).

Важнейшим итогом рассмотрения досократиками вопроса об И. было интуитивное схватывание ее двоякого характера: И. одновременно есть нечто ясное и очевидное, непосредственная открытость сущего, но вместе с тем она с трудом воспринимается обыденным человеческим сознанием, наполненным правдоподобными или ложными мнениями. Ввиду такого двоякого характера И. человеку требуется особый метод ее разыскания, отделения от лжи и постижения, поиск которого стал одной из наиболее актуальных задач для последующих греч. философов.

**Платон.** В ранних сочинениях Платона слово «истина» обычно употребляется в общераспространенном лит. значении и не несет специальной философской нагрузки (см., напр.: *Plat. Gorg.* 484c; *Ibid.* 486e–487a; *Ibid.* 489a). Нередко И. используется также в качестве этического понятия, характеризующего поведение и моральную добродетель (см., напр.: *Plat. Hippias Major.* 284c–284e; *Idem. Prot.* 343d–345c; *Ibid.* 356e; *Idem. Gorg.* 508b); знание И. в этом случае понимается как знание о надлежащем и реализация этого знания в жизни человека. Так, излагая в диалоге «Горгий» миф о судьбе Радаманте, к-рый осматривает при-

ходящие к нему души умерших, Платон замечает, что душа дурного человека «вся иссечена бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков, вся искривлена ложью и бахвальством, и нет в ней ничего прямого, потому что она никогда не знала истины (*ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι*)» (*Plat. Gorg.* 524e–525a). Особое место в этических рассуждениях Платона об И. занимает оценка отношения философа к И.: в том же месте диалога «Горгий» Сократ говорит о себе, что он заботится о том, чтобы его душа предстала перед судьей как можно более здоровой: «Равнодушный к тому, что ценит большинство людей... я ищу только истину (*τὴν ἀλήθειαν ὀσκῶν*)» (*Ibid.* 526d); в др. ранних диалогах о Сократе также нередко говорится, что тот занят «поиском истины» (*τὴν ἀλήθειαν διώκειν* — *Plat. Gorg.* 482e; ср.: *Ibid.* 429c); сам Сократ упрекает одного из собеседников в том, что тот стремится «вытеснить» Сократа «из его владения — из истины» (*ἐκβάλλειν ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς* — *Ibid.* 472b); И. есть «предмет желаний» философа (*Plat. Phaed.* 66b). С наибольшей ясностью этическое измерение понятия «истина» было выражено Платоном в диалоге «Государство» в ходе рассуждения о том, каким должен быть безупречный человек вообще и безупречный гос. деятель в частности. По словам Платона, стремящийся к моральному и экзистенциальному совершенству человек «прежде всего должен руководствоваться истиной» (*Plat. Resp.* 490a), а это означает, что он «не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед... пока он не коснется самого существа каждой вещи» (*Ibid.* 490b) своим умом. В умозрении человек сближается и соединяется с подлинным бытием, в результате чего «порождаются» подлинное понимание и подлинная И. (*γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν* — *Ibidem*). При этом та И., к-рая «порождается» в человеческой душе, есть отпечаток самостоятельно существующей в умопостигаемом мире И. бытия (*Szaif.* 2006. P. 14).

Концепция такой онтологической И. складывается в средних диалогах Платона (гл. обр. в «Кратиле», «Пире», «Федоне», «Пармениде» и «Государстве») в тесной связи с развитием платоновского учения об иде-



ях и о познавательной деятельности человека (см.: *Hestir*. 2004. P. 128–143). Так, в диалоге «Парменид» Сократу предлагается вопрос: «Знание (ἐπιστήμη) само по себе как таковое не должно ли быть знанием истины как таковой, истины самой по себе?», на к-рый тот отвечает: «Конечно» (*Plat. Parm.* 134a). Согласно мнению, вкладываемому Платоном в уста Пармениду, такое «знание само по себе» невозможно, поскольку нет никакого опосредующего звена между этим истинным знанием и «нашим знанием»; человек всегда знает лишь «свою истину» о «своих вещах» (*Ibid.* 134a–134b). Однако сам Платон видел это звено в идеях, благодаря способности быть причастным к-рым ум человека может познавать саму по себе И., содержащуюся в них.

В диалоге «Кратил», посвященном вопросу о соотношении вещей и их имен, Сократ задает вопрос: «Какое изучение было бы лучше и достовернее? По изображению изучать саму вещь... и истину, которую являет изображение, или из самой истины изучать и ее самое, и ее отображение?»; на что Кратил отвечает: «Надо изучать из самой истины (ἐκ τῆς ἀληθείας)» (*Plat. Cratyl.* 439a–439b). В ходе рассуждения Платон отвергает как мнение Кратила, что И. о вещах можно узнать из их имен, выражающих их сущность, так и взгляды последователей Гераклита, по учению к-рых вообще нет никакой И., поскольку все в мире находится в непрерывном изменении. Человек, по убеждению Платона, должен постоянно двигаться к более точному и достоверному знанию, которое может быть получено только от «самих вещей», т. е. от чего-то имеющего не призрачное и изменчивое существование, а постоянное и неизменное бытие. Таким неизменным и истинным сущим в позднейших диалогах Платон объявлял не к.-л. материальные вещи этого мира, но умопостигаемые идеи (см., напр.: *Plat. Phaed.* 84a; *Idem. Symp.* 212a; ср.: *Hestir*. 2004. P. 114–116; *Szaiif*. 2006. S. 10–11). При этом И. понимается Платоном не просто как качество или свойство, не как набор неких суждений, но в качестве самостоятельного объекта познания; «истина — это то, чему можно научиться, что можно созерцать, что можно понимать» (*Hestir*. 2004. P. 119). При обсуждении идей как «вещей» осо-

бого рода И. отождествляется с самим идеальным сущим в аспекте его открытости для познающего разума.

Именно в таком контексте вопрос об И. обсуждается в диалоге «Государство», к моменту создания к-рого учение Платона об идеях в своих основных частях уже сформировалось. В соответствии с философскими воззрениями Платона, существуют 2 несводимые друг к другу бытийные области: область становления, к-рой является весь в целом видимый и воспринимаемый человеком мир, и область неизменного сущего, которое Платон называет «идеями». Вещи видимого мира зависят от невидимых умопостигаемых идей как в отношении своего существования, так и в отношении своей познаваемости. Подлинное и истинное знание (ἐπιστήμη) может существовать только о чем-то неизменном и постоянном, поэтому познавательным идеалом для Платона является умозрительное познание идей, к-рое обеспечивается высшей из идей — идеей Блага (подробнее см.: *Szaiif*. 2006. S. 9–12). Для объяснения сущности и свойств идеи Блага Платон использует аналогию, традиционно обозначаемую как «символ Солнца». Согласно Платону, в области чувственного восприятия существует множество видимых вещей, существует человеческое видение этих вещей, а также существует солнечный свет, к-рый делает все вещи видимыми и воспринимаемыми (см.: *Plat. Resp.* 507c–507e). Точно такое же отношение имеет место в области разумного познания: в этой области существует множество неизменных идей, существует человеческое познание этих идей, а также существует «то, что придает познаваемым вещам истинность (τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις), а человека наделяет способностью познавать» — «идея Блага» (ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ — *Plat. Resp.* 508e). По мысли Платона, идеи являют себя человеческому уму, однако они познаются не сами по себе, а благодаря идее Блага, к-рая «озаряет их», т. е. выявляет их как отчетливые, ясные и нескрытые, и к-рую Платон на основании этого называет «причиной знания и познаваемости истины» (αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης — *Ibidem*). В этом случае И. — это сам свет, «проистекающая от идеи Блага сверхчувственная ясность», к-рая «дает про-

явиться миру идей в свете нескрытости» (*Luther*. 1965. S. 486). Когда эта истина-свет воспринимается человеческим умом, он сам через причастность И. становится ее носителем, способным постоянно осуществлять правильное и незамутненное восприятие умопостигаемого света, проистекающего от идеи Блага (см.: *Szaiif*. 1998. S. 132–152; *Hestir*. 2004. P. 120–148).

Более глубоко соотношение идеи Блага и И. раскрывается Платоном в «символе Пещеры» (см.: *Plat. Resp.* 514a–517a), с помощью к-рого Платон стремился показать, как происходит переход человеческого сознания от полного незнания (пробывание в темной пещере) к полноте знания (созерцание Солнца). Процесс такого перехода является «обучением» (παιδεία), к-рое, по словам Платона, не означает просто накопления неких сведений, но есть «переворот всей души» человека (см.: *Plat. Resp.* 518c, 521c). При разработке «символа Пещеры» Платон именует «истинным» (ἀληθής), т. е. нескрытым, все то, что «открыто присутствует в круге человеческого местопребывания» (*Хаϊдеггер*. 1993. С. 351). На 1-й ступени живущие в оковах в пещере люди «принимают за истину» тени, т. е. даже не сами вещи, но нек-рые путанные сведения о них. На 2-й ступени, после освобождения от оков, люди получают возможность видеть уже не только тени, но сами вещи, отбрасывающие эти тени, входя тем самым в круг «более истинного» (ἀληθέστερα — *Plat. Resp.* 515d), однако оставаясь еще в пещере, т. е. ограничиваясь познанием чувственно воспринимаемых вещей. На 3-й ступени человек переносится вовне пещеры, он может видеть солнечный свет и в нем познавать все вещи, т. е. познавать вещи через их причастность умопостигаемым идеям, к-рые обладают еще большей истинностью, чем вещи (см.: *Plat. Resp.* 516a). Наконец, от созерцания освещаемых Солнцем вещей человек может возвыситься до созерцания самого Солнца, т. е. идеи Блага, к-рая понимается при этом как нечто, что делает идеи совершенными и открывает всю их И., т. е. обеспечивает полноту их бытия и явление их познающему уму во всей их ясности, очевидности, «зримости» (ср.: *Хаϊдеггер*. 1993. С. 351–356). Поэтому идея Блага есть «наиболее истинное» (τὸ ἀληθέστατον — *Plat.*

Resp. 484c) и отождествляется Платоном с И. самой по себе. Соотношение идеи Блага и И. стало предметом специального анализа в статье Хайдеггера (Heidegger. 1942), считавшего, что «символ Пещеры» Платона отражает философско-мировоззренческий «процесс воцарения идеи над алетейей» (Хайдеггер. 1993. С. 357). Если у досократиков И. была несокрытостью самого сущего, то у Платона сущность И. уже не развертывается из бытийной полноты сущего, но перекладывается на сущность идеи, т. е. некоего трансцендентного начала, обеспечивающего истинность (непотаянность) извне. Платон утверждает, что идея Блага — «владычица (κυρία), которая обеспечивает несокрытость (ἀλήθειαν) и разумение (νοῦν)» (Plat. Resp. 517c). Поскольку «идея» — это то, что должно быть увидено, И., по словам Хайдеггера, «превращается в ὁρθότης, т. е. в правильность восприятия и высказывания» (Хайдеггер. 1993. С. 357; критику этого тезиса см.: Wolz. 1966). Ввиду особого бытийного статуса идеи Блага, к-рая предстает как высшая, божественная и умопостигаемая сущность, у Платона сохраняется ἀλήθεια как несокрытость самого сущего, но вместе с тем открывается возможность для субъективации И., т. е. для ее осмысления исключительно в связи с познавательной деятельностью человеческого субъекта: «Платоновски понятая истина оказывается сопряжена с взглядыванием, восприятием, мышлением и высказыванием» (Хайдеггер. 1993. С. 361). Согласно Хайдеггеру, последующие греч. и европ. мыслители всё в большей степени игнорировали онтологическое измерение И. и акцентировали ее познавательно-логические аспекты.

При этом чисто логическое понимание И., можно обнаружить и у Платона; наиболее ясно концепция И. высказывания, к-рая противоположна лжи, представлена в позднем диалоге Платона «Софист» (подробный анализ соответствующего фрагмента см.: Hestir. 2003; ср. также: Fleischer. 1984. S. 8–13; Szaij. 1998. S. 327–509; Idem. 2006. S. 14–18). Обсуждая свойства высказывания (λόγος), персонажи этого диалога Теэтет и Чужеземец соглашаются в том, что всякое высказывание имеет некий референт, к к-рому оно относится; так, высказывание «Теэтет сидит» высказывает нечто о Теэтете (см.: Plat. Soph.

263a); по мысли Платона, вообще невозможно, «чтобы было высказыванием ни к чему не относящееся высказывание» (Ibid. 263c). Однако помимо этого всякое высказывание должно также «быть каким-то» (ποιὸν εἶναι), т. е. иметь некое качество: одно высказывание следует считать «истинным (ἀληθῆ), другое ложным (ψευδῆ)» (Ibid. 263b). Объясняя в ходе дальнейшей беседы, чем истинное высказывание отличается от ложного, Чужеземец отмечает: «Истинное высказывание изрекает... существующее, как оно есть (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν)... ложное же — нечто другое, чем существующее (ἕτερα τῶν ὄντων)» (Ibidem). Подводя итог этого рассуждения, Платон утверждает, что если о чем-то или о ком-то «иное (ἕτερα) говорится как тождественное (τὰ αὐτά), несуществующее (μὴ ὄντα) — как существующее (ὄντα), то... подобное сочетание (σύνθεσις)... оказывается поистине и на самом деле ложным высказыванием» (Ibid. 263d). Т. о., всякое высказывание всегда имеет дело с альтернативой бытие/небытие, и оно оказывается истинным настолько, насколько оно фиксирует в речи «бытие бытия», или соответственно «небытие небытия» (Szaij. 2006. S. 17). Поскольку, по убеждению Платона, любое высказывание о вещах возможно лишь вслед. познания идей этих вещей (ср.: «...речь возникает благодаря взаимному переплетению идей (διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν)» — Plat. Soph. 259e), логическая И. оказывается зависящей от И. онтологической. И. познания всегда предшествует И. высказывания; истинное познание, необходимое для формирования истинных высказываний о реальности, человек может приобрести только благодаря разумному познанию идей (Fleischer. 1984. S. 12, 205–206). Вместе с тем формулируемое Платоном представление об И. высказывания как «соответствии» между высказыванием и его референтом во многом созвучно учению об истинности высказываний его ученика Аристотеля, у к-рого, однако, «соответствие» интерпретировалось уже без отсылки к миру идей.

В диалогах Платона, т. о., на более высоком теоретическом уровне были разработаны основные аспекты истинности, выделившиеся в ранней греч. философии. При этом на первое место Платоном было выдвинуто онтологическое измерение И., к-рое

тесно связано с центральным для его философии учением об идеях: любая истинность, согласно Платону, в конечном счете есть проявление идеального бытия идей, а потому подлинная И. существует лишь в умопостигаемом мире, тогда как в земном мире возможны лишь различные уровни причастности вещей и людей высшей истине.

**Аристотель.** В сочинениях Аристотеля «истина» окончательно закрепляется в своем статусе одного из наиболее важных и сложных философских понятий. Многозначность его употребления напрямую связана с постулируемой Аристотелем связью между понятиями «истина» и «бытие». По словам Аристотеля, «в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине» (ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας — Arist. Met. II 1. 993b). Здесь И. отчасти понимается в традиц. для греч. мышления субъективно-объективном смысле — одновременно как само бытие в аспекте его познаваемости, т. е. несокрытости для направленного на него человеческого сознания, и как истинное знание человека о бытии (см.: Fleischer. 1984. S. 19). То немногое, что Аристотель говорит об объективной онтологической И., во многом созвучно взглядам Платона: так, он сравнивает И. с «дневным светом»; И. по своей природе есть «наиболее очевидное» и именно в силу этой ясности и яркости познаваемое с наибольшим трудом. Так же как и Платон, Аристотель говорит о «наиболее истинном» (ἀληθέστατον) сущем, понимая его как такое сущее, которое «для последующего есть причина его бытия» (αἴτιον τοῦ εἶναι — Arist. Met. II 1. 993b). В качестве такого сущего он выделяет уже не идеи, а вечные и неизменные «начала» (ἀρχαί), к-рые суть «причина бытия всего остального» (Ibidem). Вместе с тем определяющий размышления Аристотеля акцент на познавательной деятельности человека способствует тому, что в большинстве случаев при обсуждении истинности у Аристотеля на первый план выходит ее субъективный аспект, в то время как объективный аспект (т. е. само сущее как нечто открытое для человека) остается подразумеваемым по умолчанию фоном философских рассуждений.

С т. зр. человеческого познания в наиболее широком смысле всему в целом бытию или всей в целом





совокупности сущего соответствует И. как полнота знания об этом бытии и об этом сущем. Так, во 2-й кн. «Метафизики» Аристотель говорит об исследовании и познании истины (περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία) и называет философию «знанием истины» (ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας — *Arist. Met.* II 1. 993a–993b). И., согласно Аристотелю, — это то, что достигается в результате познания, «цель» (τέλος) умозрительного знания (*Ibidem*), объектом к-рого является сущее. Исследовать «сущее как сущее» (ὄν ἢ ὄν), отвечая на вопрос: «что оно такое и каково все присущее ему как сущему», должна «первая философия» (φιλοσοφία πρώτη), разработанная которой Аристотель занимался в «Метафизике» (см.: *Arist. Met.* VI 1. 1026a). Поскольку И. для Аристотеля всегда соединяет в себе субъективную и объективную стороны, познание И. также имеет субъективную и объективную составляющую: при восприятии вещей они воздействуют на человека, как бы открывая ему свою объективную И.; при мышлении, выражающемся в высказываниях и суждениях, человек отображает существующие в действительности вещи и их взаимосвязи как некую субъективную И. При этом, согласно Аристотелю, «о сущем говорится в различных смыслах» (*Arist. Met.* VII 1. 1028a), поэтому, имея целью достижение достоверного и полного научного знания, Аристотель разработал сложную классификацию различных областей сущего и соответствующих им различных видов познания. Применительно к вопросу о смысле истинности наибольшую важность имеет различие между простым сущим и сложным сущим, к-рому соответствует различие между познанием простых вещей и сложных вещей, а также различных ситуаций и событий.

Для «простого сущего» в сочинениях Аристотеля встречаются различные наименования; так, он упоминает «простые вещи» (τὰ ἀπλά — *Arist. Met.* VI 4. 1027b), «несоставные сущности» (τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας — *Ibid.* IX 10. 1051b), «чтойности» (τὰ τί ἐστίν — *Ibid.* VI 4. 1027b). Т. о., простое сущее — это οὐσία «Категорий» (см.: *Arist. Categ.* 5), причем как индивидуальная, или первая, сущность (т. е. индивидуальная вещь), так и общая, или вторая, сущность (т. е. виды и роды). Первая и вторая сущности отличаются в ас-

пекте их познаваемости: первая сущность познается благодаря чувственному восприятию, вторая — благодаря интеллектуальному созерцанию. Аристотель прямо соотносит истинность чувственного восприятия и интеллектуального созерцания, утверждая: «Ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]... и так же как видение того, что свойственно воспринимать зрению, всегда истинно... точно так же обстоит дело и с бестелесным» (*Arist. De anima.* III 6. 430b). Т. о., структура чувственного и интеллектуального познавательных актов, направленных на простое сущее, и свойственная каждому из них истинность одинаковы: чувства или разум вступают в непосредственный контакт с познаваемым объектом и именно этот контакт гарантирует истинность восприятия и созерцания. Для описания соприкосновения чувств и разума с их объектами Аристотель использовал термин «прикосновение» (θγγάνειν), определяя И. именно через него: «Истина (ἀληθές) есть удостоверение на ощупь (θιγεῖν) и сказывание (φάναι), а когда нельзя таким образом удостовериться, имеется незнание (ἄγνοεῖν)» (*Arist. Met.* IX 10. 1051b). В этом случае И. противостоит не лжи, а отсутствию любого контакта с вещью, в результате чего у человека отсутствует любое знание о ней. Если же контакт имеется, то всегда имеется и истинное знание (см.: *Pritzl.* 1998. P. 188–190).

