

БОГОСЛОВСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ТЕОРИИ ИСТИНЫ

Х.-П. ГРОССХАНС

Размышляя над богословскими и философскими теориями истины, автор сосредотачивается на опыте придания конкретности христианскому рассуждению об истине и в то же время соотносит этот опыт с философскими попытками определения истины. Он указывает на значение понятия «истина» в нашем языке и коммуникации. В статье рассматриваются основные теории истины, характерные для западной философской традиции: классическая корреспондентная, когерентная, прагматическая, коммуникативная и онтическая. Указывая на специфику богословского понимания истины, автор утверждает, что оно пребывает на онтологически более высоком уровне, нежели классическое определение истины как соответствия действительности и разума. Знание Бога, сообщенное христианской вере действием триединого Бога, является совершенным, и поэтому оно не может расширяться и развиваться дальше. На основании этого богословие разрабатывает знание веры, отмечая все, что противоречит фундаментальным утверждениям этого знания веры, то есть свидетельствам откровенной истины.

Каждому христианину известен вопрос «Что есть истина?», заданный Понтием Пилатом Иисусу во время суда над Ним (Ин 18. 38). Пилат спрашивал Иисуса, но в действительности этот вопрос адресован каждому читателю Евангелия от Иоанна, каждому христианину и, более того, каждому человеку, и всякий должен найти ответ на этот вопрос или, по крайней мере, как-то на него отреагировать. Игнорирование этого вопроса, свойственное многим людям, это ведь тоже определенная реакция на него. Для Евангелия от Иоанна крайне важно найти ответ на этот вопрос, поскольку ранее Иисус сказал: «Всякий, кто от истины, слушает Мой голос» (Ин 18. 37) — голос конкретного Лица, «пришедшего в мир, чтобы свидетельствовать об истине». И больше того, это Лицо говорит, что Оно есть «путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14. 6).

Чтобы услышать голос Иисуса Христа, необходимо быть «от истины». Но как понять, «от чего» именно нужно быть? Чтобы иметь возможность услышать голос Иисуса, следует понимать, что такое истина. Вопрос Понтия Пилата — это вопрос, который возникает у всех людей, желающих понять, какой смысл в их жизни может иметь Иисус Христос.

Необходимость давать определение истины

Понимание вопроса «Что есть истина?» имеет глубинное сотериологическое значение. Богословы должны способствовать осознанию этого вопроса, предлагая такое понятие истины, которое одновременно соответствовало бы сотериологическому измерению истины в христианской вере и учитывало бы многочисленные небогословские попытки определения истины или, по крайней мере, поиски адекватного понимания истины. В конечном счете между идеей истины в богословии и в философии, несомненно, могут оставаться противоречия, которые богословам весьма полезно знать.

Размышляя над богословскими и философскими теориями истины, я бы хотел сосредоточиться именно на этом опыте придания конкретности христианскому рассуждению об истине и в то же время, насколько это возможно, соотносить этот опыт с философскими попытками определения истины. Я ограничиваюсь западными традициями в надежде, что различные понимания истины в православной традиции будут затронуты в ходе дискуссии.

Для христианского богословия, безусловно, определяющим является употребление понятия истины в Библии. Дискуссионным является вопрос о том, в какой степени употребление этого понятия согласуется с использованием понятия истины в дохристианской греческой философии, задавшей формы философии западной. В протестантском богословии XX в. придавалось особое значение полярности «еврейского» и «греческого» образа мысли¹. Однако в последние годы это противопоставление перестали абсолютизировать².

В самом деле, в употреблении понятий «истина» и «истинный» в Ветхом Завете их эпистемологический и метафизический аспекты, типичные для «греческой» мысли, оказываются вторичными. Но в Новом Завете мы обнаруживаем синтез ветхозаветного понимания истины как верности и надежности (истина — это то, на что можно положиться и на что можно ответить «аминь») и использования понятия истины в эпистемологическом и метафизическом ключе. Стать христианином означает здесь «прийти в знание истины» (1 Тим 2. 4; см.: Евр 10. 26; Кол 1. 6; Тит 1. 1; 2 Петр 1. 3, 2. 20 и далее). Только доступная познанию (*cognitive*) вера является истинной верой. Знание имеет структурообразующее значение для веры³. Знание постигает ту истину, которая является данной, поскольку эта истина всегда откровенна. Именно вера ищет понимания истины, которой эта вера и живет.

В западной философии и богословии XX в. имели место определенные тенденции к игнорированию и избеганию понятия истины, что по-прежнему остается немалым вызовом для христианского богословия. В рамках этих тенденций можно было наблюдать даже борьбу с понятием истины и с дискурсом об истине в философии и богословии. Здесь я имею в виду, к примеру, английского

¹ См.: *Soden H. von*. Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit // Idem. *Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge* / H. v. Campenhausen, Hrsg. Tübingen, 1951. Bd. 1. S. 1–24.

² См.: *Landmesser Ch*. Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft. Tübingen, 1999; *Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung* / Ch. Landmesser, Hrsg. Tübingen, 1995.

³ См.: *Bultmann R*. Theologie des Neuen Testaments. 1984⁹.

философа Альфреда Джулса Айера, сомневавшегося в том, что имеет смысл вопрошать о сущности истины, поскольку понятие «истинный» бессодержательно и не выражает никакого реального отношения или реального качества⁴. В соответствии с этим отказом от истины с эмпирических позиций, во второй половине XX в. в качестве альтернативы субстанциальным теориям истины были предложены различные дефляционные и минималистские теории, в которых истина имеет ограниченные функции в определенных контекстах (как, например, в естественнонаучном дискурсе). В некотором смысле параллельным этому является и различие реалистических и антиреалистических теорий истины⁵.

Эти тенденции в философии и богословии лишают себя возможности дать определение одному из центральных слов в нашем языке и коммуникации. Слово «истинный», используемое нами в обиходе, — понятие биполярное: оно тесно связано с противоположным ему понятием «ложный», или «неистинный». Если мы отказываемся дать определение слову «истина» или прилагательному «истинный», тогда мы больше не можем оперировать различием «истинное — ложное». Умение использовать это различие важно в нашей повседневной жизни, но и во всех прочих областях: в науке, политике, экономике и религии. Если у нас нет ясного понимания истинного, то истинным может быть названо ложное. Подобное смешение столь же ужасно для всех сторон нашей жизни, сколь, скажем, смешение понятий «хорошее» и «плохое» (или «злое»), если мы теряем определение добра. Как богословы мы призваны в том числе и к тому, чтобы способствовать прояснению точного значения таких фундаментальных понятий и определений.

В этическом плане это вполне очевидно. Говорить истину и не лгать может быть одним из основополагающих правил в жизни христианина, да и в жизни каждого человека. Как сказано в Послании к Ефесянам: «Посему, отвергнув ложь, говорите истину каждый ближнему своему» (Еф 4. 25). Говорить истину, а не ложь — это нравственное основание всякого человеческого общества и всякой общины, включая и Церковь. Недопустимо называть истинным то, что на самом деле является ложью. Также нельзя допускать того, чтобы нам говорили, что нечто является добром, в то время как на самом деле оно дурное и злое.

Теперь я хотел бы рассмотреть некоторые философские попытки дать определение истине и предикату «истинный», которые, на мой взгляд, актуальны для богословия.

Философские теории истины

Начиная с Гераклита (см.: Фрагмент 112) и главным образом с Парменида, греческое слово *ἀλήθεια* / *ἀληθής* стало использоваться в европейской философии для обозначения истины. Согласно Пармениду, мышление соответствует бытию, которое «последует истине» (Фрагмент В 2. 4). В противоположность кажущемуся (*δόξα*) необходимо отделить бытие от небытия и тем самым при-

⁴ См.: Ayer A. J. *Language, Truth and Logic*. 1982⁸.

⁵ См.: Kirkham R. L. *Theories of Truth: a critical introduction*. Cambridge (Mass.), 1992. P. 73ff.

вести бытие к его истине. Сократ и Платон подчеркивают, что человек должен принимать во внимание то, что более бытийственно, нежели то, что ему кажется. «Приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд» (Государство 515d). При правильном взгляде видимость и постижение становятся точными, что в конечном счете устремляет их прямо к высочайшей идее. При уподоблении идее существует ὁμοίωσις, соответствие знания его объекту⁶. Истина становится выражением правильности чьего-то взгляда (correctness of one's view), чьего-то отношения к действительности. Знание истины находит здесь свое выражение в форме утверждения (assertion)⁷.