Упоминание Аристотелем «сказывания» (φάσις) далеко не случайно. Сказывание — это именованное воспринятого, выражающееся в частных (напр., «Сократ») или общих (напр., «человек») именах. Аристотель специально оговаривает, что «сказывание» отличается от «высказывания», т. е. от положительного суждения (утверждения; κατάφασις) и отрицательного суждения (отрицания; ἀπόφασις), в к-рых именуется уже не сами вещи, а наличествующие или отсутствующие между ними связи и отношения. Эти имена суть не просто слова: в процессе познавательного акта они оказались связаны с соответствующими им вещами как с чем-то «помысленным» (νοητόν). В результате интуитивного познания вещи формируется ее «понятие», в к-ром схватывается ее «чтойность», или «сущность» (см.: *Szaif.* 2006. S. 22–23). Такое схватывание сущности есть деятельность

ума (νοῦς), по своей природе способного воспринимать формы вещей, к-рый в этом восприятии в силу его природного и необходимого характера всегда истинен, т. е. всегда получает истинное знание. Лишь с учетом этих представлений Аристотеля об истинности простого сущего может быть правильно понято его высказывание «ложное и истинное не находятся в вещах, а имеются в мысли» (*Arist. Met.* VI 4. 1027b). Аристотель указывает здесь на то, что любая И. возникает лишь при соприкосновении разума и вещи; однако, хотя сами по себе вещи не суть И., они суть единственное основание И. (подробнее см.: *Fleischer.* 1984. S. 24–25; *Crivelli.* 2004. P. 100–125; *Long.* 2011. P. 171–172).

При переходе от познания простых вещей к изучению «сложных вещей» меняется вся структура познавательного акта: место ума занимает рассудок (διάνοια), т. е. способность суждения; его объектом становятся не сущности вещей, но их всевозможные свойства и атрибуты (т. е. 9 категорий, которые предцируются сущности), а также любые взаимодействия и отношения между единичными вещами. Знание о сложном всегда выражается в виде утвердительного или отрицательного высказывания, частями к-рого являются термины, полученные в результате интуитивного познания простых вещей. Смысл понятия «истина» также кардинально меняется; именно при рассуждении о познании сложного Аристотель предлагал формулировки, в к-рых на первый взгляд вообще отрицается, что «простые вещи» могут быть истинными: «Всякое утверждение или отрицание... или истинно, или ложно (ἀληθές ἢ ψευδές); а из сказанного без какой-либо связи (κατὰ μηδεμίαν συμπλοκήν) ничто не истинно и не ложно, например: «человек», «белое», «бежит»...» (*Arist. Categ.* 4. 2a). В действительности эти слова Аристотеля указывают на то, что истинность в смысле противостояния «истины» и «лжи» может быть свойственна только высказываниям о сложном, тогда как в случае простого сущего имеет место истинность совершенно другого рода. Т. о., знание о сложном — это соединение терминов в некое предложение, т. е. в высказывание, к-рое и является в собственном смысле слова истинным или ложным: «Истинное и ложное имеются при связывании



и разделении» в предложении двух (или больше) терминов (*Idem. De interpr. 1. 16a*; ср. также: *Idem. De anima. III 6. 430a*; *Ibid. 8. 432a*).

В своем классическом описании истинности высказывания, которое в значительной мере повторяет формулировку Платона в «Софисте», Аристотель утверждал: «Говорить о сущем, что оно не существует, или о не сущем, что оно существует,— [значит говорить] ложное; а говорить, что сущее существует и что не сущее не существует (τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι),— [значит говорить] истинное (ἀληθές)» (*Arist. Met. IV 7. 1011b*). Принципиальное отличие от выражения в речи единичного простого сущего при помощи единичного термина в данном случае состоит в том, что высказывания всегда «связывают» или «разделяют» 2 термина, в данном случае — сущее и атрибут существования. При этом связывание и разделение терминов, согласно Аристотелю, является истинным или ложным в зависимости от его соответствия связи (σύνθεσις) или разделенности (διαίρεσις) в реальности тех вещей, которые описываются терминами. Исходя из этого Аристотель формулирует еще одно описание истинности: «Истинно утверждение относительно того, что в действительности связано, и отрицание относительно того, что в действительности разъединено; а ложно то, что противоречит этому разграничению» (*Arist. Met. VII 4. 1027b*), поэтому «истину говорит (ἀληθεύει) тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным, а ложь — тот, кто думает обратном тому, как дело обстоит с вещами (ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα)» (*Ibid. IX 10 1051b*). Т. о., Аристотелем постулируется сложная двойная связь: во-первых, между двумя терминами и соответствующими им понятиями, соединяемыми или разделяемыми в высказывании; во-вторых, между их соотношением и соотношением их референтов в реальности (см.: *Szaif. 2006. S. 18–21*). Поэтому «истина присуща высказыванию как его свойство, но зависит от положения дел в реальности» (*Ibid. S. 19*). Это позволяет говорить, что Аристотель понимал И. как особую форму соответствия высказывания (или того, что в нем высказывается) с существующими реально вещами; однако распространенное мнение о том, что

у него присутствует в чистом виде теория И. как соответствия, не вполне корректно, поскольку самого термина «соответствие» Аристотель не употреблял (*Ibidem*).

Рассуждая об истинности высказываний различного рода, Аристотель отличал те случаи, в к-рых связь между вещами, обозначаемыми терминами высказывания, является постоянной и необходимой, от тех случаев, когда эта связь лишь временная и акцидентальная: «Одно всегда имеется в связи и не может быть разъединено, другое всегда разъединено и не может быть связано, а еще иное допускается связывание и разделение» (*Arist. Met. IX 10. 1051b*). В случае необходимой связи (или необходимого отсутствия связи) между терминами высказывания из 2 высказываний «S есть P» и «S не есть P» одно с необходимостью является истинным, а другое — ложным. Этот принцип Аристотеля получил в посл. в логике наименование «закон исключенного третьего». В формулировке самого Аристотеля он звучит так: «В случае истинности утверждения ложно отрицание, а в случае истинности отрицания ложно утверждение, [так что] не может быть правильным, если вместе утверждается и отрицается одно и то же» (*Arist. Met. IV 4. 1008a*). С этим принципом тесно связан еще один, названный в посл. «законом противоречия», который Аристотель в «Метафизике» формулировал так: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (*Ibid. 3 1005b*). Из этой формулировки видно, что истинность высказываний, термины к-рых не имеют между собой необходимой связи, зависит от временного фактора (подробнее см.: *Crivelli. 2004. P. 183–197*). В случае высказываний, относящихся к событиям настоящего времени, их истинность определяется посредством установления их соответствия реальности. Однако такое установление невозможно для высказываний, относящихся к будущему времени, поэтому, согласно Аристотелю, они не могут быть в строгом смысле ни истинными, ни ложными; в этом случае «хотя и необходимо, чтобы один член противоречия был истинен или ложен, однако [не известно], какой именно из них, один или другой, [поскольку это зависит от того], что случит-

ся [в будущем]; хотя один из них [может быть] более истинным (μᾶλλον ἀληθῆ), чем другой, однако [ни один] не является немедленно истинным или немедленно ложным» (*Arist. De interpr. 9. 19a*). Тем самым Аристотелем вводится идея вероятности будущих событий: к.-л. вариант развития событий может казаться по нек-рым основаниям «более истинным», но И. в строгом смысле может быть высказана лишь тогда, когда нечто уже произошло (*Fleischer. 1984. S. 16–17*; *Szaif. 2006. S. 20*; подробнее см.: *Crivelli. 2004. P. 198–233*).

В тесной связи с аристотелевским различием между И. необходимо и И. случайного находятся упоминания о «практической истине» (ἀλήθεια πρακτική), встречающиеся в сочинениях Аристотеля, посвященных разработке учения об этике и добродетели. Так, в «Никомаховой этике» Аристотель постулирует существование 2 частей человеческой души: «научной» (ἐπιστημονικόν), «с помощью которой мы созерцаем такие сущности, начала которых не могут быть другими», т. е. являются неизменными и необходимыми, и «рассчитывающей» (λογιστικόν), задачей которой является принимать практические решения (βουλευέσθαι — *Arist. EN. VI 2. 1139a*). Целью этих 2 частей, согласно Аристотелю, одинаково является познание И.: «Дело обоих умственных частей души — истина» (*Ibid. 1139b*), причем «для обеих частей души добродетелями являются те склады (ἔξεις) [души], благодаря которым одна и другая [часть] достигает истины наиболее полно (μάλιστα ἀληθεύσει)» (*Ibidem*). Т. о., 2 основным познавательным стремлениями души соответствуют 2 высшие добродетели, с помощью к-рых человек достигает полноты И.: в области разума — мудрость (σοφία), в области суждения — рассудительность (φρόνησις). Рассудительность в этом контексте Аристотель прежде всего понимал как способность избрать правильный путь и правильные средства для достижения добродетели (*Vigo. 2003. S. 278*), говоря о том, что практическая И. — это «истина, которая согласуется с правильным стремлением (ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ)» (*Arist. EN. VI 2. 1139a*).

Для «добропорядочного человека» (σπουδαῖος), согласно Аристотелю, предметом желания и стремления является «истинное благо» (τὸ

κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν); при этом «ничто... не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истинное (τᾶληθές) словно некое правило и мерку (κανὼν καὶ μέτρον) для всего» (Ibid. III 6. 1113a). Стремление к И. и отвращение от лжи во всем само по себе есть этическая добродетель: «Обман (ψεῦδος) сам по себе дурен и заслуживает осуждения, а истина (ἀληθές) прекрасна и заслуживает похвалы. Так и правдивый человек (ὁ ἀληθευτικός)... заслуживает похвалы, а обманывающий — безразлично в какую сторону — заслуживает осуждения...» (Ibid. IV 13. 1127a). Аристотель особо обращает внимание на то, что стремление к И. должно проявляться в том числе и в делах, кажущихся маловажными: «Кто любит истину (φιλαλήθης) и истинен (ἀληθεύων), даже когда это не важно, будет тем более истинен (ἀληθεύσει), когда это важно» (Ibid. 1127b; подробнее об этической И. у Аристотеля см.: *Wilpert. Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik. 1940; Vigo. 1998; Idem. 2003; Szaif. 2006. S. 25–27*).

**Эпикурейцы, стоики, скептики.** В III–I вв. до Р. Х. вопрос об И. стал одной из центральных тем философской полемики представителей новых философских школ периода раннего эллинизма: *стоицизма, эпикурейства* и различных течений *скептицизма*. При этом основные дискуссии происходили вокруг понятия «критерий истины» (κρίτηριον τῆς ἀληθείας), не встречавшегося в предшествующей философской традиции (подробнее об истории понятия «критерий» в греч. философии см. сборник статей: *The Criterion of Truth. 1989*). Сама тематика споров, однако, не была принципиально новой: вопрос о «критерии истины» был по сути вопросом о том, «возможно ли каким-либо образом с достоверностью отличить друг от друга истинные и ложные мнения или утверждения, и если возможно, то с помощью чего» (*Striker. 1996. P. 22*). Стоики и эпикурейцы давали на этот вопрос положительный ответ, однако называли различный критерий истинности, в то время как скептики вообще отрицали наличие у человека способности отличать И. от лжи. В наиболее широком дофилософском смысле термин «критерий» отсылает к способности суждения; в сочинениях Платона (см.:

*Plat. Resp. IX 582a*) и Аристотеля (см.: *Arist. Met. XI 6. 1063a*) словом «критерий» обозначается в целом человеческая способность выносить суждения о каких-либо воспринимаемых им вещах; при этом такое суждение может основываться на данных чувств, на прежнем опыте, на рациональных умозаклучениях и т. д.

I. Эпикурейцы. Впервые упоминание о «критерии истины» встречается у *Диогена Лаэртского* при пересказе философских идей *Эпикура*. Слово «критерий» у Эпикура синонимично слову «канон» (κανὼν), которое он избрал в качестве заглавия для своего основного эпистемологического сочинения; оно обозначает некую мерку, с помощью к-рой можно отличить прямую вещь от искривленной (*Striker. 1996. P. 31–33*). Согласно Диогену, «в «Каноне» Эпикур говорит, что критерии истины (κρίτηρια τῆς ἀληθείας) — это чувственные восприятия (αἰσθήσεις), предвосхищения (προλήψεις) и претерпевания (πάθη)» (*Diog. Laert. X 31*); при этом на основании ряда др. источников можно сделать вывод, что наиболее важными Эпикур считал первые 2 критерия (*Striker. 1996. P. 30–31, 51*).

Первый критерий, чувственное восприятие, согласно Эпикуру (взгляды к-рого в этом вопросе во многом созвучны учению Аристотеля об истинности восприятия простых вещей), никогда не ошибается; оно всегда истинно (см.: *Eadem. 1977. S. 125–128*), поскольку оно непосредственно переживается человеком, при этом «оно внеразумно и не зависит от памяти», будучи основой любой последующей разумной деятельности человека (*Diog. Laert. X 31–32*). Истинные восприятия адекватно передаются в соответствующих им истинных выражениях, которые условно могут быть разделены на 3 класса (см.: *Striker. 1996. P. 35*): 1) непосредственное описание данных чувств (напр., «это сладкое»); 2) описание воспринятых с помощью чувств вещей и ситуаций (напр., «эта башня круглая»); 3) обобщения на основе чувственного опыта (напр., «тела движутся»). При этом, для того чтобы восприятия 2-го (а значит также 3-го, основывающегося на 2-м) класса были истинными, требуется особая направленность чувств на познаваемое, к-рую последователи Эпикура называли «воображающим броском разума» (φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς

διανοίας — *Diog. Laert. X 31*; ср.: *Striker. 1996. P. 36–37*).

Второй критерий, предвосхищения, в соответствии с наиболее распространенной интерпретацией, указывает у Эпикура на то, что для вынесения суждения об И. сознание человека должно уже содержать в себе некие данные (это созвучно рассуждениям Аристотеля во «Второй аналитике»; см.: *Arist. Anal. poster. I 1. 71a*). «Предвосхищения» — это такие гипотезы, аксиомы или элементы знания, к-рые должны быть у человека до начала любого рассуждения и на основании к-рых строится это рассуждение (см.: *Striker. 1996. P. 37–41*).

Для описания самоочевидного характера истинности 2 критериев Эпикур использует особый термин — ἐνάργεια, очевидность (Ibid. P. 42); любое знание и любая наука, согласно Эпикуру, должны «исходить из непосредственной очевидности» (*Diog. Laert. X 72*). Для того чтобы определить, истинными или ложными являются некие мнения или суждения, относящиеся к не наблюдаемым человеком и не доступным ему непосредственно вещам и событиям, необходимо в качестве критерия использовать «самоочевидные истины», проверяя всякий раз, совместимо ли рассматриваемое мнение с этими истинами и может ли оно быть логически из них выведено (подробнее о методе проверки истинности см.: *Striker. 1996. P. 42–51*).

II. Стоики. Хотя, как свидетельствует Диоген Лаэртский (*Diog. Laert. VII 54*), у стоиков существовало неск. различных мнений по вопросу о критерии И. (их обзор см.: *Striker. 1996. P. 57–68*), наиболее распространенным и общепринятым было учение о том, что критерием И. является «постигающее представление» (καταληπτικὴ φαντασία). Согласно определению, к-рое давал основатель стоицизма *Зенон Китийский*, «постигающее представление — то, которое вылепливается и отпечатлевается от реально наличной предметности (ἀπὸ ὑπάρχοντος) и в соответствии с реально наличной предметностью и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является» (*Sext. Adv. math. VII 248; SVF. I 60*; подробнее о смысле термина см.: *Striker. 1996. P. 73–76*). Стоик *Хрисипп* приводил аналогию, поясняющую, каким образом такое представление производит безошибочную И.: как свет показывает



и себя, и то, что он окружает, так и представление показывает само себя и вместе с тем то, от чего оно возникло, т. е. реальную вещь (см.: *Sext. Adv. math.* VII 163). Т. о., И. у стоиков гораздо в большей степени, чем у эпикурейцев, оказывается связана с процессом восприятия; «с помощью критерия выносятся суждения не о мнениях, но о существовании и присутствии наблюдаемого объекта или события» (*Striker.* 1996. P. 52–53). Поскольку речь у стоиков идет о природном процессе, происходящем независимо от желания познающего субъекта, «постигающее представление» оказывается всегда необходимо производящим истинное знание, т. к. оно всегда верно доносит до субъекта некое материальное, воспринимаемое чувствами содержание, из которого напрямую может быть сделан рациональный вывод о существовании в реальном мире определенных вещей или событий.

Крайне важным элементом стоического учения об И., раскрывающим многомерность стоической концепции И., является проводившееся мн. стоиками различие между «истиной» (ἀλήθεια) и «истинностью», или «истинным» (τὸ ἀληθές), засвидетельствованное Секстом Эмпириком (см.: *Sext. Adv. math.* VII 38–45 = SVF. II 132; подробный анализ этого фрагмента см.: *Long. The Stoic Distinction between Truth (ἡ ἀλήθεια) and the True (τὸ ἀληθές).* 1978). Согласно Сексту, стоики учили, что И. отличается от «истинного» в 3 смыслах: по сущности (οὐσία), по составу (συστάσει) и по значению (δυνάμει). Наиболее важным здесь является различие по сущности, к-рое означает, что у стоиков «различается «истина», которая всегда есть нечто телесное (мы бы теперь сказали «фактическое», «действительное») и «истинное» (мы бы теперь сказали «истинность»), которое всегда лишено тела, то есть всегда есть только абстракция» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 2000. Т. 5. С. 116). Истинность присуща отдельным высказываниям (ἄξιωμα), к-рые стоики связывали с особыми «абстрактными смыслами», обозначившимися труднопереводимым термином «лектон» (λεκτόν). «Если говорить об отношении лектон к истине, то лектон вовсе никогда не является истиной в обязательном смысле, так как оно бестелесно и абстрактно, и можно говорить только об истин-

ности лектон, которая как раз несколько не противоречит абстрактности этого лектон» (Там же). Т. о., И., согласно стоикам, не свойство истинных высказываний, но некое материальное состояние ума, в котором отпечатлеваются «постигающие представления». И. является «знанием (ἐπιστήμη) обо всем истинном», но не в смысле записанного где-то знания; напротив, истинное знание есть «определенное состояние ведущего начала (πρὸς ἔχρον ἡγεμονικόν)» души (*Sext. Adv. math.* VII 39).

Второе различие (по составу) заключается в том, что И. как таковая включает в себя вообще все истинное, тогда как истинность — это свойство единичных высказываний о единичном (*Ibid.* 40). Третье различие (по значению) указывает на различное субъективное содержание И. и истинного: истинное может быть помыслено или сказано кем угодно, поскольку истинность есть объективное свойство истинных высказываний. Так, слепой человек, говорящий «снег белый», говорит нечто истинное, поскольку истинность этого высказывания известна из опыта других людей, однако при этом он не обладает И., поскольку вообще не способен на собственном опыте пережить содержащееся в его высказывании знание. Носителем самой И. может быть только «мудрец» (ὁ σοφός), поскольку он обладает «знанием истинного» как устойчивым свойством собственной души (*Ibid.* 42). Такой мудрец не ошибается, даже если случайно говорит нечто ложное, поскольку И. остается его внутренним качеством (*Ibid.* 44).

По мнению Э. Лонга, слова Секста: «Истина есть утвердительное знание обо всем истинном» (ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντική), указывают на двойное измерение И. у стоиков: «С одной стороны, истина есть человеческое состояние, однако в этом случае полнота знания является ограниченной; с другой стороны, истина есть свойство, которое может быть отнесено к Богу как к главному действующему началу во Вселенной»; именно в последнем смысле И. у стоиков иногда отождествлялась с Судьбой (εἰμαρμένη) и Логосом (*Long. The Stoic Distinction...* 1978. P. 302; ср.: SVF. II 1127, 1128). В силу такого понимания, у стоиков И. перемещается в область жизненного опыта, тогда как в области логических рассуждений и научного

познания остается лишь «истинность», не имеющая самостоятельной этической ценности и ценная лишь постольку, поскольку она приводит человека к мудрости. И. должна не столько теоретически познаваться, сколько «переживаться», становясь как бы некоей высшей частью мудрого человека, уподобляющей его Богу. Понимание «пребывания в истине» как «богоподобной деятельности», как своего рода «теургии» усиливается у последующих стоиков: так, Климент Александрийский отмечал, что стоик *Посидоний* (II в. до Р. Х.) видел смысл жизни человека в том, чтобы «проводить жизнь в созерцании истины и порядка всего (τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν), по мере сил помогая ему осуществляться» (*Clem. Alex. Strom.* II 21. 129). Человек призван делать мировой порядок законом и правилом собственной жизни, тем самым улучшая и приводя к гармонии и самого себя, и мир (см.: *Long. The Stoic Distinction...* 1978. P. 309–310). Сходные мысли встречаются позднее в сочинениях *Марка Аврелия* (II в.), у которого И. отождествляется с другими основными категориями стоической онтологии (подобное отождествление проводилось и ранними стоиками, в частности Хрисиппом — SVF. II 913) при указании на мировое единство, в которое должен как бы «влияться» человек: «Все соподчинено и упорядочено в едином миропорядке. Ибо мир (κόσμος) для всего един, и Бог (θεός) во всем един, и естество (οὐσία) едино, и един закон (νόμος) — общий разум (λόγος κοινός) всех разумных существ, и одна истина (ἀλήθεια), как и одно назначение (τελειότης) у единородных и единому разуму причастных существ» (*Aurel. Antonin. Ad se ipsum.* VII 9); напротив, отступающий от истины человек «противоречит мировой природе» (*Ibid.* IX 1; ср.: *Long. The Stoic Distinction...* 1978. P. 308–309).

Т. о., у стоиков выстраивается сложная иерархия И.: критерием истинности (но не истинным и не И.) являются «постигающие представления», дающие человеку познавательный материал, «истинными» являются мысли и высказывания, согласующиеся с этими представлениями; наконец, И. является гармоничное согласие между мудрым человеком и всем в совокупности мирозданием, причем познание такой И. и пребывание в ней есть уподоб-

ление Богу как Началу мирового порядка.

III. Скептики. Оспаривая стоическую и эпикурейскую теории познания, скептики утверждали, что между положением дел в реальности и человеческим восприятием (т. е. «постигающим представлением» стоиков и «восприятием» эпикурейцев) нет никакой необходимой связи. Чувственные образы и восприятия могут отражать реальность, но могут и не отражать ее, а передавать некое искаженное содержание, а потому они с одинаковой вероятностью могут быть как истинными, так и ложными, а значит, «нет вообще ничего истинного или ложного» (*Sext. Adv. math.* VIII 2; ср.: *Striker.* 1996. P. 57).

Наиболее показательный пример поздней скептической критики различных учений о критерии И. представлен в сочинениях Секста Эмпирика «Пирроновы положения» (*Sext. Pyrrh.* II 13–79) и «Против ученых» (см.: *Idem.* *Adv. math.* VII 21–446). Изложение собственной скептической позиции в трактате «Против ученых» Секст предваряет весьма подробным пересказом всех мнений предшествующих философов по вопросу об И. и критерии И. (*Ibid.* 46–262). Свой «обзор мнений» Секст начинает с Ксенофана и заканчивает совр. ему стоиками; именно благодаря этому изложению известны мн. мнения и изречения об И. тех греч. мыслителей, сочинения к-рых до наст. времени не сохранились. Для систематизации и последующей критики всех мнений Секст ввел трехчастное деление понятия «критерий истины»: во-первых, это понятие может указывать на то, «кем» приобретает истинное знание (τὸ ὅφ' οὗ), т. е. на человека, выносящего некое суждение об истинности или ложности; во-вторых, оно указывает на то, «через что» (τὸ δι' οὗ) приобретает истинное знание, т. е. на чувства или разум (в зависимости от мнения того или иного философа) человека как на способность, воспринимающую и хранящую И.; в-третьих, оно указывает на то, «в соответствии с чем» (τὸ καθ' ὃ) приобретает истинное знание, т. е. на конкретный инструментальный для суждения об И., каким являются представления, восприятия, мысли и т. д. (см.: *Sext. Pyrrh.* II 14–17; *Idem.* *Adv. math.* VII 29–37). Ничто из этого, согласно Сексту, не может быть надежным критерием И., поскольку

в каждом случае потребовался бы еще один критерий для проверки истинности первого критерия и суждение ушло бы в дурную бесконечность (*Sext. Pyrrh.* II 85–94). Мнения «догматических» (т. е. признающих существование некоей непроверяемой И. и ее критерия) философов Секст рассматривает и опровергает при помощи «скептического метода»: он противопоставляет к.-л. мнению другое, противоположное, и стремится показать, что оба мнения обладают одинаковой вероятностью и признать к.-л. одно в качестве безусловно истинного невозможно (подробнее о методе Секста см.: *Long.* *Sextus Empiricus on the Criterion of Truth.* 1978). Общий вывод Секста Эмпирика созвучен основному принципу скептицизма: необходимо доверять явлениям и пространственным мнениям, но при этом следует проявлять воздержание (ἐπιουχία) от «определенных суждений» или «решительных мнений», поскольку никто не в силах распознать, что в вещах истинно, а что ложно; если же пытаться делать это, не надеясь на конечный успех, это может привести лишь к ненужному беспокойству, противоречащему скептическому идеалу невозмутимости (ἀταραξία; см.: *Sext. Pyrrh.* I 21–27).

Хотя скептики отрицали существование достоверной И. и возможность ее познания, их несомненным вкладом в развитие философских представлений об И. является попытка строго сформулировать те условия, при выполнении к-рых некоторые восприятия, представления, высказывания и т. д. могли бы быть истинными, что способствовало уточнению и углублению понятия «истина». Примечательно, что именно в скептической лит-ре было впервые отчетливо сформулировано столь популярное в последующей философии представление об И. как о «соответствии». Принадлежавший к Академии Платоновской скептик Карнеад (II в. до Р. Х.), рассматривая вопрос об истинности человеческих представлений, считал, что представление (φαντασία) бывает или истинным, или ложным в зависимости от его отношения к объекту внешнего мира: представление является «истинным — тогда, когда оно согласно тем [предметом], который представляется (ὅταν σύμφωνος τῷ φανταστῷ), ложным же, когда оно ему противоречит (διάφωνος)» (*Sext. Adv. math.*

VII 168–169). Чем больше степень этого соответствия, тем ближе представление к тому, чтобы быть истинным; однако поскольку полностью быть уверенным в существовании такого соответствия никогда нельзя, Карнеад и его последователи предпочитали говорить не об И., а о правдоподобии, к-рое является результатом «нерассеянного и убедительного представления» (*Ibid.* 176–179). Независимо от негативного мнения самого Карнеада о возможности познания И., введенный термин «согласование» (или «соответствие») в посл. нередко использовался в греч. философии (в частности, неоплатониками) при изложении положительного учения об И. (*Szaif.* 2006. S. 25–26).

**Неоплатонизм.** Хотя понятие «истина» неизменно присутствует в сочинениях греч. неоплатоников, в их философских системах оно по большей части применяется для иллюстрации нек-рых аспектов др. фундаментальных неоплатонических понятий и редко занимает центральное положение. Во многом под влиянием различных религ. течений этого периода И. все чаще воспринимается как божественный атрибут, как свойство высшей реальности, которой человек может стать причастным благодаря особому образу жизни, к-рая вся должна быть подчинена стремлению к богопознанию. Так, неоплатоник Ямвлих (III–IV в.) утверждал, что истина — неотъемлемое свойство богов; она «сопутствует им так же, как Солнцу сопутствует свет», при этом все проч. разумные сущности (ангелы, даймоны и люди) «перенимают истину от богов» (*Iambl. De myster.* 2. 10. 91).

В «Эннеадах» основоположника неоплатонизма Плотина (III в.) И. как онтологическое и гносеологическое понятие используется в контексте изложения учения о 2-й из трех первых Сущностей — божественном Уме (νοῦς). Обращение Плотина в 5-м трактате 5-й «Эннеады» к вопросу о свойственном Уму особом способе познания, по-видимому, было вызвано желанием Плотина опровергнуть скептический тезис о непознаваемости И. и одновременно показать несостоятельность традиц. мнений о способах ее познания. Так, Плотин упоминает здесь «предпосылки», «аксиомы» и «лектоны» (*Plot. Enn.* V 5. 1), т. е. термины, использовавшиеся для описания критерия И.

у стоиков и эпикурейцев; из текста трактата видно, что ему были известны мнения о критерии и др. философских школ.

Формулируя собственный ответ на вопрос о критерии, Плотин отмечает: если допустить, что И. и истинно сущее находятся где-то вне Ума, то это будет означать, что «в Уме нет истины» ( $\mu\eta\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\ \epsilon\nu\ \tau\omega\ \nu\omega$ ), и в этом случае «такой ум не будет ни самой истиной, ни истинным Умом, ни умом вообще»; более того, «вообще ни в чем не будет истины» (Ibidem). Решение этой апории Плотин видел в том, чтобы снять противопоставление Ума и внешних по отношению к нему вещей: нет вообще никаких внешних для Ума вещей, поскольку все вещи существуют в самом Уме, как в «основании [всех] сущностей» ( $\epsilon\delta\rho\alpha\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota$  — Ibid. 2). Будучи самой И., Ум несомненен и неопровержим, «ибо не можешь ты найти ничего более истинного, чем истина» (Ibidem). Поскольку Ум обладает высшей степенью очевидности для самого себя, его знание не нуждается ни в доказательстве, ни в вере; в этом смысле сам Ум есть «истина, которая сущностью существует ( $\omicron\nu\tau\omega\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ), истина, соответствующая не иному, но самой себе ( $\omicron\upsilon\ \sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \alpha\lambda\lambda\omega\ \alpha\lambda\lambda'\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\eta\eta$ ), истина, не говорящая ничего помимо себя, истина, которая есть то, что она говорит, и которая говорит то, что она есть» (Ibidem). Вслед такого понимания И. Плотин отрицал, что истинными могут быть к.-л. человеческие суждения, связанные с чувственным миром; они есть лишь мнения, тогда как подлинная И. существует лишь в мире умопостигаемого, «где она не состоит в соответствии ( $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu\iota\alpha$ ) с чем-то вне ее, а совпадает с тем, истиной чего она является» (Ibid. III 7. 4). Т. о., сняв применительно к Уму различие между субъектом и объектом познания, Плотин сделал абсурдным и излишним сам вопрос о «критерии»: нет отдельно познающего и отдельно познаваемого, но они едины в Уме, а потому И. не может пониматься как согласование ( $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu\iota\alpha$ ) чего-то одного с чем-то другим, но есть сияющая самотождественность и гармония божественного Ума: «Созерцание должно быть тем же самым, что и созерцаемое, и Ум — тем же, что и умопостигаемое ( $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \tau\omega\ \nu\omicron\upsilon\tau\omega$ ), поскольку если они не будут тождественны, то не будет и истины;

ведь в противном случае тот, кто должен обладать истинно сущими вещами, будет обладать лишь отпечатками ( $\tau\upsilon\pi\omicron\nu$ ), отличными от самих сущих вещей, а это — не истина» (Ibid. V 3. 5; подробнее см.: Galuzzo. 1999. P. 74–88).

При этом истинность Ума конституируется его отношением к Единому: Единое, переходя в иное, порождает Ум, к-рый всегда обращен к созерцанию Единого. Согласно Плотину, к Единому не может быть применено имя «истина», поскольку Единое выше любого именованного, но будучи началом и источником Ума, Единое есть «царь истины ( $\tau\eta\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ ) и по самому естеству Господь всего этого сонма, им рожденного, всего божественного чина...», т. е. царь Ума и его эйдосов (Plot. Enn. V 5. 3). Единое, будучи «по ту сторону сущего» (Ibid. 6), открывается в этом мире как истинный Ум, образ Единого, возводящий к Нему.

В соответствии с убеждениями Плотина, каждый человек обладает этим высшим истинным Умом, однако не каждый сознательно обращает к нему свою душу и движется к Единому: «Мы обладаем им и все вместе, и каждый по отдельности: вместе, ибо Ум целостен и неделим, вездиприсущ и неизменен; по отдельности, так как отдельно мы сами, но каждый из нас обладает им в целостности в своей разумной душе ( $\delta\lambda\omicron\nu\ \epsilon\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\ \tau\eta\ \pi\rho\omega\tau\eta$ )» (Plot. Enn. I 1. 8). Поэтому «истинный человек ( $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\eta\varsigma$ )... совпадает с разумной душой», а истинное ( $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\alpha\nu$ ) ощущение есть «бесстрастное созерцание вечных эйдосов» (Ibid. 7). Отношение человека и Ума Плотин описывал при помощи образа «света»: жизнь и деятельность Ума есть «первый свет», сияющий в человеческой душе и просвещающий ее, это — «свет истинно сущего» ( $\tau\omicron\ \phi\omega\varsigma\ \tau\omega\nu\ \alpha\lambda\eta\theta\omega\nu$ ), возводящий человека в «умный мир», поскольку «там существует [все] истинное» ( $\epsilon\kappa\epsilon\iota\ \tau\alpha\ \alpha\lambda\eta\theta\eta$  — Plot. Enn. V 3. 8; ср.: Fiorentino. 2002; Fladerer. 2006. S. 39–41).

Ученик Плотина Порфирий (2-я пол. III — нач. IV в.) в письме к жене Маркелле, побуждая ее к ведению философской жизни, выделял 4 способа благочестивого отношения к Богу и приближения к Нему: веру ( $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ ), истину ( $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ), любовь ( $\epsilon\rho\omega\varsigma$ ) и надежду ( $\epsilon\lambda\pi\iota\varsigma$  — Porphyry. Ad Marcel. 24). По предположению исследователей, эта четверица была

заимствована Порфирием из «Халдейских оракулов», хотя нельзя вполне исключить и влияния христ. текстов (ср.: 1 Кор 13. 13; см.: Fladerer. 2006. S. 42). И. следует за верой, поскольку, по убеждению Порфирия, приобретаю веру в то, что единственное спасение заключается в Боге, человек «всеми своими силами должен стремиться к познанию истины о Боге», реализуя далее приобретенное истинное знание в любви к Богу и надежде на Его милость (Porphyry. Ad Marcel. 24). Похожий перечень встречается также в трудах неоплатоника Прокла Дуадохы (V в.), к-рый, однако, исключает из списка надежду и предлагает для остальных 3 элементов более глубокое онтологическое обоснование. В соответствии с основным триадологическим принципом философии Прокла (пребывание — исхождение — возвращение), любовь, И. и вера суть пути возвращения к их божественному первообразу — триаде «красота — мудрость — благодать». Поэтому И. — это то, что приводит душу к божественной мудрости: «К божественной мудрости, наполняясь которой ум познает сущее и участвуя в которой души совершают разумные действия... возводит и соединяет с ней... истина» (Procl. Theol. Plat. I 25. 109; ср.: Fladerer. 2006. S. 42–44).

Наряду с мистико-аскетическим представлением об И. у Прокла встречается и дальнейшее развитие платиновского учения об онтологической И. как атрибуте божественного Ума. В отличие от Плотина Прокл не отказывался целиком от восходящей к Аристотелю идеи И. как согласования, и определял И. в области Ума как «приспособление познающего к познаваемому» ( $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\ \gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \epsilon\phi\alpha\rho\mu\omicron\gamma\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$  — Procl. In Tim. Vol. 2. P. 287). Однако при этом сам процесс познания — это не познание Умом чего-то внешнего для него, а самопознание Ума; познание есть акт «истинствования», т. е. одновременно созерцания и утверждения И., причем это истинствование есть «постижение всего сущего» ( $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\eta\mu\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$ ): «сущего в нем» ( $\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega$ ), т. е. самопознание Ума; сущего «перед ним» ( $\pi\rho\delta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ), т. е. познание Единого; сущего «после него» ( $\mu\epsilon\tau'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ ), т. е. познание области мировой Души и Космоса (Ibidem; ср.: Beierwaltes W. Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik. Fr./M., 1965. S. 128–129).



**У комментаторов сочинений Аристотеля V–VI вв.**, испытавших сильное влияние неоплатонизма, к традиц. аристотелевскому учению об И. добавляются некоторые платонические мотивы, однако в целом при рассмотрении вопроса об И. преобладают логические рассуждения. Так, *Иоанн Филопон* (VI в.), используя прокловское понятие «приспособление» (ἐφορμογή), интерпретирует его логически, предлагая наиболее строгую античную формулировку учения об И. как о «соответствии». По его утверждению, «истина и ложь находятся не в одних только высказываниях (λόγοις), и не в одних только вещах (πράγμασι), но в приспособлении высказываний к вещам» (*Ioan. Phil.* In Categ. P. 81). И. в этом случае вообще теряет любой онтологический статус, поскольку характеризует лишь некое изменчивое отношение (*Fladerer*. 2006. S. 44).

При переходе от рассмотрения логической И. к вопросу об И. бытия комментаторы обычно использовали неоплатонический язык и систему понятий. Асклепий Тралльский (VI в.) в комментарии к «Метафизике» Аристотеля различал «истину в вещах» (ἐν τοῖς πράγμασιν) и «истину в познании» (ἐν τῇ γνώσει), утверждая при этом, что человеческое «познание приобретает свою истину от той истины, которая в вещах» (*Asclepius Trallianus*. In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z Commentaria / Ed. M. Hayduck. B., 1888. P. 115). При этом в соответствии с неоплатонической онтологией под «истиной в вещах» чаще всего понималась не И. человеческого опыта, а И. неизменных умопостижимых «вещей» — идей, логосов, понятий и т. п. (*Fladerer*. 2006. S. 46). Вместе с тем все частные эмпирические истины рассматривались не как что-то противоречащее божественной И., но считались производными от нее как от первопричины. Так, *Симпликий* (VI в.) прямо утверждал, что «всякая истина происходит от первой божественной истины» (πᾶσα ἀλήθεια ἀπὸ τῆς πρώτης θείας ἀληθείας — *Simplic.* In Epictet. 35). Как и все происшедшее сущее, всякая И. стремится вернуться к своему истоку, к «Первой Единице» (ἀρχικῆ μονάς — *Ibidem*), поэтому, по утверждению Дамаския (2-я пол. V — 1-я пол. VI в.), И. есть то, что влечет душу человека ввысь, к божественному Первоначалу. Ум человека — это высшее «действие разумной

души» (ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια), которая, «возвышаясь при помощи ума, просвещается светом умопостижимой истины» (τῷ φωτὶ τῆς νοεράς ἀληθείας — *Damasc.* In Phaed. 87; *Fladerer*. 2006. S. 46–47).

**И. в философии и богословии европейского средневековья.** Понятие «истина» оставалось одним из наиболее важных и обсуждаемых философско-богословских понятий на протяжении средних веков. Средневековые мыслители активно использовали его в самых различных областях теоретического и практического знания: в теологии и философии, в логике и этике, в эмпирических науках. При этом атрибут «истинное» имел необычайно широкую область употребления: он мог относиться к Богу, к различным материальным и нематериальным объектам, к мыслям и словам, к желаниям и действиям.