Аристотель продолжил эту линию размышления об истине. Согласно Аристотелю, истина есть качество суждения, которое является истинным тогда, когда соответствует в своем языковом построении структуре сложного предмета. После Аристотеля истина понималась преимущественно в пропозициональном (т. е. относящемся к суждению. — *Ред.*) смысле. Именно в виде суждений мы делаем утверждения об истинности постигаемой нами реальности. Для дальнейших дискуссий об истине центральным стало следующее высказывание Аристотеля: «Говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, — значит говорить истинное»⁸.

В позднем Средневековье Фома Аквинский обращается к этой цитате из Аристотеля для утверждения собственного определения истины: истина есть соответствие вещи и разума (*veritas est adaequatio intellectus et rei*)⁹. Эта формулировка стала определением истины, которое, по моему мнению, и поныне сохраняет свою силу. Оно стало ядром того, что получило наименование корреспондентной теории истины.

Корреспондентная теория истины

С самого начала была очевидна главная проблема в определении истины как соответствия вещи и разума. Для разрешения этой проблемы философия на протяжении многих столетий нуждалась в понятии Бога, которое обеспечивало возможность соответствия между действительностью (вещами) и человеческим разумом (мы вернемся к этому вопросу ниже).

Фундаментальная проблема корреспондентной теории истины была сформулирована Иммануилом Кантом: разум человека должен выносить суждение о своих собственных действиях, о том, соответствует ли он сам объекту¹⁰.

⁶ См.: *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern, 1947. P. 41f.

⁷ См.: *Платон*. Софист 263b.

⁸ *Aristoteles*. *Metaphysica* 1011b 26ff.: «τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψευδός, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται». Говоря об этике, Аристотель также использует понятие истины. Практическая истина (ἀλήθεια πρακτική) есть соответствие дел (и жизни) человека правильным устремлениям (см.: *Idem*. *Ethica Nicomachea* 1139a 26ff).

⁹ См.: *Thomas Aquinas*. *Quaestiones disputatae de veritate* 1. 1; *Idem*. *Summa contra gentiles* I. 59; *Idem*. *Summa theologiae* I. 16. 2.

¹⁰ *Kant I*. *Logik A 70* // *Idem*. *Werke in sechs Bänden* / W. Weischedel, Hrsg. 1956. Bd. 3. S. 476: «Истина, говоря, состоит в соответствии знания с предметом. Следовательно, в силу этого

Самооценка вообще непростая задача. Но она оказывается невозможной, если объект, который мы хотим познать, дан нам лишь в том виде, в каком мы его знаем. Ведь в современной философии адекватность нашего знания действительности не может гарантироваться внешней инстанцией (какой-то третьей инстанцией, помимо субъекта и объекта, например Богом), но только самим рациональным процессом познания; разум человека должен обрести уверенность в истинности собственного знания только внутри самого себя. Если мы не можем контролировать наше знание через его объекты (поскольку не имеем общих материальных критериев истины), а можем делать это лишь в опоре на человеческую субъективность (рациональный процесс человеческого познания), тогда истина превращается в верификацию. Всякое суждение (утверждение о действительности) верифицируется, если удовлетворены определенные критерии (общие формальные критерии истины) относительно процесса получения знания. Тем не менее нам неизвестно, действительно ли истинно суждение, прошедшее верификацию, или же оно лишь принимается нами за истинное. Рене Декарт предложил в качестве основного критерия истины очевидность, в смысле ясности и отчетливости знания; особенно это применимо в тех случаях, когда разум способен дать рациональное объяснение объекту знания. Иммануил Кант провозгласил три общих формальных (логических) критерия истины: принцип непротиворечия и тождества, принцип достаточного основания и принцип исключенного третьего. Следуя этим критериям, мы получаем рациональное подтверждение наших суждений, претендующих на истинность. Но поскольку они не гарантируют того, что мы действительно и объективно познали объект, корреспондентную теорию и ее определение истины следует применять далее лишь как регулятивный принцип. Последнее означает, что всякое человеческое знание должно быть направлено на соответствие с действительностью и поэтому всегда в свою очередь должно ставиться под сомнение на предмет соответствия действительности. Определение истины, даваемое в рамках корреспондентной теории, способствует некоторому критическому отношению ко всякому человеческому знанию; мы всегда должны спрашивать себя и других: то знание, которым обладаем мы и которое предлагают другие, соответствует ли оно действительности и тем самым истинно ли оно. Если наши суждения не соответствуют действительности, они не заслуживают того, чтобы называться истинными.