Применительно ко всей средневековой философии может быть выделено 2 подхода к понятию «истина»: метафизический и семантический. Метафизический подход характеризуется вниманием к тем вещам, благодаря к-рым формируется И., т. е. к «носителям истины», к внешним по отношению к человеческому разуму объектам и к способам его взаимодействия с ними. При семантическом подходе вопрос о том, каким должно быть нечто в реальности, чтобы к этому мог быть применен атрибут «истинное», не ставится, а обсуждаются свойства языковых суждений и их взаимосвязь, логические законы мышления и речи, наделяющие предложения истинностью (ср.: *Dutilh Novaes*. 2011. P. 1340–1341). При этом лишь в позднем средневековье семантический подход отделяется от метафизического; большинство средневековых схоластов, напротив, видели основную задачу в том, чтобы объяснить семантику через метафизику, представив И. как связь вещи и слова, нередко интерпретируемую при помощи обращения к теологическому языку, в частности, к христианскому учению о Логосе (Слове) как Втором Лице Св. Троицы, Сыне Божию, Который воплотился, соединив в Себе нетварное и тварное, нематериальное и материальное. В этом смысле в религ. сознании средневековья Христос понимался как идеальное соединение Слова и Вещи, а потому и как идеальная Истина, как «образец» для любой И.

### **Ранняя схоластика (VI–XII вв.).**

В сочинениях немногочисленных лат. богословов VII–XI вв. (периода, часто называемого в лит-ре «темными веками» средневековья) систематического рассмотрения проблематики И. и истинности не предпринималось; в случае необходимости оперирования этим понятием в логике его интерпретация заимствовалась из сочинений *Боэция* (VI в.), тогда как в онтологии и теологии И. обычно понималась в соответствии со взглядами блж. Августина.

Представления Боэция об И., отраженные в его логико-философских сочинениях, находятся в прямой зависимости от учения Аристотеля об И. высказывания. Комментируя «Категории» Аристотеля, Боэций отмечал: «Утверждение или отрицание происходит не от сложения (complexio) вещей, но [от сложения] речей (sermone), так что не в вещах истина и ложь, но в понятиях и мнениях, и далее — в именах (voces) и речах» (*Boetius*. In Categ. // PL. 64. Col. 181). Для Боэция И. прежде всего свойство сложных высказываний; ему было известно, что Аристотель говорил также об И. простых восприятий и терминов, однако этот аспект истинности Боэций обсуждал гораздо меньше. Хотя он и отмечал, что можно говорить об истинном образе вещи, И. в собственном смысле возникает лишь тогда, когда образ выражается в понятии и устанавливается связь между различными понятиями (см.: *Ibid.* IV // *Ibid.* Col. 278–279; ср.: *Idem*. In Perihermen. (Ed. 2). I 1, 3). Даже в традиц. теологическом представлении о Боге как об И. у Боэция прослеживаются логические моменты: он утверждал, что Бог должен именоваться И., поскольку ложь — неверное установление связи между субстанцией и акциденциями, тогда как в Боге нет ничего акцидентального, и потому «Бог по сущности есть сама Истина» (*Idem*. In Perihermen. (Ed. 2). I 1). Применительно к учению о Св. Троице это означало, что имя «истина» относится как к каждому Лицу, так и к Богу в целом, при этом к Лицам оно относится как имя общей божественной сущности: «Отец есть Истина, Сын есть Истина, Дух Святой есть Истина; Отец, Сын и Святой Дух — это не три истины, но одна Истина, поскольку если у них одна сущность, то одна и истина, ибо истина по необходимости сказывается

о сущности» (*Boetius. Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur* // PL. 64. Col. 1301).

В VII–IX вв. термин «истина» наиболее часто встречается в христ. лат. лит-ре при толковании Свящ. Писания; он применялся к Богу вообще или ко Христу как к воплотившемуся Сыну Божию в проповедях и комментариях *Алкуина* († 804), *Рабана Мавра* († 856), *Пасхазия Радберта* († ок. 865) и др. В частности, Алкуин в «Толковании на Евангелие от Иоанна» писал о Христе как о «Свете божественной Истины» (*Alcuinus. Commentaria in sancti Iohannis Evangelium* // PL. 100. Col. 784), проповедующем человека, и повторял традиц. для августиновского богословия учение о Боге как источнике всякой И.: «Все истинное истинно от истины, ибо Бог есть истина» (*Ibid.* Col. 816); «Всякий, кто пребывает в Боге, пребывает в истине, ибо Бог есть истина» (*Ibid.* Col. 873). Объясняя отношение Отца к Сыну, Алкуин оригинальным образом обыгрывал различие между терминами «*vera*» (истинный; ср.: *Ин 8. 26*) и «*veritas*»: «Отец истинен (*verax*), а Сын — Истина (*veritas*); как от Отца — Сын, так от Истинного — Истина. Отец истинен, но не от истины; Сын — Истина, но от Отца... Отец истинен не вследствие причастности истине, но как рождающий Истину, ибо Отец рождает Сына, сказавшего о Себе: Я есть Путь и Истина» (*Ibid.* Col. 865).

Учение об И. наиболее яркого представителя *Каролингского возрождения*, Иоанна Скота *Эриугены* († 877), как и большая часть его богословских взглядов, отмечено сильным влиянием вост. правосл. богословия, прежде всего «*Ареопагитик*» и сочинений прп. Максима Исповедника. Следуя автору «*Ареопагитик*» (см.: *Агеор. МТ. 5*), Эриугена утверждал, что если взять 2 формально противоречащих друг другу высказывания: «Бог есть истина» и «Бог не есть истина», то окажется, что в действительности они не противоречат друг другу, но каждое из них является «не просто истинным, а наиболее истинным (*verissimum*)» (*Eriug. De div. nat. IV* // CCCM. Т. 164. Р. 25). Объясняя этот мнимый парадокс, Эриугена отмечает, что 1-е высказывание «говорится утвердительно (*secundum affirmationem*), метафорически (*per metaphoram*), поскольку

ку Творец есть причина первоначальной истины (*primordialis veritatis*), благодаря причастности которой является истинным все, что истинно»; напротив, 2-е высказывание «говорится отрицательно (*per negationem*), то есть по способу превосходства (*secundum excellentiam*)» и в соответствии с ним Бог «есть [не что] большее, чем истина» (*Ibidem*). Т. о., Бог есть И., поскольку «Он есть причина всего истинного», но вместе с тем Бог не есть И., поскольку «Он превосходит все, что о Нем может быть сказано или помыслено», а потому никакое имя не может Его достойно поименовать (подробнее см.: *O'Meara. 1983*). При этом 2-е высказывание Эриугена считает более «сильным», чем 1-е, т. к. в 1-м случае подразумевается отношение Творца к творению, тогда как во 2-м случае «нечто говорится о Творце сообразно Ему Самому по Себе (*per se ipsum*)» (*Eriug. De div. nat. IV* // CCCM. Т. 164. Р. 25; ср.: *Ibid. I* // *Ibid.* Т. 161. Р. 28).

Акцентирование превосходства апофатического метода богопознания над катафатическим приводит к двойственности в учении Эриугены о богопознании. С одной стороны, согласно Эриугене, «все, что говорится или мыслится или понимается о Троице... есть как бы некие следы (*vestigia*) и богоявления (*theophaniae*) Истины, но не сама Истина, Которая превосходит всякое созерцание не только разумного (*rationalis*), но и умного (*intellectualis*) творения» (*Ibid. II* // *Ibid.* Т. 162. Р. 122). Однако, с др. стороны, он признавал, что человек способен не только стремиться к Богу как Источнику И., но и обрести в Нем И.: от Бога «мы получили благодать, с помощью которой веруем в Него, и истину, благодаря которой познаем (*intelligimus*) Его» (*Eriug. In Ioan. I 24*). Поскольку стремление к подлинной И. есть стремление к Богу, «нет смерти хуже, чем незнание истины (*veritatis ignorantia*), нет пропасти глубже, чем принятие ложного за истинное» (*Eriug. De div. nat. III* // CCCM. Т. 163. Р. 46). Движение человека к И. достигает своей цели в Царстве Божиим, к-рое, согласно Эриугене, «есть созерцание истины (*visio veritatis*)» (*Eriug. In Ioan. III 1*), поэтому для праведных смерть — это «переход чистейших душ к непосредственному созерцанию истины» (*in intimam veritatis*

*contemplationem*), к-рое есть «истинное блаженство и вечность» (*Eriug. De div. nat. V* // CCCM. Т. 165. Р. 94). Т. о., в будущем веке «истина будет сиять через все и во всем» (*Ibid.* Р. 150).

Первая средневек. попытка гармонично соединить аристотелевскую логическую И. и августиновскую теологическую И. в едином понятии была предпринята *Ансельмом*, архиеп. Кентерберийским († 1109), превосходно знавшим как теологию блж. Августина, так и посвященные толкованию Аристотеля сочинения Боэция (рассуждениям Ансельма об И. в его различных трактатах посвящена довольно обширная совр. исследовательская лит-ра; см. основные работы: *Flasch. 1965; McCord Adams. 1990; Enders. 1998; Löhrer. 2002*).

При изложении учения о Боге в трактате «*Монологион*» Ансельм неоднократно использовал понятие «истина» в целом спектре различных значений (анализ см.: *Enders. 1998. S. 15–24*), важнейшими и наиболее разработанными из к-рых являются 2: теологическое и онтологическое. Теологическое понимание И. как имени Бога, или, в терминологии «*Монологиона*», Высшей Природы (*summa natura*), формулируется Ансельмом в ходе доказательства того, что Высшая Природа не имеет ни начала, ни конца во времени (см.: *Anselmus. Monolog. 18*). В соответствии с аргументацией Ансельма, всегда есть что-то истинное, однако не может быть ничего истинного без истины (подробный анализ аргументации см.: *Enders. 1998. S. 24–35*), поэтому Высшая Природа есть бесконечная и высшая Истина (*summa veritas* — *Anselmus. Monolog. 18*), «Истина целокупная (*tota*) и блаженная» (*Anselmus. Proslog. 16*).

Бог как Высшая Природа, согласно Ансельму, есть Дух, имеющий единую Ему Речь (*locutio*), которая в отличие от человеческой речи не состоит из мн. слов, но есть единое Слово (*Idem. Monolog. 27–30*). Обсуждая отношение творящего Слова Божия и творения, Ансельм отмечал, что между человеческими словами и вещами существует отношение подобия: «Слова, которыми мы в уме высказываем, то есть мыслим, какие-либо вещи, суть подобия и образы вещей, к которым они относятся; а всякое подобие или образ является более или менее ис-

тинным, чем больше или меньше подражает той вещи, подобием которой является» (Ibid. 31). Т. о., И. познания зависит от точности соответствия между умственным понятием и реальной вещью; при этом Ансельм подчеркивает, что мысли и слова отражают истину самих вещей. Приводя в пример человека, он утверждает: «В живом человеке есть истина человека (veritas hominis), а в нарисованном — подобие или образ его истины» (similitudo sive imago veritatis)» (Ibidem). Поэтому истинность познания определяется онтологической И., т. е. наличием факта существования некой вещи. Однако, согласно Ансельму, в случае Слова Божия имеет место обратное: не Слово подражает вещам, но вещи суть подобия Слова. В «Слове высшей истины» (verbum summae veritatis) заключается «истина существования» (veritas existendi) для всех вещей, к-рые суть «подражания» (imitatio) этой высшей сущности Слова (Ibidem). Слово есть «сама истина», а всякая сущность (essentia) тем более истинна, чем более она приближается к Слову: в этом смысле разумная сущность «истиннее», чем чувствующая, живая — чем неживая, и т. п. Т. о., у Ансельма выстраивается тройственная иерархия истинности в онтологическом смысле: наиболее истинно Слово, Которое есть сущность для всего; второе место занимают вещи, получающие сущность и существование от Слова и иерархически упорядоченные по степени своей причастности Ему; на третьем месте — отражение вещей в человеческом разуме и в речи (Enders. 1998. S. 24).

Взаимосвязь И. бытия и И. познания применительно к учению о Боге является постоянным лейтмотивом теологических размышлений Ансельма; так, обращаясь в начале трактата «Прослогион» с молитвой к Богу, Ансельм говорит: «Я желаю хоть сколько-то уразуметь... истину Твою (veritatem tuam), в которую верит и которую любит сердце мое» (Anselmus. Proslog. 1). Тут «истина Божия» есть одновременно и истинное знание о Боге, к-рого хочет достичь Ансельм, и сам Бог как Истина, как объект веры и любви (Enders. 1998. S. 64). «Истина Божия» — это «та истина, в которой все истинно, а вне которой — лишь ничто, и все ложно»; она «одним усмотрением

(intuitus)» видит «все, что когда-либо было создано, и кем, и через кого, и как...» (Anselmus. Proslog. 14). Двойственное понимание И. как видения и одновременно Видимого в трактате «Прослогион» подчеркивается также и тем, что термин «истина» часто употребляется в восходящей к Свящ. Писанию (ср.: Пс 42. 3; Ин 1. 9) и богословию блж. Августина связке со «светом» (lux); так, согласно Ансельму, душа человека вообще не могла бы помыслить о Боге без Его «света и истины» (Anselmus. Proslog. 14).

В «Монологионе» и «Прослогионе» Ансельм не предлагал строгого «определения» И., используя это понятие ad hoc в требующихся по ходу рассуждения значениях, при этом логическое значение оставалось периферийным. С целью анализа всех возможных значений понятия «истина» и демонстрации их взаимосвязи Ансельм создал небольшой трактат «Об истине» (De veritate; рус. пер. см.: Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 166–197), к-рый является первым сочинением в зап. философии, специально посвященным изложению учения об И. Трактат имеет форму диалога между Учителем и Учеником и начинается с вопроса, к-рый определяет весь ход дальнейшего рассуждения: «Поскольку мы верим, что Бог есть Истина, но при этом говорим, что истина есть во многом другом... везде ли, где говорится об истине, мы должны признавать, что она есть Бог?» (Anselmus. De verit. 1). С целью ответа на этот вопрос Ансельм рассматривает все возможные «виды» И., двигаясь в соответствии с аристотелевским методом научного поиска от более очевидного для человека к менее очевидному: И. в высказывании (enuntiatio — Ibid. 2); И. в обозначении (significatio — Ibidem); И. в представлении (cogitatio — Ibid. 3); И. в воле (in voluntate — Ibid. 4); И. в действии (in actione — Ibid. 5); И. в чувствах (in sensibus — Ibid. 6); И. в сущности вещей (in essentia rerum — Ibid. 7); «высшая истина» (summa veritas — Ibid. 10).

Рассуждая об истинности высказывания и обозначения, Ансельм предлагает определение их И.: если высказывание «обозначает как существующее то, что существует (significat esse quod est), тогда в нем есть истина и оно истинное» (Ibid. 2). Это определение практически дословно

повторяет рассуждения Аристотеля в «Категориях» (Arist. Categ. 14b), к-рые были известны Ансельму из комментированного лат. перевода, выполненного Боэцием (см.: Boetius. In Categ. IV // PL. 64. Col. 285–286). При этом Ансельм, вновь опираясь на Аристотеля, отказывается считать истиной саму по себе конкретную вещь, поскольку она лишь причина И. (Anselmus. De verit. 2). Примечательно, что обозначение Ансельм понимает как утвердительное высказывание, т. е. не как факт фиксации некой вещи в мысли и имени, но как факт связывания имени вещи и ее существования (см.: Flasch. 1965. S. 323–324). Поэтому простейшим высказыванием, к-рое может быть истинным или ложным, оказывается высказывание вида: «некая вещь есть» (существует). Однако следующий за этим логический ход Ансельма оказывается вполне оригинальным — в серии коротких реплик он выстраивает логическую цепочку: если утверждение обозначает существующее как существующее, оно обозначает то, что должно (debet) обозначать; значит, оно обозначает правильное (recte); значит, оно есть «правильное обозначение» и одновременно «истинное обозначение»; значит, «быть истинным» и «быть правильным» — это одно и то же. Т. о., согласно выводу Ансельма, И. «есть не что иное, как правильность» (Anselmus. De verit. 2).

По схеме, выработанной при рассмотрении И. суждения, Ансельм проводит далее рассмотрение др. объектов, по отношению к к-рым применяется термин «истинное», всякий раз интерпретируя истинность как правильность, сопряженную с долженствованием. Так, мыслительные представления истинны тогда, когда они правильно соотносятся с фактом существования или несуществования представляемых вещей (Ibid. 3); воля истинна тогда, когда она желает должного (Ibid. 4); действие истинно тогда, когда в нем совершается должное: либо по природной необходимости, либо, в случае человеческих действий, в соответствии с истинной, т. е. правильной, доброй волей (Ibid. 5). При помощи двойной идеи «природной истинности» и «свободной истинности» действия Ансельм решает также затруднительный вопрос о том, что означает истинность применительно к человеческим чувствам:



чувства всегда действуют в соответствии с природой и потому не могут уклоняться от И., однако их истинность ограничена передачей верной информации душе, к-рая в силу своей свободы может вынести далее как истинное, так и не истинное суждение (Ibid. 6).

Анализ разновидностей И. и правильности Ансельм завершает рассмотрением вопроса об И. «сущности вещей» (*essentia rerum*). В соответствии со взглядами Ансельма, сущность — это то, что делает конкретную вещь именно этой вещью, т. е. обеспечивает постоянство и уникальность ее бытия. Т. о., само существование вещей оказывается их И. и правильностью, поскольку «того, что существует ложным образом, вовсе не существует» (Ibid. 7). При этом все вещи в действительности есть именно то, что они есть «в высшей истине», т. е. в разуме Бога, «идеями» которого создается все многообразие вещей. Поскольку вещь, согласно Ансельму, конституируется божественной идеей, она по необходимости истинна и никак не может быть ложной, т. к. от нетварной И. может произойти только другая И., уже тварная, однако правильно отражающая И. ее замысла в уме Творца (см.: *Noone*. 2010. P. 110–111).

Из всего хода рассуждений в трактате видно, что занимающая центральное место в определении И. у Ансельма «правильность» должна пониматься не эмпирически, но эйдетически — это не некий созданный *ad hoc* «свод правил», но соответствие существующему до всего и независимо от всего «мерилу». При этом «правильность» отличается от простого фактического соответствия между вещами или между вещью и чем-то еще, поскольку в идею «правильности» заложен целевой и ценностный элемент: то, что правильно, «соответствует своей цели и является именно таким, каким оно должно быть» (*Aertsen*. 2011. P. 134). Подтверждением этому служат два основных вывода трактата: во-первых, И. определяется как «правильность, воспринимаемая одним лишь умом» (*rectitudo sola mente perceptibilis* — *Anselmus*. *De verit.* 11), т. е. такая правильность, «увидеть» и понять которую можно лишь соотнеся нечто с божественным замыслом; во-вторых, «истина едина во всех истинных вещах» (Ibid. 13), поскольку сама по себе правильность не может

возникать и уничтожаться вместе с изменчивыми вещами, напротив, она как раз есть то постоянство, которое управляет всем изменчивым. Несомненно, что рассуждения Ансельма о высшей истине-правильности восходят как к платоновскому учению об идее Блага, так и к августиновскому переосмыслению этого учения, в рамках к-рого Благо оказалось отождествлено с христ. Богом Творцом.

Центральной идеей, определяющей понимание И. как правильности у Ансельма, является идея долженствования и необходимости: «Правильное — это то, что нуждается в образце и следует некоему правилу» (*Löhner*. 2002. P. 301). На основе рассуждений Ансельма можно выделить 3 рода долженствования, задающие 3 аспекта истинности: И. неразумных вещей есть их необходимое соответствие божественным замыслам и божественному «плану»; И. разумных существ распадается на И. воли (и следующего из нее действия) и И. познания, причем в обоих случаях речь идет уже не о природной реализации должного, а о свободной ориентации себя на должное. Истинная воля должна быть согласна с волением Бога, истинный разум должен воспринимать все в свете творческого знания Бога. При этом высшая истинность Бога «не потому есть правильность, что она сама должна что-либо, — в действительности все в долгу перед ней, но она сама никому ничего не должна, и она есть то, что она есть, не по какой другой причине, кроме той, что она есть» (*Anselmus*. *De verit.* 10). Т. о., согласно Ансельму, сам факт бытия Бога достаточен для того, чтобы считать Его высшей Истиной, Правильностью и Справедливостью. Эта высшая и самосуцая Истина (*summa veritas per se subsistens* — Ibid. 13), согласно выводу Ансельма, не принадлежит вещам как их свойство, но напротив — они принадлежат к ней, причастны ей, и именно в этом смысле допустимо говорить об «истине вещи» или «правильности вещи» (Ibidem). Аристотелевский тезис о том, что всякая вещь есть «причина истины» тем самым не упраздняется, но подчиняется более общему тезису: существование вещей действительно есть причина истинности человеческих мыслей и высказываний, но само это существование есть результат высшей ис-

тинности или правильности Бога как подлинной и высшей И. (*McCord Adams*. 1990. P. 371). При этом все многообразие истинности доступно для человеческого постижения благодаря «сиянию» этой вечной божественной И., в к-ром все предстает именно таким, какое оно есть, и вне к-рого вообще ничего нет.