Здесь мне хотелось бы кратко отметить, что актуальность этой теории истины для богословия очевидна. Особенно в отношении наших знаний о Боге мы постоянно должны задавать себе вопросы и быть открытыми для реальности божественной.

Возвращаясь к философии, отметим, что Иммануил Кант проводил различие между определением истины, которое есть регулятивный принцип, и критериями истины, которые в пределах конечного разума подтверждают суждения,

лишь словесного объяснения, мое знание, чтобы иметь значение истинного, должно соответствовать объекту. Но сравнивать объект с моим знанием я могу лишь *благодаря тому, что объект познаю я*. Следовательно, мое знание должно подтверждать само себя, а этого еще далеко не достаточно для истинности. Ведь так как объект находится вне меня, а знание во мне, то я могу судить лишь о том, согласуется ли мое знание об объекте с моим же знанием об объекте»).

считающиеся нами истинными. С помощью критериев истины мы можем оценить, соответствует ли, по законам рассудка, некое суждение заявленной проблеме. При этом разум знает об ограниченности этой операции, и поэтому должен все время задаваться вопросом, соответствуют ли наши суждения действительности. Если критерии истины выполняются, то у нас есть рациональные основания для того, чтобы предполагать, что наше знание соответствует проблеме, которую мы познаем, хотя мы и понимаем, что для определения истины этого недостаточно.

Из-за совокупности затруднений, которые встречаем у Канта, посткантианская философия — до сих пор — была сосредоточена на выработке критериев истины. Теории истины стали на деле теориями критериев истины.

Поэтому можно было бы спросить (как многие философы XX в. и поступали): почему бы не отказаться от определения истины (в смысле корреспондентной теории)? Почему мы не утверждаем то, что наши суждения всего лишь рационально обоснованы, но вместо этого говорим, что они истинны? Почему бы нам не удовлетвориться эпистемологическим обоснованием наших мнений и знаний и обойтись без истины?

Ответ на этот вопрос был сформулирован еще Кантом, несмотря на возникающие сложности: мы не можем обойтись без истины, если мы заинтересованы в безупречности нашего знания. Главное условие совершенного знания — истина. Это так, поскольку наше знание всегда знание *о чем-то*. Если мы хотим *что-то* познать, то мы достигаем этой цели лишь в том случае, если мы в действительности это *нечто* познаем. Именно это и есть истина. Если опустить понятие истины, заменив его — как это сейчас часто делают — понятием гарантии рациональности или эпистемологического обоснования, то в итоге мы откажемся и от интереса познать *что-то*. В таком случае нам будет достаточно того, что мы воспринимаем, или того, что нам кажется. Однако, в отличие от данной позиции, для субъектно-ориентированного знания, равно как и для субъектно-ориентированной коммуникации, важна истина. Понятие истины в корреспондентной теории отражает человеческий интерес к действительности, которую мы хотим познать.

Но, с другой стороны, люди формируют множество различных мнений о действительности. Они опираются на различные источники для своего знания и выдвигают самые разные основания для того, чтобы отстоять истинность своих мнений. Попытки показать связь всех этих мнений с действительностью и доказать истинность этих мнений с помощью самой действительности не имеют особого смысла, если мы не можем объяснить способ, которым мы соотносим наши мнения с действительностью. Именно по этой причине Кант сосредоточился на выработке критериев истины. Дело в том, что это позволяет рационально говорить о суждениях, которые люди считают истинными. Кант стремился рационально рассмотреть эпистемологические проблемы, возникшие в результате множественности человеческих суждений, претендующих на истину.

В русле этих рассуждений был разработан ряд критериологических теорий истины. В частности, образовалось три типа таких теорий: когерентная теория истины, теория истины как консенсуса и прагматическая теория истины.