Уже в XII в. не все христ. философы разделяли онтологический и эпистемологический «оптимизм» Ансельма в вопросе о рациональном богопознании и допускали возможность знать полноту объективной И. о Боге и творении. Если Ансельм явно развивал идущую еще от Парменида идею тождества бытия, мышления и И., то его младший современник Петр *Абеляр* († 1142) был гораздо более скептичен и осторожен. Рассуждая в трактате «Теология Высшего Блага» (*Theologia Summi boni*) о природе и свойствах Бога, Абеляр делал характерную оговорку: «Мы не обещаем обучить истине, которую, как очевидно, не знаем ни мы, ни кто-либо другой из смертных; но хочется... предложить нечто правдоподобное (*verisimile*) так, чтобы это было близким человеческому разуму и не противоречило Священному Писанию» (*Abaelardus*. *Theol. sum. bon.* II 26). По словам Абеляра, философское учение о Боге — это «тьма, а не истина; некое подобие (*similitudo*), но не сама вещь» (Ibid. 27). Абеляр утверждает, что «истину (*verum*) может знать только Господь», тогда как он сам готов говорить лишь о «правдоподобном», т. е. о «похожем на истину» (*verisimile* — Ibidem), тем самым занимая позицию, весьма близкую по своей сути к взглядам античных скептиков. Т. о., Абеляр оказывался одновременно более традиц. и более прогрессивным мыслителем, чем Ансельм: он отказывал философии в способности познать всю И. о Боге и, по-видимому, считал местом такой И. богооткровенную теологию, к-рая основывается на Свящ. Писании; однако при этом он не отказывал философии в ее собственной И. (напр., рассуждая о логической истинности высказываний в логических трактатах), касающейся не Бога, а творения, вслед. чего нетрудно было сделать вывод, что может существовать некая философская И., не связанная напрямую со знанием о Боге, — тезис, невозможный в рамках ансельмовской теории иерархически-

объективной И. При этом скепсис в отношении теологической И. был у Абельяра своего рода стимулом к разработке логико-эпистемологического аспекта истинности; в частности, он активно исследовал занимавший еще Аристотеля вопрос о возможности применения понятия «истина» к буд. событиям и решал его при помощи концепции «определенности», т. е. степени необходимости того или иного события (подробнее см.: Lewis. 1987).

Хотя определение И., предложенное Ансельмом, включало в себя И. воли и действия, т. е. этическую И., в области философо-богословской этики в этот период И. обычно просто отождествлялась с благом и специально не анализировалась. Вместе с тем восприятие И. как этико-теологической категории было весьма распространено в монашеской среде. Так, *Бернард Клервоский* († 1153) предлагал особое аскетическое учение об И.: она есть проистекающий от Бога свет, в к-ром человек видит как самого себя, так и окружающие его явления: «Тому, кто хочет познать в самом себе полноту истины, необходимо, удалив бревно гордости, которое отгораживает его взор от света, создать в своем сердце ступени для восхождения [к Богу], благодаря которым он сможет найти себя в себе... ибо когда он найдет истину о себе, а лучше сказать — найдет себя в истине, тогда он сможет сказать: я поистине смирился» (*Bernard. Clar. De grad. hum. et superb.* 4. 15; ср.: Мф 7. 5; Пс 83. 6; Пс 115. 1). Развивая далее идею движения человека к И. и в И., к-рое одновременно является движением от гордости к смирению, Бернард учил о 3 «степенях» (*gradus*), или «стадиях» (*status*), приобщения человека к И.: 1-я степень — это познание самого себя и своих немощей, «труд смирения»; 2-я — желание делать добро ближним, «движение сострадания»; 3-я — любовь к Богу и богообщение, «высота созерцания» (*Ibid.* 6. 19). По словам Бернарда, «на первой стадии истина оказывается жестокой, на второй — благожелательной, на третьей — чистой. К первой стадии приводит разум, ко второй — движение милосердия к другим, на третью возвышает чистота, благодаря которой мы воспаряем к невидимому» (*Ibidem*). При этом И. мистически отождествляется Бернардом с действием в человеке Лиц Св. Троицы: Сын

смиряет человека словом и примером, Святой Дух возжигает в сердце человека любовь, а Отец принимает человека в Свою славу; «Сын делает нас учениками, Утешитель относится к нам как к друзьям, Отец возвышает нас как сынов; и поскольку не только Сын, но и Отец, и Святой Дух воистину именуется Истиной, то одна и та же Истина сообразно свойствам Лиц действует на этих трех стадиях» (*Ibid.* 7. 20).

**И. в схоластике XIII в.** Схоластическая ученость к XIII в. выходит на качественно новый уровень: в предшествующие века философские и богословские занятия были уделом единичных мыслителей, тогда как развитие в XII–XIII вв. системы европ. ун-тов стало благоприятным условием для широкого и всестороннего обсуждения актуальных богословских и философских проблем. То, что вопрос об И. в этот период постоянно оставался в центре внимания, во многом было следствием повышенного интереса схоластов к проблематике познания: как богопознания, условия и содержание к-рого традиционно исследовала теология, так и познания человеком окружающего мира. При этом познание мира считалось лишенным собственной ценности и воспринималось как «путь» к истинному знанию о Боге, открывающемуся человеку через Его творение, вслед. чего XIII век стал временем расцвета различных теорий «озарения», или «иллюминации», в рамках к-рых предлагалось описание просвещающего воздействия божественной И. на человеческий разум.

Начавшееся в XII в. знакомство схоластов с араб. философской и богословской лит-рой поставило перед средневек. мыслителями ряд сложных проблем, при решении к-рых та или иная трактовка И. и истинности играла определяющую роль. Само наличие в араб. мире развитой философии, претендовавшей на собственную истинность, подвергало сомнению религ. идею тотальности христ. богооткровенной И. Для диалога и полемики с араб. мыслью требовалось выработать такое представление об истинности, в к-ром богооткровенная И. христианства оказалась бы совмещена с И., самостоятельно добываемой человеческим разумом на путях философского и научного поиска, поэтому каждый схоласт пытался дать собственный

ответ на вопрос о том, как соотносятся друг с другом И. божественная и И. человеческая.

Проникновение араб. философии на Запад и ее влияние на лат. мысль может быть условно разделено на 2 этапа: на 1-м этапе, во 2-й пол. XII — нач. XIII в., на лат. язык были переведены «Метафизика» и естественнонаучные трактаты Аристотеля, а также нек-рые сочинения Авиценны (см. ст. *Ибн Сина*); началом 2-го этапа можно считать 30-е гг. XIII в., когда началось распространение трактатов Аверроэса (см. ст. *Ибн Рушд*) и его комментариев к сочинениям Аристотеля. В соответствии с этим разработкой понятия И. в XIII в. также распадается на 2 этапа: в 1-й пол. XIII в. преобладала трактовка И. в духе араб. неоплатонизма Авиценны, к-рый схоласты пытались понять через призму платонических концепций, христианизированных блж. Августином и Ансельмом. Во 2-й пол. XIII в., напротив, усиливаются тенденции к отказу от представления о единой и всеобщей божественной И., явно выраженные у Аверроэса, кульминацией которых стали парижские споры о соотношении И. теологии и И. философии в 70-х гг. XIII в.

Именно из араб. философии лат. схоласты заимствовали известную формулировку «истина есть соответствие между разумом и вещью» (*adaequatio rei et intellectus*). Первоначально считалось, что она была взята из «Книги определений» Исаака Исаэли (IX–X в.), однако к наст. времени установлено, что наиболее вероятным ее источником являются сочинения Авиценны, хотя похожие выражения есть и у Аверроэса, и у др. араб. философов. Учение об И. Авиценны было известно лат. схоластам гл. обр. из его «Книги о первой философии» (*Liber de philosophia prima sive scientia divina*), или «Метафизики», где он предлагал следующее определение И.: «Под истиной понимается: отделенное бытие единичных вещей (*esse absolute in singularibus*); вечное бытие (*esse absolute*); расположение (*dispositio*) речи или мышления, которое обозначает расположение во внешней вещи, будучи равным (*aequalis*) ей» (*Avicen. Met. I 8*). Согласно Авиценне, «надежна та истина, которая согласуется с вещью (*adaequatur rei*)» (*Ibidem*). При этом единственной понастоящему достоверной И. Авиценна

объявлял «необходимое бытие», т. е. Бога: «Возможное [сущее] истинно через что-то отличное от себя, а само по себе ложно; итак, все сущее, за исключением необходимого бытия (каковое есть только одно), само по себе ложно» (Ibidem). По-видимому, именно под влиянием Авиценны схоласт *Вильгельм Осерский* († 1231) писал о существовании 2 главных аспектов понятия «истина»: «Истина двояка (duplex veritas): истина вещи (veritas rei), в соответствии с которой истинен человек, истинно серебро и прочее подобное; и истина высказывания (veritas dictionis), которая есть соответствие разума вещи (adaequatio intellectus ad rem), причем не только человеческого или ангельского разума, но и божественного» (Magistri *Guillelmi Altissiodorensis* Summa aurea / Ed. J. Ribaillier. R., 1980. Т. 1. Р. 195). При этом если человеческий разум должен соответствовать вещи как ее отпечаток, то божественный разум соответствует ей как то, что создает ее в своем мышлении.

*Филипп Канцлер* († 1236) в Прологе и 3 «вопросах», открывающих обширный трактат «Сумма о благе» (Summa de bono), впервые в зап. философии предложил развернутое учение о трансценденциях, к-рые сам Филипп называл «наиболее общее» (communissima): «сущее (ens), единое (unum), благое (bonum), истинное (verum)» (*Philippus Cancellarius Parisiensis*. Summa de bono / Ed. N. Wicki. Bern, 1985. Vol. 1. Р. 4; подробнее см.: *Pouillon*. 1939; ср. также: *Piché*. 2008. Р. 3–8). Эти 4 термина, по утверждению Филиппа, описывают нечто «первое» (*Philippus Cancellarius Parisiensis*. Summa de bono. Vol. 1. Р. 30), т. е. то, что не может быть сведено к чему-то другому; то, чему в силу этого нельзя дать видородовое определение; то, что выходит за рамки родов сущего, описанных в «Категориях» Аристотеля (отсюда более позднее наименование «трансценденции», т. е. нечто, выходящее за пределы). При этом, несомненно под влиянием метафизики Авиценны, сущее рассматривается Филиппом как нечто наиболее общее и самое первое, тогда как др. трансценденции «сопутствуют» ему, отражая некие аспекты его бытийствования: «Есть три сопутствующих свойства (conditiones concomitantes) бытия: единство, истина и благость» (Ibid. Р. 26–27). По мысли

Филиппа, эти 3 свойства соответствуют 3 причинам Аристотеля (действующей, формальной и целевой) и описывают происхождение всякого сущего от Первого Сущего, т. е. от Бога: «От Первого Сущего сообразно единичности всякое сущее является единым, от Него же сообразно формальной причинности образца — истинным, а сообразно целевой причинности — благим» (Ibidem). Наряду с этим Филипп вводит важную идею «обратимости» (convertibilitas) трансценденций: о чем сказывается одна из трансценденций, о том сказываются и все остальные; напр., «все сущее есть благое, и наоборот» (Ibid. Р. 5), все благое есть истинное, все истинное есть сущее и т. п.

Рассматривая соотношение И. и блага как трансценденций, Филипп предлагает 5 разных определений И. (эти определения с различными вариациями встречаются у мн. его современников и последующих схоластов): 1) онтологическое августиновское: «Истинное — это то, что есть» (*Aug. Sol.* II 5. 8); 2) определение, приписываемое Филиппом свт. *Иларию*, еп. Пиктавийскому, однако отсутствующее в его сочинениях: «Истинное — это что-то, что высказывает или являет бытие» (по мнению исследователей, это определение было сконструировано самим Филиппом по аналогии с определением блага, к-рое он заимствовал из «Ареопагитик»; см.: *Pouillon*. 1939. Р. 58); 3) определение Ансельма Кентерберийского (*Anselmus*. De verit. 11); 4) определение «некоего философа», по-видимому, восходящее к Авиценне: «Истина есть согласие вещи и разума (adaequatio rei et intellectus), то есть... знака и обозначенного (signi et signati)»; 5) определение «метафизиков»: «Истина есть нераздельность бытия и его чтойности (indivisio esse et ejus quod est)» (*Philippus Cancellarius Parisiensis*. Summa de bono. Vol. 1. Р. 9–10; ср.: *Pouillon*. 1939. Р. 57–60).

Анализируя все эти определения, Филипп приходит к выводу, что наиболее первичным, важным и точным является определение, связывающее И. с сущим и его чтойностью, к-рая тождественна его сущности. И. есть проявление в сущем сущности, т. е. явленность его как «именно вот этого». Поскольку сущность для Филиппа тождественна идее, или понятию, а не существованию, постольку можно говорить об истинности даже

применительно к несуществующим вещам; напр. истинным будет высказывание «химера не есть козломоль» (*Philippus Cancellarius Parisiensis*. Summa de bono. Vol. 1. Р. 14), т. к. понятия и сущности в данном случае различны, хотя актуально ни одно, ни другое сущее не существует (ср.: *Piché*. 2008. Р. 9–10). Однако в случае существующих реально вещей сущность есть само сущее в аспекте его истинности. Установление тесной связи между И. и бытием позволило Филиппу предложить концепцию И., никак не зависящей от разума; он прямо заявляет, что «об истинном можно говорить без всякого отношения к разуму» (sine respectu ad intellectum — *Philippus Cancellarius Parisiensis*. Summa de bono. Vol. 1. Р. 13). Хотя И. может познаваться разумом, она существует как свойство бытия и потому не возникает в акте познания, а скорее является условием возможности этого акта.

Проводя разграничение между различными аспектами истинности, Филипп писал: «Истина троюкая: истина вещи (veritas rei), истина знака (veritas signi) и первая истина (veritas prima)» (*Philippus Cancellarius Parisiensis*. Summa de bono. Vol. 1. Р. 14), выделяя тем самым онтологическое, логико-эпистемологическое и теологическое значения И. Вместе с тем у него встречается и более сложное деление понятия «истина» (Ibid. Р. 31): И. подразделяется, во-первых, на И. не причиненную (incausatum) и И. причиненную (causatum), — это соответственно Бог как нетварная первая И. и любая тварная И. Далее, причиненная И. подразделяется на И. вещи (res) и И. знака (signum). Наконец, И. знака делится на И. простого знака и И. сложного знака; И. простого знака — это И. ментального образа (уsonia), а И. сложного знака — это И. ментального слова (vox intellectus). Примечательно, что логическая И. высказывания в этом делении специально не обсуждается: в платонической метафизике Филиппа всякое высказывание сводится к обозначению.

Одним из наиболее часто обращавшихся к сочинениям Авиценны схоластов в 1-й пол. XIII в. был парижский теолог *Вильгельм Овернский* († 1249); хотя он воспринимал мн. философские концепции Авиценны весьма критически, пытаясь показать их несовместимость с христ.



вероучением, сама система понятий, к-рую он использовал в своих трудах, несомненно проникнута влиянием араб. философа. В трактате «О вселенной» (*De universo*), входящем в главное сочинение Вильгельма «*Magisterium divinale*» (Божественное учение), он рассматривает вопрос об И. в ходе критики с христ. позиций платоновского учения об идеях. В соответствии с рассуждением Вильгельма, Платон заблуждался, полагая что «первообразный мир» идей есть нечто существующее самостоятельно, предельный критерий всякой И.; однако учение Платона об идеях может быть принято, если связать его с христ. учением о Слове Божием: «О первообразном мире (*mundus archetypus*), который есть основание (*ratio*) и образец (*exemplar*) вселенной... христианское учение мыслит, что это есть Сын Божий, истинный Бог... и Он есть образец для всех истинных и благих вещей» (*Guilielmus Alvernus. De universo. 2. 1. 17 // Opera omnia. Parisiis, 1674. T. 1. P. 823*). При этом Бог есть не только Хранитель всех истинных идей, но и Создатель «тварной истины» вселенной: «Творец есть Истина Сам по Себе (*per semetipsum*) и Сам для Себя (*apud semetipsum*), так что вполне правильно и подобающе он именуется Первой Истиной (*prima veritas*)... и Он есть также Истина по отношению ко вселенной, созданной Им» (*Ibid. 23 // Ibid. P. 834*). Согласно Вильгельму, И. как бы вложена Богом в вещи при их творении, поэтому для ее познания не нужно выходить за пределы этого мира и считать все материальное ложным, как предлагал Платон, а требуется лишь увидеть И. вещей в свете вышней божественной И. При этом процесс такого обращения к Богу как к источнику И. Вильгельм не считал чем-то сверхъестественным, но видел в нем природный способ функционирования человеческого разума (ср.: *Marrone. 2001. P. 74–75*). Такой божественный свет «есть сама истина, в к-рой и с помощью которой духовное и светлое бытие (т. е. умопостижаемое бытие объектов умопостижения.— *Д. С.*) просвещает наш разум» (*Guilielmus Alvernus. De anima. 7. 7 // Opera omnia. T. 2. P. 212*).

Вильгельм допускал, что наряду с метафизической И. существует и логическая И., к-рая не связана напрямую с бытием и мышлением

Бога, но есть свойство человеческих суждений. К рассмотрению этой И. он обращался при анализе вопроса об истинностном статусе *enuntiatio* и *enuntiabilia*, т. е. высказываний и того, что может быть в них высказано. Существуют высказывания, которые в силу своего содержания всегда являются логически истинными, напр., «Сократ есть человек»; при этом в них высказывается нечто, что в момент произнесения высказывания может вообще не существовать. По мысли Вильгельма, истинность такого рода высказываний обеспечивается не тем, что они как высказывания существуют в божественном уме, а тем, что постоянно существует возможность их соответствия реальности (подробнее см.: *Lewis. 1995; Marrone. 2001. P. 84–96*).

Оксфордский теолог Роберт Гроссетест († 1253), проявлявший интерес как к сложным метафизическим построениям, так и к развитию конкретных областей эмпирического научного знания (гл. обр. физики, математики и оптики), специально рассматривал понятие «истина» в трактате «Об истине» (*Robertus Grosseteste. De veritate // Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Münster, 1912. S. 130–143; рус. пер. см.: Роберт Гроссетест. Об истине // Антология средневековой мысли. СПб., 2002. Т. 2. С. 12–24*), к-рый по содержанию тесно связан с одноименным трактатом Ансельма Кентерберийского. Исходный пункт рассуждений Гроссетеста совпадает с начальным вопросом трактата Ансельма: если, как учит христ. вера, Бог есть Истина и при этом часто говорится и о других истинах, то «существует ли какая-нибудь иная истина, отличная от вышней Истины?» (*Robertus Grosseteste. De veritate. S. 130*). Анализируя мнения предшествующих теологов, гл. обр. блж. Августина и Ансельма, Гроссетест приходит к выводу, что любая И. тем или иным способом связана с вышней И. и является И. только благодаря этой связи. Чтобы показать взаимосвязь всех возможных аспектов истинности, Гроссетест выстраивает двойную иерархию: во-первых, иерархию происхождения И. сущего; во-вторых, иерархию человеческого познания этой И. сущего; при этом звеном, соединяющим бытие и познание оказывается принцип соответствия (*adaequatio*).

Для демонстрации происхождения любой тварной И. от высшей И. Гроссетест переносит формулу «истина есть соответствие слова и вещи», описывающую истинность человеческого высказывания, на божественное бытие (*Robertus Grosseteste. De veritate. S. 134*). Сын Божий есть Слово Отца, Которым творится всякая вещь, так что между этим Словом и вещью есть отношение соответствия, однако особого рода: это Слово «изрекает» вещь при творении, поэтому оно «есть само соответствие» (*ipsa adaequatio*), т. е. не получает соответствие извне, но создает его. Это Слово есть высшая и необходимая И., причем всякая «вещь истинна и есть то, чем должна быть, настолько, насколько она соответствует (*conformis est*) этому Слову» (*Ibid. S. 135*). Разъясняя в этой связи определение Ансельмом И. как правильности, Гроссетест отмечает, что Бог как высшая И. есть «выправляющая правильность (*rectitudo rectificans*)», тогда как все частные И. суть «выправленные правильности (*rectitudines rectificatae*)» (*Ibidem*). Т. о., И. всякой вещи — это полнота ее бытия такой, какой она должна быть, т. е. ее «соответствие понятию (*ratio*) в Вечном Слове» (*Ibidem*).

Поскольку И. вещи — это ее понятие или идея в Боге, для того чтобы познание было истинным, требуется знать как саму познаваемую вещь в ее данности, так и ее соответствие идеальному образцу (см.: *Oliver. 2004. P. 160*). Эта связь между вещью и ее идеальной И., согласно Гроссетесту, может быть увидана только в особом божественном свете, просвещающем человеческий разум: «Всякая тварная истина видна только в свете вышней Истины» (*Robertus Grosseteste. De veritate. S. 137*). Хотя представление об И. как о божественном свете неоднократно встречалось и до Гроссетеста (сам он прямо ссылается на блж. Августина; ср.: *Aug. De Trinit. XII. 9–14*), именно ему принадлежит заслуга первого подробного описания процесса интеллектуального познания человеческим разумом вещей в свете И. по аналогии с чувственным восприятием вещей в материальном свете, детальность к-рого во многом обусловлена интересом Гроссетеста к оптике. Согласно Гроссетесту, на материальном уровне любое тело имеет свой цвет, к-рый принадлежит этому

телу, и есть некий «инкорпорированный свет», способный порождать в воспринимающем истинную форму тела. Однако без внешнего по отношению к телу света его цвет не может распространяться, т. е. не может быть увиден. Свет не заменяет собой цвет и не «затмевает» его, но освещает то, что без него осталось бы неразличимым в темноте. Применительно к познанию любой тварной И. Гроссетест также различает ее собственный свет (*lumen*) и свет (*lux*) высшей И., используя при этом два разных лат. слова, означающих «свет». По словам Гроссетеста, «свет высшей истины так освещает тварную истину, что она сама, будучи освещена, обнаруживает истинную вещь» (*Robertus Grosseteste. De veritate. S. 137–138*). Т. о., тварная И. существует как нечто объективное, как внутреннее свойство творения, но открывается не простым усилием человеческого ума, а соединением света ума со светом божественной И. (подробнее см.: *Oliver. 2004. P. 161–170; Noone. 2010. P. 118–120*).

Поскольку «истины» вещей существуют самостоятельно и лишь «высвечиваются» в свете высшей Истины, ответ Гроссетеста на вопрос о единстве И. отличается от ответа Ансельма: если у Ансельма многообразие приносится в жертву единству И., то Гроссетест пытается сохранить и единство, и многообразие: по его словам, «истина едина для всего истинного, однако посредством усвоения рассеяна в единичных вещах» (*per appropriationem diversificata in singulis — Robertus Grosseteste. De veritate. S. 143*). При этом возможны различные степени приближения человеческого ума к высшей Истине, подобно тому как возможна различная интенсивность свечения света: от простейших истинных восприятий, связанных с чувствами, разум движется к общим понятиям, затем к истинным образцам этих понятий в божественном разуме и, наконец, к самой божественной Истине.

Лишь в свете учения Гроссетеста об И. как о свете может быть правильно поняты его концепция истинности эмпирического опыта и теория индукции. Традиционно считается, что Гроссетест первым ввел в европ. науку понятие «эксперимент» (*experimentum*), с помощью которого он объяснял переход от частных наблюдений к общим заключениям, т. е.

научную индукцию. Эксперимент для Гроссетеста — это способ получать истинные общие понятия путем обобщения многократного чувственного восприятия неких вещей или явлений. Сами по себе чувства не являются ни источником И., ни ее критерием; они суть лишь наиболее простое средство познания: «Мы не познаем посредством чувствования, но знание универсального и наука возникают в нас как нечто сопутствующее чувствам, а не как результат чувств» (*Idem. Commentarius in Posteriorum analyticorum libros. Firenze, 1981. P. 269*). По мысли Гроссетеста, индукция это не простое обобщение данных чувств, но соотнесение чувственных данных с тем истинным понятийным содержанием, которое познается не эмпирически, но в интеллектуальном созерцании, в мгновенной вспышке божественного света. Гроссетест осознавал разрыв между источником ощущения и ощущением как содержанием сознания, однако полагал, что этот разрыв может быть преодолен при помощи теологической идеи И. как света, пронизывающего все уровни познания и связывающего И. чувств с И. разума (подробнее см.: *Oliver. 2004. P. 170–179*).

Богослов-францисканец *Бонавентура* († 1274), расцвет лит. деятельности которого приходится на сер. XIII в., был одним из наиболее ярких продолжателей строго августиновской традиции рассмотрения понятия «истина». Мн. элементы учения Бонавентуры об И. свидетельствуют о сильном влиянии на него идей Гроссетеста, однако научный уклон мышления оксфордского теолога сменяется у Бонавентуры акцентированием мистико-теологического аспекта истинности. Согласно Бонавентуре, общее понятие «истина» может быть разделено на 3 области: И. вещей (*veritas rerum*), И. высказываний (*veritas sermonum*), И. нравов (*veritas morum*; см.: *Bonaventura. De septem donis Spiritus Sancti. 4. 7 // Opera omnia. Quaracchi, 1891. T. 5. P. 474*). Метафизически эти 3 области Бонавентура описывает как 3 «неотделимости» (*indivisio*): сущего от бытия (*entis ab esse*); сущего относительно бытия (*entis ad esse*); сущего от цели (*entis a fine*; *Ibid. P. 474–475*). Т. о., 1-я И. — это само бытие вещи, 2-я и 3-я — ее отношение к бытию; применительно к человеку это соответственно от-

ношение истинного познания и истинного (т. е. благого) воления или действия. Эти 3 области иерархически упорядочены: первичной И. является И. вещей, основание которой — Бог как первая Вещь и первая Истина.

Обсуждая вопрос о том, в каком смысле можно говорить о Боге, что Он есть Истина, Бонавентура выделял два основных способа рассмотрения И.: «Истина может рассматриваться по отношению к тому, в чем она есть (*in quo est*), и в этом смысле истинное — это то, что есть; она также может рассматриваться по отношению к разуму, на который она воздействует, и в этом смысле... истина есть цель разумного созерцания» (*Idem. In Sent. I 3. 1 // Ibid. 1882. T. 1. P. 79*). В 1-м смысле И. тождественна бытию или сущности (*entitas*) вещи и применительно к Богу указывает на Его вечное и неизменное бытие; во 2-м смысле она указывает на отношение к познанию. Пользуясь, как и Гроссетест, сравнением со светом, Бонавентура отмечал, что по отношению к познающему человеческому разуму Бог есть «проявляющий Себя в разумном познании Свет» (*lux expressiva — Idem. De scientia Christi. 2. 9 // Ibid. T. 5. P. 10*), «высший Свет, в высшей степени познаваемый» (*summa lux summe cognoscibilis — Idem. In Sent. I 3. 1. 1 // Ibid. T. 1. P. 69*). Однако по причине поврежденности человеческой природы в результате грехопадения человеку недоступно непосредственное созерцание божественного света и познание Самого Бога как И.; человек призван возвышать свой ум к Богу через познание И. Его творения.

Анализ того, каким образом тварный разум познает И. о Боге и мире, Бонавентура предлагал при рассмотрении вопроса: «Познается ли все, что познается нами с достоверностью (*certitudinaliter*) в вечных понятиях (*in rationibus aeternis*)?» (*Idem. De scientia Christi. 4 // Ibid. T. 5. P. 17–27*). Для Бонавентуры, как и для Гроссетеста, не подлежало сомнению, что подлинная И. любой вещи — это не И. ее эмпирического существования, а И. ее идеального пребывания в разуме Бога в качестве его понятия и идеи. Вместе с тем человек вынужден иметь дело с эмпирически данными вещами и в большинстве случаев говорит об И. применительно к конкретным вещам и событи-



ям этого мира. Отсюда и возникает проблема: может ли быть знание истинным и достоверным, если познание божественных «вечных понятий» человеку непосредственно не доступно. Приводя большое число мнений философов и теологов, а также логических доводов (Ibid. P. 17–22), Бонавентура выделяет 2 основных подхода к решению этого вопроса (ср.: Noone. 2010. P. 123–124). В соответствии с 1-м, к-рый может быть условно обозначен как «платонический», любое познание истинно и достоверно настолько, насколько человеческий разум оказывается причастным «вечным понятиям», и потому вне их нет никакого истинного знания: «Для достоверности познания необходима очевидность (evidentia) вечного света как целостная (tota) и единственная (sola) причина», поэтому «нет никакого [истинного] познания вещей, кроме как познания в Слове» (Bonaventura. De scientia Christi. 4 // Opera omnia. T. 5. P. 22–23). В соответствии со 2-м подходом («аристотелевским») разум человека по своей природе способен приобретать истинное знание и никакого особого божественного света, являющего «вечные понятия», вообще не требуется, нужно лишь руководствоваться природным божественным «влиянием» (influentia — Ibid. P. 23). Сам Бонавентура при решении вопроса пытается совместить две крайности и найти «срединный путь». Божественный свет, по его утверждению, являет «неизменные правила и понятия», однако при этом не подавляет активности человеческого ума. Именно тем, что человеческий ум активно участвует в познании И., объясняются различные степени истинности: ум не постигает сами «вечные понятия» ясно, полно и отчетливо, поэтому не обладает в этой жизни полнотой И. Однако он может соотносить свое знание, т. е. «образы» (species), к-рые он получает в эмпирическом познании, с вечными понятиями в той степени, в которой они ему доступны,— такое «соответствие» и есть, согласно Бонавентуре, достоверная И. (см.: Ibid. P. 23–24). Так понятию соответствию он предлагает и теологическое объяснение: «Душа человека есть нечто среднее (medium) между сотворенными вещами и Богом; и потому истина в душе имеет отношение к двойной истине [вне души]... так что от более низшего она полу-

чает относительную (secundum quid) достоверность, а от более высокого — безусловную (simpliciter) достоверность» (Ibid. P. 26). Т. о., И. в человеческой душе как бы «связывает» эмпирическое существование вещи с ее идеальным бытием в божественном разуме.

В более поздних сочинениях Бонавентура отводил божественному свету намного большую роль в человеческом познании И., хотя никогда не отрицал и необходимости человеческой активности. По-видимому, это было следствием его убежденности в том, что поврежденность человеческой природы не может быть исправлена без постоянной божественной помощи, поэтому процесс познания И.— это процесс, в котором человек делает некие усилия, но не может достичь результата без божественной поддержки. Познание оказывается лишь частью человеческого пути к Богу, т. е. пути спасения, по к-рому человека ведет Христос как Спаситель; именно Христос просвещает человека, являя ему необходимую для спасения И.: «Он наиболее близок (intimus) к любой душе и Своими яснейшими образами проливает свет на темные образы нашего разума; и таким образом просвещаются эти затемненные образы... чтобы разум мог мыслить» (Idem. Collationes in Hexaemeron. 12. 5 // Opera omnia. T. 5. P. 385; ср.: Marrone. 2001. P. 167). Сходные тенденции к абсолютизации роли божественного света как источника И. прослеживаются и в сочинениях др. францисканских теологов этого времени: *Матфея из Акваспарты* († 1302) и *Иоанна Пекама* († 1292), представления об И. и способах ее познания у к-рых во многом близки к идеям Гроссетеста и Бонавентуры (подробный сравнительный анализ см.: Marrone. 2001. P. 111–250).

**Аверроистские споры: «две истины».** К сер. XIII в. в среде теологов августиновско-ансельмовская традиция понимания И. оставалась преобладающей и казалась незыблемой; если и возникали дискуссии, то они касались лишь частных моментов и не затрагивали главного тезиса, в соответствии с которым высшей онтологической И. признавался Бог, а высшими эпистемологическими истинами — истины теологии, которым должно было быть подчинено любое другое знание, претендовавшее на истинность. Однако

положение дел сильно изменилось после распространения в 30–60-х гг. XIII в. в ун-тах сочинений Аверроэса.

В Париже логические и естественнонаучные трактаты Аристотеля и комментарии к ним Аверроэса изучались на философском факультете, преподаватели которого в большинстве своем были светскими учеными и потому могли позволить себе куда большую вольность в рассуждениях, чем преподаватели теологического факультета, бывшие в основном представителями духовенства и монашества и вслед. этого неукоснительно следившие за тем, чтобы применение философского метода в богословии не привело к уклонению от чистоты христ. веры. По-видимому, именно заявления нек-рых преподавателей философского факультета Парижского ун-та о том, что они излагают научную И., судить о к-рой теологи не вправе, поскольку богословские исследования и их истинность лежат в совершенно иной области, стали исходным пунктом т. н. аверроистских споров. С содержательной т. зр. предметом этих споров были положения Аверроэса, напрямую противоречившие христ. вероучению (гл. обр. учение о вечности мира и о существовании единого для всех людей разума); однако споры шли не только о содержании, но и о методе определения истинности той или иной философской концепции, о предельном и высшем критерии И., с помощью к-рого можно было бы с уверенностью отделять И. от заблуждения.

Для церковной администрации претензия философии на обладание некой самостоятельной И. выглядела крайне опасной, поэтому во 2-й пол. XIII в. было принято значительное количество довольно жестких церковно-административных решений, главной целью к-рых было подтвердить главенство теологии в системе образования и не допустить того, чтобы философские рассуждения использовались для опровержения вероучительных истин. Наиболее известным из этих решений является осуждение аверроистских тезисов в постановлении специальной богословской комиссии, работавшей под руководством Стефана Тампье, еп. Парижского. В преамбуле этого осуждения, выпущенного 7 марта 1277 г., речь идет о «двух истинах». По утверждению авторов





документа, нек-рые парижские преподаватели «говорят, что нечто может быть истинным согласно философии, но не истинным согласно католической вере, как будто бы существуют две противоположные истины (*duae contrariae veritates*) и как будто бы помимо (*contra*) истины святого Писания есть истина в речениях проклятых язычников» (*Chartularium Universitatis Parisiensis* / Ed. H. Denifle et E. Châtelain. P., 1889. T. 1. P. 543). Традиционно считается, что осуждение 1277 г. было направлено гл. обр. против 2 преподавателей Парижского ун-та: *Боэция Дакийского* († после 1270) и *Сигера Бранбургского* († 1284), хотя в тексте документа никакие имен не названо. В сохранившихся сочинениях Боэция и Сигера концепции «двух истин» в той форме, в какой она представлена в осуждении, не обнаруживается; однако, в чем состоял предмет споров, в общих чертах установить можно (подробнее о концепции «двух истин» и ее истории см. в ст. *Двойная истина*; ср. также историко-философский обзор: *Bianchi*. 2008).

В частности, в трактате «О вечности мира» (*De aeternitate mundi*) Боэций сравнивает мнение физика, к-рый утверждает на основании естественных начал своей науки, что мир вечен, и христ. теолога, к-рый из истин своей науки заключает, что мир не вечен, а имеет начало. Формально эти 2 утверждения противоречат друг другу, однако, по мысли Боэция, «истинное (*verum*) говорит и христианин... истинное говорит и физик» (*Boethius Dacus*. *De aeternitate mundi* // *Idem*. *Opera*. Nauniae, 1976. Vol. 2. P. 352–353. (CPDMA; 6)). Для обоснования этого тезиса Боэций по-своему интерпретирует понятие «истина», хотя и не рассматривает его напрямую. Из рассуждений Боэция следует, что И. к.-л. научно-го заключения — это правильность его выведения из начал, принципов, аксиом той науки, в рамках к-рой оно формулируется. В этом смысле утверждение теолога правильно выведено из начал теологии (т. е. из христ. вероучения), а утверждение физика — из начал его науки (т. е. из основных аксиом аристотелевской физики), поэтому оба утверждения истинны.

Боэций не задает в явной форме вопрос о том, как данная логическая истинность соотносится с онтологической истинностью, т. е. кто должен

выносить окончательное суждение о том, «как все обстоит на самом деле». Из текста его трактата можно сделать 2 противоположных вывода: с одной стороны, он утверждает, что «физик должен (*debet*) отрицать ту истину» (*Ibid*. P. 352), к-рая разрушает начала его науки, хотя он сам из своих начал не может вывести противоположную И. В таком случае предельной И. для каждого человека оказывается И. той науки или системы взглядов, в рамках к-рой он находится сам и строит свои рассуждения. Принятие этого тезиса напрямую ведет к скептической идее релятивности И. С др. стороны, Боэций говорит, что христ. вера — «наиболее истинная (*verissima*) в своих положениях» (*Ibidem*), а неприемлемое для христианина учение о вечности мира называет «противным истине» (*Ibid*. P. 357). Подобные высказывания соответствуют традиц. схоластическому представлению об «иерархии истин», в рамках к-рой И. более низкой науки подчинена И. более высокой науки. Сам Боэций, по-видимому, видел решение проблемы в разграничении И. науки, постигаемой и доказываемой рационально, и И. религии, не познаваемой научно, а принимаемой на веру. Сходный путь решения противоречия между И. теологии и И. наук предлагал и Сигер, утверждая, что никто не должен отвергать И. религии из-за того, что ее опровергает какой-то философский довод, к-рый теология не в состоянии рационально опровергнуть (см.: *Siger de Brabant*. *Questions sur la Métaphysique* / Ed. C. A. Graiff. Louvain, 1948. P. 140). Возможно, что нек-рые из аверроистов могли прямо отвергать особое положение теологической И. на основании ее недоказуемости и судить об истинах теологии, исходя из истин тех наук, к-рыми они занимались. При этом и у Боэция, и у Сигера акцентируется особая роль человеческого разума в познании научной и философской И., в то время как И. теологии часто интерпретируется как нечто иррациональное.

Т. о., в действительности спор между теологами и философами шел не о том, могут ли мирно сосуществовать 2 противоречащие друг другу И., а о том, является ли человеческий разум последним судьей в вопросе об истинности неких идей или концепций, или же этот разум должен был быть подчинен высше-

му Разуму, т. е. Богу, открывшему И. о Себе и о творении в Свящ. Писании и Предании. Отношение большинства теологов к мнению, что может существовать некая философская или научная И., противоречащая И. христианской веры, в наиболее удачных и точных формулировках было выражено *Фомой Аквинским*: «Если нечто в словах философов оказывается противоречащим вере, то это не вина философии, но следствие злоупотребления философией, проистекающего от слабости или поврежденности разума; и потому при помощи самих философских принципов можно опровергнуть такого рода заблуждение: или показав, что это вообще невозможно, или показав, что это не необходимо» (*Thom. Aquin. Super Boetium De Trinitate*. 2. 3 // *Opera omnia*: [Ed. Leonina]. T. 50. P. 99). По мысли Фомы, хотя нельзя философски доказать истины веры, невозможно сделать и обратное, т. е. философски доказать ложность истин веры; при этом правильно пользуясь философским рассуждением, можно показать, что нечто предлагающееся в качестве незыблемой научной или философской И. есть в действительности не необходимая И., но лишь нечто возможное и правдоподобное, часто вообще не имеющее отношения к философии.