Когерентная теория истины

Различие между определением и критериями истины является центральным в работе «Когерентная теория истины» американского философа Николаса Решера, опубликованной в 1970-е гг. В определении истины Решер следует корреспондентной теории истины. Но в качестве главной своей задачи он видел разработку критериологической теории истины, которая сосредоточилась бы на критерии когерентности. Согласно Решеру, чтобы иметь рациональное обоснование для использования истины как предиката, мы должны владеть критерием истины. Лишь обладание этим критерием обеспечивает возможность intersubъективной коммуникации наших утверждений. И критерий этот должен соотноситься с теми данными о действительности, которые у нас есть, а не иметь исключительно логический характер (как у Канта). Для Решера этим критерием истины является *когерентность*, то есть «когерентность, управляемая данными (data-directed coherence)»¹¹. Данные суть материал, который должен быть упорядочен. Сам по себе материал не истинен; только включение в систематический порядок дает ему статус твердой истины. Процесс верификации должен показать, адекватно ли факт интегрирован в контекст всех данных. Если это оказывается возможным, то критерий истины удовлетворяется, и тогда рационально обоснованно можно называть определенное суждение истинным.

Данные мы получаем (главным образом) из опыта, и они формулируются в виде суждения, которое может быть названо истинным, если эти данные можно обоснованно интегрировать в когерентную (связную) картину со всеми прочими данными.

Когерентная теория истины является результатом идеалистической концепции, согласно которой истина есть некое универсальное целое, характеризующееся системностью и последовательностью¹². В достаточной степени эпистемология Решера, опирающаяся на критерий когерентности, «является фундаментально холистической, поскольку допустимость каждого предлагаемого элемента информации оценивается в соответствии с его способностью участвовать в хорошо упорядоченном целом. В этом... эпистемология когерентизма составляет резкий контраст с фундаменталистским подходом магистральной традиции западной эпистемологии»¹³.

Но что же означает «хорошо упорядоченное целое» и как мы можем познать это «целое»?

Проблема когерентной теории заключается в следующем. Чтобы исследовать, можно ли некий факт обоснованно интегрировать в контекст всех данных, нам нужно уже иметь знание об этом хорошо упорядоченном целом, которое мы

¹¹ Rescher N. The Coherence Theory of Truth. Oxford, 1973. P. 65.

¹² Согласно Решеру, такая теория возможна в трех вариантах: 1) как метафизическое учение о сущности реальности (чтобы система была когерентной); 2) как логическое учение об определении истины (истина должна быть определена как когерентность суждений); 3) как логико-эпистемологическое учение о первичном (или конечном) критерии истины (нормативное исследование истины должно являться обнаружением взаимной когерентности суждений).

¹³ Rescher. Op. cit. P. 317.

не знаем и знать не можем. В самом деле, нам известно, что, будучи конечными человеческими существами с ограниченными возможностями, мы не можем охватить целое и холистический контекст нашего знания. Но тогда возникает проблема, которая заключается в том, что сам критерий истины не может быть обоснован ввиду невозможности объяснить понятие целого, находясь в ограниченных условиях¹⁴.

В самом деле, ради сохранения ясности лучше было бы отказаться от понятия хорошо упорядоченного целого, взамен предположив разнообразие и множественность суждений, притязающих на истину. В таком случае нам следовало бы отталкиваться от этих различий в их отношении друг к другу, не пытаясь при этом встроить их в некое заранее заданное целое. И тогда нам следовало бы не стремиться интегрировать различные суждения, притязающие на истину, в некое хорошо организованное целое, а скорее погрузиться в рассуждения об истине этих различных суждений, соотнося их с действительностью.

Теория истины как консенсуса

В рамках теории истины как консенсуса критерий истины основывается на том интуитивном предположении, что притязающее на истину суждение может быть подтверждено в том случае, если все люди согласны с ним; или, другими словами: если суждение истинно, то все люди должны быть с ним согласны.

Теорию истины как консенсуса разработал немецкий философ Юрген Хабермас¹⁵ в опоре на работы Чарльза Пирса, философа XIX в., на философию Людвиг Витгенштейна и на теорию речевых актов Джона Остина. В этих философских концепциях подчеркивается прагматическое измерение нашего языка, поэтому на первое место выдвигается отношение человеческих субъектов в коммуникации, а на второе — эпистемологическое отношение между субъектом и объектом. Следовательно, истина становится характеристикой общезначимости суждений и утверждений в рамках человеческого сообщества. Истина в таком случае обеспечивается с помощью выработанной процедуры логического дискурса, целью которого является выявление некоторого консенсуса в сообществе.