Несмотря на единогласное осуждение теологами представления о независимой философской И., сама по себе проблема различных смыслов истинности, ставшая одной из центральных тем авероистских споров, не могла быть исчерпана адм. решениями и требовала богословского и научного осмысления. Это осмысление происходило в 2 направлениях: ортодоксальные теологи видели свою задачу в том, чтобы показать рациональность теологической И. и обосновать ее первенствующее положение среди всех проч. истин, тогда как философы-рационалисты, не решаясь открыто нападать на И. теологии и объявлять ее ложью, пытались создать концепции автономной философской истинности. При этом нередко они одновременно вторгались на территорию теологии и подвергали рациональной критике различные вероучительные истины. Общ. процесс отделения наук от теологии способствовал тому, что идея автономной философской И. вновь и вновь возникала в сочинениях

разных авторов на протяжении XIV–XV вв. Аверроизм в этот период обозначал уже не столько приверженность оригинальным идеям Аверроэса, сколько стремление философа к свободомыслию и скептицизм по отношению к религ. истине, к-рые соединялись с верой в способность человеческого разума искать и находить И. без божественной помощи. В этой связи не случайно, что аверроизм был более всего распространен и наиболее долго существовал в нек-рых ун-тах Италии — колыбели возрожденческого *гуманизма*, в рамках к-рого человеческий разум был поставлен на место божественного разума и утверждён как первый источник и последний судья для всякой И.

**Высокая схоластика.** Ко 2-й пол. XIII в. в схоластике было дано значительное количество различных, зачастую противоречивых и плохо совместимых друг с другом ответов на множество частных вопросов, в той или иной степени касавшихся проблематики И. и истинности. Аверроистские споры наглядно продемонстрировали, что построение системы философовского или богословского знания невозможно без ясной и непротиворечивой концепции истинности, с помощью к-рой можно было бы отделять достоверные и истинные научные положения от домыслов, мнений и заблуждений. Именно задачу устранения различных неточностей и противоречий в той области, где с ними менее всего можно мириться, — в исследовании И., — считали для себя первоочередной выдающейся представительной высокой схоластики, к-рые предстают как талантливые систематизаторы, обобщившие достижения предшествующих мыслителей. Применительно к вопросу об И. выделяются 3 основных направления такой систематизации, к-рые представлены 3 крупнейшими теологами этого периода. Хотя все они рассматривали понятие «истина» в полноте его многозначности, вместе с тем каждый акцентировал по пониманию И., которое представлялось ему наиболее важным, и объяснял все прочие значения исходя из выбранного основного. В центре внимания последователя блж. Августина *Генриха Гентского* (1217–1293), у к-рого достигло кульминации августиновское учение об И. как о свете, была И. как теологическое и эпистемологическое по-

нятие; для доминиканца *Фомы Аквинского* († 1274) наибольший интерес представлял вопрос о связи между И. и бытием, решавшийся в рамках тщательно разработанного учения об онтологической И. как о соответствии; тогда как францисканец *Иоанн Дунс Скот* († 1308) основное внимание уделял построению теории научной И., выявлению ее связи с эмпирическим познанием, а также вопросу о соотношении истин философии и богословия.

I. Генрих Гентский. В весьма сложных как по форме, так и по содержанию философско-теологических рассуждениях Генриха Гентского понятие «истина» неизменно возникает при обсуждении вопросов, связанных с познанием; любая И. для него неразрывно связана с деятельностью разума, будь то Божественного или человеческого. И. — это «собственный объект разума», то, «благодаря чему вещь познается и мыслится» (*Henricus de Gandavo. Summa. 2. 6 // Opera omnia. Leuven, 2005. Т. 21. Р. 235*). И. — это источник знания (*scientia*) и достоверности (*certitudo*): «Достоверность знания происходит от истины познанных вещей» (*Ibidem*). Подобно мн. средневек. последователям блж. Августина, Генрих считал, что исходным пунктом и сердцевиной познания И. является знание «простых вещей», из которого в посл. складывается все сложное знание.

Для объяснения различных уровней И. познания и роли в них божественного света Генрих Гентский предлагал сложное тройное деление. Во-первых, он отделял «истинное» (*verum*) от «истины» (*veritas*): истинное — это любое простое знание о вещи, не содержащее ошибок и заблуждений, т. е. правильное восприятие вещи чувствами и разумом; истина — это знание о соответствии вещи ее образцу, к-рое выражается в истинном суждении (см.: *Ibid. 1. 2 // Ibid. Р. 39–40*). Во-вторых, применительно к человеческому познанию той И., к-рая относится к творению, Генрих различал 2 «образца» (*exemplar*). 1-й образец вещи — это ее универсальный вид (*species universalis*), т. е. общее понятие, под которое подпадает эта вещь (напр., «человек» для Сократа); это понятие, согласно Генриху, возникает «от вещи» (*a re*) в процессе ее взаимодействия с разумом (*Ibid. Р. 40*). 2-й образец — это Божественный ум,

или, по выражению Генриха, «божественное искусство» (*ars divina*), в к-ром «содержатся идеальные понятия (*ideales rationes*) всех вещей», в соответствии с к-рыми Бог творит мир, «подобно художнику, который по образцу в своем уме создает дом» (*Ibidem*). В-третьих, применительно к процессу познания И. через соответствие вещи образцу в Божественном уме Генрих выделял 2 способа, к-рыми образец может участвовать в человеческом акте познания: он может быть основанием познания (*ratio cognoscendi*) или же одновременно основанием познания и познаваемым объектом (*obiectum cognitum*). Последнее, согласно Генриху, имеет место только тогда, когда человек познает Самого по Себе Бога (причем такое познание невозможно в земной жизни без особой благодати и доступно только святым), тогда как в случае познания И. любой тварной вещи ее образец выступает исключительно как основание познания (см.: *Ibid. Р. 50–56*; ср.: *Marrone. 2001. Р. 270–271*).

Пользуясь этими различиями, Генрих описывает процесс познания И., начиная со стадии восприятия: «Для того, чтобы у нас было некое истинное сообразно подлинной истине (*sincera veritate*) знание (*conceptio*) об истине внешней вещи, необходимо, чтобы душа, получив от этой вещи форму (*informata*), стала подобной (*conformis*) истине внешней вещи, поскольку истина есть некое согласование (*adaequatio*) вещи и разума» (*Henricus de Gandavo. Summa. 1. 2 // Opera omnia. Т. 21. Р. 56*). По мнению Генриха, именно на этом уровне познания И. возникает аристотелевская наука, главными принципами функционирования к-рой являются абстракция (т. е. извлечение из познания частных вещей общих понятий и принципов) и индукция. Хотя это познание имеет некую истинность, получения формы от вещи недостаточно для познания подлинной и надежной И., поскольку душа легко переходит от И. к заблуждению и нуждается в постоянном внешнем воздействии, которое не давало бы ей уклоняться от И., а в случае уклонения исправляло бы ее.

Поэтому душа получает еще одну форму: «Необходимо, чтобы она была оформлена образцом неизменной истины» (*Ibid. Р. 57*). При таком оформлении, т. е. восприятии

разумом истинного образа вещи из Божественного разума, «нетварная истина впечатляет себя в нашем понятии, меняя наше понятие соответственно своему характеру, и таким образом оформляет наш ум явной истиной относительно вещи по подобию той [истины], которую вещь имеет у первой Истины» (Ibidem), т. е. в разуме Бога. Это дарование уму идеальной формы и есть, по словам Генриха, действие божественного света, «благодаря сиянию которого человек становится сам истинным (verax) в своем разуме» (Ibid. P. 57–58). При этом человек познает не сам божественный свет как первую И., но видит И. того, что он хочет познать, в этом свете: «Божественный свет (lux divina), просвещающий ум для познания истины... является лишь основанием уразумения (ratio intelligendi), но не объектом разума» (Ibid. 1. 3 // Ibid. P. 71). Последнее различие крайне важно для Генриха и не встречается у предшествующих схоластов. С его помощью Генрих решительно отделил проблематику познания вещей этого мира от проблематики богопознания: теория И. как просвещающего света ничего не говорит о том, как человек познает Бога, поскольку это вообще познание иного рода (ср.: Marrone. 2001. P. 271–273, 289–290).

В соответствии с августианинскими убеждениями Генриха, весь мир является проявлением божественной И., поэтому естественное познание и его механизмы не являются чем-то внеположным божественному просвещению и противоречащим ему. В этой связи характерен ответ Генриха на вопрос о том, является ли божественное просвещение светом И. чем-то естественным или сверхъестественным для человека: это есть нечто сверхприродное, если рассматривать природу изолированно (ex puris naturalibus naturaliter), однако если рассматривать ее как произведение Творца, то свет И. и его восприятие неотделимы от природы разума: разум «способен воспринимать его природно (naturaliter), поскольку сама по себе природа предназначена (ordinata) к тому, чтобы по дару Творца воспринимать его» (Henricus de Gandavo. Summa. 3. 5 // Opera omnia. T. 21. P. 266).

Будучи непосредственным свидетелем авероистских споров, Генрих не мог оставить без внимания возникший в ходе них вопрос о соотно-

шении И. теологии и истин др. наук. Генрих занимал жесткую теологическую позицию: так, ок. 1289 г. в «Вопросах на произвольные темы» (Quodlibet) при обсуждении этической проблематики он прямо критиковал претензию философов на то, что у них есть некая собственная И., никак не связанная с И. божественного Откровения: «То, что должно совершаться в соответствии с правильным рассуждением... должно всеми имеющими правильное рассуждение признаваться как подлежащее совершению... и не должно отличаться здесь суждение философов и суждение католиков. Ибо как нечто истинное для кого-то истинно для всех, и нет ничего такого, что было бы истинным в соответствии с философией и не было бы истинным в соответствии с теологией, равно как и наоборот... так и здесь хороший теолог не должен думать иначе, чем думает истинный философ, равно как и наоборот» (Henricus de Gandavo. Quodlibet. XII 13 // Opera omnia. 1987. T. 16. P. 68). По твердому убеждению Генриха, нет «своей истины» у каждой науки, но нечто истинное истинно в любой науке: «То, что истинно и познано сведущим в одной науке, будет истинным, кем бы еще оно не было познано и в какой бы науке не было познано, а противоположное ему будет ложным. Ибо не может истинное в одной науке быть ложным в другой науке, равно как и наоборот» (Idem. Summa quaestionum ordinarium. P., 1520. T. 1. Fol. 62).

Сложная теория И. Генриха явилась кульминацией долгого развития представления об И. как божественном свете, однако эта кульминация оказалась одновременно началом заката августианинских концепций И. Вскоре после своего появления подвергнута жесткой критике Иоанном Дунсом Скотом и в силу своей метафизичности не представлявшая никакого интереса для номиналистов XIV в., теория И. Генриха не получила дальнейшего развития ишла поддержку лишь среди его незначительных учеников, наиболее значительным из которых был теолог Виталий из Фура († 1327), и некоторых ортодоксальных августианинцев последующих веков.

II. Фома Аквинский. К обсуждению различных вопросов, связанных с проблематикой И., Фома Аквинский неоднократно обращался

в разные периоды жизни; наиболее полно его учение об И. представлено в сочинениях: «Комментарий к первой книге «Сентенций» Петра Ломбардского» (Scriptum super I Sententiarum, 1252; см.: Thom. Aquin. In Sent. I 19. 5 // Idem. Scriptum super libros Sententiarum / Ed. P. Mandonnet. P., 1929. T. 1. P. 484–499); «Дискуссионные вопросы об истине» (Quaestiones disputatae de veritate, 1256–1259; см.: Thom. Aquin. De verit. 1 // Opera omnia. R., 1970. T. 22. Vol. 1. Fasc. 2. P. 3–36; рус. пер. фрагмента см.: Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы об истине: Вопрос 1, гл. 4–9 / Пер.: К. В. Бандуровский // Благо и истина: Классические и неклассические регулятивы. М., 1998. С. 171–191); «Сумма теологии» (Summa theologiae, 1268; см.: Thom. Aquin. Sum. th. I 16 // Opera omnia. R., 1888. T. 4. P. 206–217).

Центром метафизической теологии Фомы Аквинского является учение о бытии и сущем, в которое он встраивает собственную концепцию И. Ответ на вопрос «Что есть истина?» (см.: Thom. Aquin. De verit. 1. 1) в «Дискуссионных вопросах об истине» Фома начинает с постулирования того, что всякое познание И. возможно лишь в том случае, если есть некий первый объект познания, некое начало. По мысли Фомы, то, что разум воспринимает прежде всего и к познанию чего с наибольшей силой стремится, — это сущее (ens), поэтому все понятия разума тем или иным образом связаны с понятием «сущее». Поскольку понятие «сущее» есть наиболее общее понятие, другие понятия не могут быть образованы от него путем прибавления к сущему чего-то внешнего, но они есть «модусы сущего» (modi enti, modi essendi), «различные степени сущести» (diversi gradus entitatis). Такие модусы — это, во-первых, 10 аристотелевских категорий, к-рыми все сущее в целом делится на субстанцию и ее акциденции; во-вторых — трансценденталии, не делящие сущее, но относящиеся к любому сущему. Их Фома называет «общими модусами, сопутствующими всякому сущему», подразделяя на 2 группы: описывающие сущее само по себе и описывающие сущее по отношению к др. сущему. В качестве трансценденталий 1-й группы Фома выделяет «вещь» (res), к-рую он отождествляет с «сущностью», или «чтойностью», сущего, и «единое» (unum), к-рое вы-



ражает неделимость (*indivisio*) сущего. Трансценденталиями 2-й группы являются «другое» (*aliud*), т. е. простейшая характеристика инаковости одного сущего по отношению к другому, и 2 трансценденталии, описывающие «согласие» (*convenio*) одного сущего с другим, к-рое, согласно Фома, возможно лишь как отношение между душой (*anima*) и сущим. Душа совпадает с сущим либо в стремлении к нему, либо в познании его; соответственно «согласие сущего со стремлением души выражает имя «благое» (*bonum*)... а согласие сущего с разумом выражает имя «истинное» (*verum*)» (*Ibidem*; ср.: *Wippel*. 1989. P. 307–310; *Aertsen*. 1992. P. 164–166; *Senner*. 2006. S. 125–127).

Поскольку И. есть модус сущего, она открывает сущее в нек-ром аспекте, а именно в отношении между сущим и разумом. В этом отношении Фома выделяет 3 элемента, каждый из к-рых может быть описан как «истинный» вслед. его вовлеченности в процесс формирования И.: познаваемое сущее, знание разума, акт познания. При этом «сущность (*entitas*) предшествует истине, а познание есть результат истины» (*Thom. Aquin. De verit.* 1. 1). Исходя из этого И. может быть определена трояко: 1) «сообразно тому, что предшествует формированию истины и в чем основывается истинное», т. е. сообразно познаваемой вещи; 2) «сообразно тому, в чем формально происходит формирование истинного», т. е. сообразно самому соответствию между вещью и разумом; 3) «сообразно последующему результату», т. е. сообразно истинному знанию в разуме (*Ibid.*; ср.: *Senner*. 2006. S. 126). В соответствии с этим тройным определением Фома упорядочивает все известные ему традиц. определения И. (см.: *Thom. Aquin. De verit.* 1. 1; *Idem. In Sent.* I 19. 5. 1). При этом сам Фома определяет И. в строгом смысле как «сообразность или согласование вещи и разума» (*conformitas sive adaequatio rei et intellectus* — *Idem. De verit.* 1. 1; ср.: *Idem. In Sent.* I 19. 5. 1; *Idem. Sum. th.* I 16. 1).

Рассуждения Фомы об И. как особом модусе сущего, к-рый обогащает его путем создания познавательного акта и истинного знания, имеют главной целью показать неразрывную связь бытия и мышления (познания). По убеждению Фомы, нельзя говорить о какой-то «истине

вещи» без познающего разума, но бессмысленно говорить и об «истине разума», если нет той вещи, с которой он согласовывается в акте познания. И. в наиболее собственном смысле — это само согласие (*adaequatio*) между разумом и вещью, тогда как любое другое употребление понятия И. условно и возможно лишь благодаря наличию этого согласия (подробнее о понятии *adaequatio* см.: *Kant.* 1999; *Лобкович.* 2007). Именно с учетом этого Фома дает ответ на вопрос, какая И. более первична: И. вещи или И. разума. Хотя с т. зр. первичности существования И. «заключается» в вещи, поскольку разум приобретает истинное знание «соответствуя» уже существующей до акта познания вещи, с т. зр. первичности цели И. заключается в разуме: «Истинное первично (*per prius*) говорится об истине разума, а о высказывании говорится, поскольку оно есть знак этой истины, о вещи же говорится, поскольку она есть причина [познания истины]» (*Thom. Aquin. In Sent.* I 19. 5. 1).

Исходя из детально разработанного учения об И. бытия и И. познания, Фома выстраивает концепцию теологической И., т. е. учение о Боге как И. В комментарии к «Сентенциям» Фома отмечает, что «обе истины, то есть истина разума и истина вещи, восходят как к первому началу к Самому Богу», однако здесь это восхождение Фома объясняет по-аристотелевски, при помощи представления о Боге как о Первопричине: «Его бытие есть причина всякого бытия и Его мышление есть причина всякого мышления; и потому Он Сам есть первая Истина, как и первое Сущее» (*Ibid.* I 19. 5. 1). В «Сумме теологии» предлагается неск. иное объяснение, напрямую вытекающее из определения И. как «согласования» бытия и мышления, которые в Боге тождественны. Бытие (*esse*) Бога, по словам Фомы, «не только сообразно (*conforme*) Его мышлению, но и есть само Его мышление (*ipsum suum intelligere*), и Его мышление есть мера и причина любого другого бытия и любого другого мышления, и Сам Он есть Свое бытие и Свое мышление... поэтому не только в Нем есть истина, но и Сам Он есть сама высшая и первая Истина» (*Idem. Sum. th.* I 16. 5; ср.: *Idem. De verit.* 1. 7; *Wippel*. 1990. P. 546–549). Представление о Боге как о «мере», наделяющей все вещи их И.,

отражено и в «Комментарии к Евангелию от Иоанна»: «Нетварная истина и Божественный разум — это истина не измеренная и не созданная, но измеряющая и создающая двойную истину: а именно, одну в самих вещах, поскольку она делает их такими, какими они пребывают в божественном разуме, а вторую... в наших душах, каковая есть истина лишь измеренная, но не измеряющая» (*Thom. Aquin. In Ioan.* 18. 6). В «Сумме теологии» Фома развивает ту же мысль, однако использует при этом сравнение Божественного и человеческого творческого мышления: «Рукотворные вещи называются истинными сообразно порядку по отношению к нашему разуму: ведь истинным называется дом, который подобен форме, пребывающей в уме мастера... подобным образом природные вещи являются истинными постольку, поскольку они подобны видам (*species*), пребывающим в Божественном уме» (*Thom. Aquin. Sum. th.* I 16. 1; ср.: *Schulz.* 1993. S. 49–55).

«Измеренность» вещей в Разуме Творца Фомой интерпретируется в смысле основания их бытия, но не связывается с человеческим познанием вещей. Бог участвует в познании И. как первопричина всего, однако ни о какой необходимости особого божественного «озарения» для человеческого ума у Фомы речь не идет. Традиц. августиновское учение об И. как о свете Фомой интерпретируется также каузально: «Всякий разум наделен [собственным] светом, благодаря которому он верно судит о вещи, хотя этот свет есть вместе с тем и отражение (*exemplatum*) нетварного света» (*Thom. Aquin. In Sent.* I 19. 5. 2). В одном месте Фома со ссылкой на Аристотеля говорит даже о собственном свете вещей, в к-ром познается их И.: «Все что угодно познается посредством того, чем оно актуально является, так что сама актуальность (*actualitas*) вещи есть некий ее свет (*lumen*)» (*Idem. In De caus.* 6). Т. о., процесс познания И. вещей описывался Фомой без обращения к божественной И., как полностью естественный акт разума.

Обсуждая спорный вопрос о том, можно ли называть истинными простые восприятия вещей (будь то чувственные или разумные, т. е. процесс формирования понятий), или же об И. правильно говорить только по

отношению к тем мыслительным актам, к-рые могут быть представлены как суждения, Фома выделял 2 акта разума: простое постижение, при к-ром в чувствах или в разуме есть образ вещи, сообразный ее истинному бытию, однако нет знания об этой сообразности; и собственно познание, которое состоит в том, что «разум составляет суждение о том, что вещь именно такова, какова форма», к-рую он получил в простом восприятии (см.: *Thom. Aquin. Sum. th. I 16. 2*). Познание И. возможно благодаря особому механизму рефлексии, которым наделен разум, способный в суждениях соотносить различные восприятия. Поэтому И. состоит не в самом по себе акте познающего восприятия как согласования, но в выражении этого согласования между познаваемым и познанием в мысли и слове: «Истина в разуме относится к тому, что разум говорит, а не к деятельности, благодаря которой он это говорит» (*Idem. Sum. contr. gent. I 59*; подробнее см.: *Schulz. 1993. S. 40–47*). Т. о., для истины разума не требуется, чтобы акт разума согласовывался с вещью (это, по словам Фомы, даже невозможно, поскольку вещь материальна, а мышление — нет), но необходимо, чтобы результат этого акта, т. е. «то, что разум в мышлении познает и говорит», был согласен с вещью, «то есть чтобы в вещи все было именно так, как говорит разум» (*ita sit in re sicut intellectus dicit — Ibidem; ср.: Wippel. 1990. P. 560–563*). Логическая И. высказывания, по мнению Фомы, может быть сведена «как к первым причинам к самопонятным (*per se nota*) первым принципам», важнейшим из к-рых Фома считал аристотелевский закон исключенного третьего: «утверждение и отрицание [одного и того же] не являются одновременно истинными» (*Thom. Aquin. In Sent. I 19. 5. 1*).

В неск. сочинениях Фома упоминает также «практическую истину», понимая ее в смысле «правильности воли и действия» Ансельма Кентерберийского; эта И. «состоит в том, чтобы человек в словах и поступках уподоблялся божественной правильности или правилу божественного закона» (*Ibid. IV. 38. 2. 4*). «Истина праведности» (*veritas iustitiae*), согласно Фоме Аквинскому, также есть соответствие, «при котором дела праведности соответствуют прави-

лам праведности» (*Ibid. IV 46. 1. 1. 3*). В «Сумме теологии» такая И. называется «истина жизни» (*veritas vitae*), при этом она отличается от И. суждения тем, что она есть «та истина, сообразно которой нечто истинно, а не та, сообразно которой некто говорит истинное» (*Thom. Aquin. Sum. th. II 2. 109. 2*). По словам Фомы, как и любая вещь, жизнь человека может называться истинной тогда, когда она «сообразна божественному закону»; в этом смысле всякая добродетель обладает свойством истинности (*Ibidem; ср.: Ibid. I 16. 4; Senner. 2006. S. 137–139*).

III. Иоанн Дунс Скот. Среди сочинений Иоанна Дунса Скота отсутствуют специальные трактаты, посвященные анализу понятия «истина», однако и в ранних (*Lectura*) и в поздних (*Ordinatio*) записях его лекций по «Сентенциям» Петра Ломбардского имеется особый схоластический «вопрос», при рассмотрении к-рого Дунс Скот излагал основные положения своего учения об И. Уже сам по себе способ постановки проблемы показывает, что задачей Дунса Скота было опровержение основного пункта теории И. Генриха Гентского — тезиса о необходимости для любого истинного познания божественного озарения. Так, в «*Lectura*» вопрос формулируется следующим образом: «Может ли разум какого-либо странника (т. е. человека в его земной жизни.— *Д. С.*) естественным образом уразумевать некую достоверную и подлинную истину (*certam et sinceram veritatem*) без специального воздействия (*influentia*) Бога» (*Ioan. D. Scot. Lectura. I 3. 1. 3*); в «*Ordinatio*» дается неск. иная по форме, но аналогичная по смыслу формулировка: «Может ли некая достоверная и подлинная истина быть познана естественным образом разумом странника без особого просвещения нетварным светом (*absque lucis increatae speciali illustratione*)» (*Idem. Ordinatio. I 3. 1. 4*; рус. пер. фрагментов см.: *Иоанн Дунс Скот. Избранное. М., 2001. С. 336–373*).

При решении этого вопроса Дунс Скот отвергал все варианты учения об «озарении»: как концепцию Генриха Гентского, так и другие теории, разрабатывавшиеся в т. ч. и его собратьями-францисканцами: Бонавентурой, Матфеем из Акваспарты, Иоанном Пекамом и др.; при этом он стремился показать, что учение об

И. блж. Августина, на к-рое все они ссылались, в действительности было ими неверно интерпретировано: если даже оно содержит тезисы о необходимости «озарения», то они относятся к богопознанию, а вовсе не к повседневному человеческому познанию окружающего мира. В качестве альтернативы учению об «озарении» Дунс Скот предложил теорию «очевидного знания», в которой И. не гарантируется божественным вмешательством, но формируется естественным образом в познавательных актах человека и затем выражается в истинных суждениях (подробнее об очевидности у Дунса Скота см.: *Vier. 1951; Смирнов. 2009*). Поскольку основным аргументом Генриха Гентского против возможности для человека естественным образом познавать «достоверную истину» был восходящий к Платону тезис об изменчивости как познаваемого объекта, так и познающего субъекта, из которого следовало заключение о непостоянности и недостоверности любого знания, к-рое может быть получено субъектом от объектов, Дунс Скот строил собственную теорию И. как теорию познания, в к-ром происходит переход от изменчивых данных чувств к неизменным первым принципам (сравнительный анализ концепций Дунса Скота и Генриха Гентского см.: *Prezioso A. La critica di Duns Scotus all'ontologismo di Enrico di Gand. Padova, 1961*; см. также: *Brown. 1984; Marrone. 2001. P. 401–536*).

Как и Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот различал 2 акта, или деятельности, человеческого разума: 1) восприятие данных от чувств и формирование понятий («концептов»); 2) утверждение согласия или несогласия между понятиями, к-рые в мысленном или словесном предложении выступают в качестве субъекта и предиката.

В соответствии с рассуждениями Дунса Скота, в случае 1-й деятельности разума позволено говорить лишь о «материальной истине». Именно эта материальная И. является «фундаментом» всей прочей истинности, — в этом Дунс Скот расходится и с Генрихом Гентским, и с Фомой Аквинским, во многом возвращаясь к оригинальному учению Аристотеля об истинности самих вещей, простых восприятий и абстрагируемых на их основе общих понятий. Ссылаясь на учение Аристотеля об «исти-

не в вещах», Дунс Скот говорит об очевидности «вещи самой по себе», о «ее собственной уразумеваемости», т. е. открытости для познающего разума. Идея очевидности означает в этом случае, что при восприятии вещи разум по природе познает ее так, как она есть, т. е. «истинно» (см.: *Смирнов*. 2009. С. 87–89). Обычно чувство не ошибается, но даже если оно ошибается, для исправления этой ошибки разум обладает встроенными механизмами. Вслед этого, согласно Дунсу Скоту, «первая деятельность разума всегда истинна, даже если она следует за ошибающимся чувством; ведь если зрение воспринимает как белое то, что на деле черное, то [в разуме] при этом формируется такое же понятие белизны, какое было бы, если бы белизна воспринималась зрением, действительно видящим белое» (*Ioan. D. Scot. In Met. I 4. 4*). Т. о., истинные понятия формируются на основании опытного познания вещей, но не зависят от этих вещей в своей истинности: напр., после того как у человека сформировались понятия «целое» и «часть», наделенные определенным содержанием, он может без обращения к эмпирическому опыту соединить их в истинном суждении: «Целое больше части» (ср.: *Brown*. 1984. P. 147–148).

И. в ее формальном смысле, т. е. истинное знание, или знание об истинности чего-либо, в 1-й деятельности разума отсутствует, будучи свойством 2-й деятельности, в которой знание об И. выражается в истинном суждении: «Простой разум истинен, хотя и не познает истинное, поскольку познавать истинное означает познаватьсообразность разума вещи (*conformitas intellectus ad rem*). Разум же может делать это лишь тогда, когда он судит о том, что с этой вещью дело обстоит именно так, а значит — складывает и делит; поэтому никакой разум, кроме складывающего и делящего, не способен познавать истинное» (*Ioan. D. Scot. In 2 Peri hermen. I 3. 7–11*). Т. о., традиц. формулу «соответствие разума и вещи» Дунс Скот понимал в смысле правильного соотношения формирующегося из простых понятий сложного суждения с данной в восприятии сложной вещью или выражаемым в суждении фактом.

Вера Дунса Скота в способность человеческого разума самостоятельно познавать «достоверную и под-

линную истину» с особой силой проявилась в его учении об очевидности для человека его внутренних состояний. Дунс Скот полагал, что именно благодаря естественной способности разума к рефлексии над своими актами, т. е. к сопоставлению содержания акта познания с познанным в нем, человеческий разум может достигать наиболее достоверной И. Поскольку внутренние акты человека находятся в нем самом, они есть нечто «наиболее очевидное», всегда доступное, а потому человек в собственном разуме всегда имеет надежный критерий для отличения И. от лжи. Это представление Дунса Скота о «самоочевидности» человека для самого себя в его мышлении оказало серьезное влияние на учение об И. и очевидности в философии Р. Декарта, а также на взгляды многих представителей англ. эмпиризма.

По утверждению Дунса Скота, истинное научное знание может быть получено исключительно в науке, соответствующей определенным критериям научности: достоверность, необходимость, очевидность, последовательность, или выводимость (см.: *Ioan. D. Scot. Ordinatio. Prol. 4. 1–2; Смирнов*. 2009. С. 84), поэтому теология может считаться наукой только в условном смысле. Хотя сам Дунс Скот активно использовал философский метод при исследовании теологических проблем и не подвергал сомнению возможность рационального осмысления истин веры, отвергая лишь возможность их рационального обоснования, мн. последующие схоласты, развивая его учение о научном знании, приходили к прямому отрицанию того, что в теологии может быть некая И., и считали положения веры лишь «правдоподобными». Сам Дунс Скот, напротив, подчеркивал, что теология, не будучи в строгом смысле слова наукой, тем не менее обладает И. особого, высшего рода, поскольку она получает И. особым способом: «Имеющий веру верует в то, что некое положение истинное (*verum*) не благодаря очевидности объекта (*ex evidentiâ obiecti*), но «соглашаясь с истинностью (*veracitas*) передающего знание» и открывающего то, во что следует верить, т. е. соглашаясь с Богом как источником теологической И. (*Ioan. D. Scot. Lectura. III 23. 1. 22*).

У Дунса Скота неоднократно встречаются утверждения о том, что Бог

есть «совершеннейшая Истина» (*veritas perfectissima — Ioan. D. Scot. Ordinatio. I 8. 1. 3. 119*), «бесконечная Истина» (*verum infinitum — Ibid. I 3. 1. 2. 52*) или «первая Истина» (*veritas prima — Idem. De primo princ. 4*). При этом истинность Бога понимается так же, как истинность тварных вещей — через идею очевидности и «явленности». Для Бога, по словам Дунса Скота, «ничто иное не является основанием явленности (*apparendi*)», поэтому Он в высшей степени истинно познает Самого Себя и в Самом Себе познает все прочие вещи. Т. о., на метафизическом уровне у Дунса Скота сохраняется представление о том, что Бог «есть основание познаваемости любого познаваемого» (*Ibidem*), а значит, и любой И., однако на эмпирическом уровне ни Бог, ни Его идеи не вовлечены непосредственно в акт человеческого познания И., но присутствуют в нем как отдаленные причины вообще любого бытия и любого познания. Исключением здесь является лишь религ. познание, в котором Бог открывает некую сверхъестественную И. в особом откровении.

**Поздняя схоластика.** В 1-й пол. XIV в. наиболее влиятельными и распространенными среди университетских философов и теологов были концепции истинности, предложенные Фомой Аквинским и Иоанном Дунсом Скотом. Основные усилия томистов при разработке проблематики истинности были направлены на то, чтобы дать убедительное объяснение принципу «соответствия» (*adaequatio*), лишить его схематизма и раскрыть его место и значение в каждом конкретном познавательном акте. Последователи Дунса Скота гл. обр. развивали его идею истинности эмпирического знания и учение о самоочевидной И. первых принципов. Радикально новое представление об И. было предложено представителями возникающего в это же время *номинализма*, в рамках которого И. стала восприниматься исключительно как логическое понятие, как свойство высказываний. Кроме того, в XIV в. усиливается воздействие на философию и богословие эмпирических наук, претендовавших как на собственный способ достижения научной И., так и на собственный критерий для отличения И. от лжи.

Томистская трактовка понятия «истина» в XIV в. получила дальнейшее развитие в сочинениях *Дуранда из*



Сен-Пурсена († 1334), Гервея Наталиса († 1323), Петра Ауреоли († 1322) и др. При этом у Гервея Наталиса, как и у мн. др. авторов этого времени, томистские идеи соединяются с концепциями Иоанна Дунса Скота. Гервей признавал, что истина есть соответствие, но, как и Дунс Скот, считал, что соответствие должно быть не просто между вещью и разумом, а между истинным восприятием вещи именно такой, какой она является в действительности, и результатом этого восприятия в мышлении. Т. о., согласно Наталису, каждая вещь должна познаваться дважды: сперва познается она сама, затем познание знание о ней, и лишь соотнесение этого знания с познанной фактичностью вещи порождает И., в к-рой уже не разум соответствует вещи, но вещь соответствует себе самой: «Формально истина состоит в соответствии (*conformitas*) вещи сообразно ее существованию (*secundum quod est*) той же самой вещи сообразно ее уразумению (*secundum quod intellectum*)» (*Hervaeus Natalis. Quodlibeta. Ridgewood, 1966*. Fol. 69; подробнее см.: *Kobusch. 2006. S. 157–160*). Идеи Гервея во многом повлияли на представления об И. Дуранда из Сен-Пурсена, определявшего И. как «сообразность разума познанной вещи, при которой то, что воспринимается и выражается в высказывании относительно вещи сообразно (*conforme*), или даже тождественно (*idem*) сущести (*entitas*) вещи; поэтому [истина] есть отношение вещи к ней самой сообразно бытию в познании (*esse intellectum*) и бытию в реальности (*esse reale*)» (*Durandus a Sancto Porciano. In Petri Lombardi Sententias theologicas commentaria. Venetiis, 1571. Fol. 66; ср.: Kobusch. 2006. S. 160–163*). С критикой такой усложненной концепции И. как согласования выступал Петр Ауреоли, считавший, что не следует разделять постижение И. существования вещи на неск. актов: вещь постигается и утверждается в одном акте, поэтому, напр., «положение «камень есть» — это чистое утверждение и чистая истина (*pura veritas*)» (*Petrus Aureoli. Commentum in primum librum Sententiarum. R., 1596. Fol. 906; ср.: Kobusch. 2006. S. 163–164*).

Отделение И. вещи от И. знака и связанной с ним И. высказывания стало основной чертой разработки понятия «истина» у представителей номинализма, отвергавших

наличие любой каузальной связи между вещью и ее именем. Концепция И., представленная в сочинениях основоположника номинализма У. Оккама († 1349), отличается строго логическим характером. Определяющее влияние на интерпретацию И. у Оккама оказали 2 ключевых пункта его философии: отрицание существования универсалий вне человеческого ума и учение о суппозиции. Согласно Оккаму, универсалия, напр., «человек», — это не божественная идея и не нечто самостоятельно существующее, а содержание мышления, мысленный образ, формируемый на основании интуитивно-абстрактного познания единичных вещей. Любому ментальному образу соответствует некий термин, который его обозначает и «замещает» в высказывании. Такое «замещение» и есть «суппозиция» (*suppositio*), к-рая подразделяется далее на неск. видов в зависимости от того, заменой чего является термин (частного имени, общего имени, местоимения и т. п.). При этом имена даются человеком и связаны с вещами не онтологически, а лишь логически, как условные знаки для них. Исходя из этих номиналистических принципов, Оккам полагал, что «истина и ложь предложения это исключительно сами по себе истинные и ложные предложения», т. е. высказывания, удовлетворяющие некоторым логическим условиям истинности (*Guillelmus de Ockham. Quodlibeta. 5. 24 // Opera Theologica. St. Bonaventure (N. Y.), 1980. Vol. 9. P. 578*). Определение истинного высказывания, предлагаемое Оккамом, практически дословно повторяет определение Аристотеля: «Высказывание называется истинным, если оно обозначает (*significat*) нечто так, как оно есть в действительности (*sicut est a parte rei*)» (*Idem. Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis. 9. 13 // Opera Philosophica. Vol. 2. P. 201*). С т. зр. теории суппозиции для истинности простого утвердительного высказывания требуется, чтобы субъект и предикат высказывания подразумевали или замещали одно и то же, т. е. были суппозитами для одной вещи, как, напр., в случае высказывания «Сократ есть живое существо», в к-ром оба термина — суппозиты для ментального образа реального Сократа. При усложнении логической структуры высказываний усложняются и условия, тре-

бующиеся для признания их истинными (подробнее см.: *Boehmer. 1945; McCord Adams. 1989. P. 146–154*).

Т. о., чтобы быть истинным, высказывание должно верно обозначать то, что оно обозначает, высказывать некую связь, существующую в действительности: «Понятие «истина», обозначая некое предложение, подразумевает, что в действительности дело обстоит так, как выражается в предложении» (*Guillelmus de Ockham. Quodlibeta. 6. 29 // Opera Theologica. Vol. 9. P. 697*). Сам механизм этого обозначения Оккама занимал мало: поскольку общие понятия и общие имена не проистекают из «общей природы» вещей, как думал Иоанн Дунс Скот и его ученики, а формируются человеческим разумом произвольно, любые рассуждения об «истине бытия» или «истине вещей» оказываются пустыми словами, важна лишь правильность связи между суппозитами. Хотя в сочинениях Оккама есть неск. упоминаний об И. как о «свойстве сущего» (*passio entis*), И. в данном случае тождественна самому сущему и ничего к его понятию не добавляет (*McCord Adams. 1989. P. 156–157*). Отрицание существования идей или образцов вещей в Божественном разуме приводит у Оккама к тому, что представление о Боге как об источнике И. оказывается также излишним; более того, неявно полемизируя с идеей Фомы Аквинского о Боге как «мериле» И., Оккам писал, что «по отношению к нам Бог не является мерилем чего-либо, кроме Самого Себя» (*Guillelmus de Ockham. Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio) // Opera Theologica. Vol. 5. P. 173; ср.: McCord Adams. 1989. P. 170–172*).

Концепцию И. высказывания, предложенную Оккамом, в посл. развивали и анализировали (нередко критически) такие логики-схоласты, как Вильгельм Гейтсбери († ок. 1373), Альберт Саксонский († 1390), Петр Мантуанский, Павел Венецианский († 1429) и другие (подробнее см.: *Perler. 1992; Idem. 2006*). В их сочинениях вопрос об И. по большей части сводился к скрупулезному обсуждению различных типов высказываний с т. зр. их истинности, интерпретируемой в смысле логической непротиворечивости; популярным предметом анализа становится истинностный статус различного рода логических парадоксов и софиз-



мов (т. н. неразрешимости, insolubiles). Так, Гейтсбери обсуждал истинность самореферентных высказываний (напр., высказывания: «То, что я сейчас говорю — ложно»), высказываний, выражающих сомнения и т. п. (см.: *Maierù.* 1967); Петр Мантуанский рассматривал соотношение истинности высказываний о возможном и высказываний о действительном (см.: *Vos.* 1985) и т. д. В сочинениях этих и многих других логиков периода заката схоластики понятие «истина» окончательно теряет любое онтологическое наполнение и становится простым техническим термином логики (ср.: *Dutilh Novaes.* 2011. P. 1345–1346).

*Д. В. Смирнов*