Хабермас соединил свою теорию истины с определенной политической моделью, основанной на допущении некоего (демократического) общества, состоящего из ответственных индивидов, которые приходят к убедительному консенсусу посредством свободного и логически аргументированного сообщения друг другу собственных мнений, точек зрения и личных интересов.

¹⁴ Здесь можно было бы либо выдвинуть понятие целого в духе трансцендентальной философии (как в философии Гегеля), либо постулировать такое понятие исходя из прагматических соображений и использовать его как регулятивное или эвристическое понятие. Но в обоих случаях применение понятия когерентности в качестве критерия очень ограничено. Для нас затруднительной оказывается проверка соответствия предмета и разума, поэтому мы ищем критерий; однако мы приходим к критерию, основанному на неясном понятии целого. Таким образом, в итоге мы не сократили нашу изначальную проблему, а расширили ее.

¹⁵ См., в особенности: *Habermas J. Wahrheitstheorien // Wirklichkeit und Reflexion / H. Fahrenbach, Hrsg. Pfullingen, 1973. S. 211–265; Idem. Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main, 1999. См.: Apel K. O. Transformation der Philosophie. Frankfurt am Main, 1973. Bd. 2; Gruber F. Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit. Innsbruck, 1993.*

Однако модель общества — или даже модель всего человечества — как неограниченной общности, пребывающей в коммуникации с целью нахождения некоего полного консенсуса, необходимо рассматривать как неизбежную идеализацию¹⁶. В таком случае отдельное суждение или утверждение можно назвать истинным, если по поводу него может быть сформирован консенсус, основанный на убедительных доводах, при некоторых идеальных условиях.

Здесь, как и в случае с критерием когерентности, мы вновь понимаем, что в качестве критерия истины нам приходится принимать некое неопределенное понятие — консенсус при идеальных условиях, что лишь переносит проблему корреспондентной теории истины в другую область.

Несмотря на такую общую критику, теория истины как консенсуса представляет интерес не только для общества, но и для Церкви. Причина этого заключается в том, что проблема истины лежит в пространстве теории коммуникации, которая имеет дело с проблемой достижения соглашения и с тем, как прийти к консенсусу в сообществе. В связи с этим Юрген Хабермас проводил различие между двумя формами коммуникации: взаимодействие (коммуникативное действие) и дискурс. Взаимодействие членов сообщества является одной из форм консенсусного согласия. Дискурсы — это особые формы коммуникации, направленные на восстановление утраченного соглашения и на то, чтобы вновь сделать взаимодействие возможным. То, как это возможно, объясняется в теории дискурса, которую разрабатывал Юрген Хабермас.

При рассмотрении теории истины как консенсуса возникают два основных аргумента против нее. Первый аргумент заключается в том, что истину нельзя путать с методом, которым приходят к истине. «Истину не следует ошибочно принимать за комплекс соображений, касающийся того, *как она достигается или обретается*. Достичь истины — это одно, быть истинным — совсем иное»¹⁷.

Второй аргумент ставит под сомнение то, что консенсус является значимым критерием истины, если под консенсусом понимать всякое согласие людей по какому-либо вопросу. Следовательно, консенсус должно понимать в нормативном смысле — как некое идеальное понятие, как было сказано выше.

Можно выделить и третий аспект в критическом подходе к теории истины как консенсуса. В понимании Хабермаса консенсус мыслится при идеальных условиях. Эти идеальные условия суть бесконечное время для дискурсов и подлинная свобода всех участников сообщества. Но в реальности жизнь человека коротка, и идеальный дискурс всегда наталкивается на всякого рода ограничения и стесняющие обстоятельства. Существуют властные структуры, ответственные за консенсус в сообществах; зачастую они необходимы для того, чтобы начать взаимодействие. Именно из-за этих реальных условий дискурсов и жизни сообщества теория истины, в которой критерием выступает консенсус, оказывается неудовлетворительной. Если мы понимаем, что идеальный дискурс невозможно

¹⁶ Конечно, это не эмпирическое описание социальных процессов в обществе, а философская теория. Вероятно, среди эмпирических суждений нет таких, с которыми каждый человек в обществе согласился бы.

¹⁷ Martin R. M. Truth and its Illicit Surrogates // Neue Hefte für Philosophie. 1972. Bd. 2/3. S. 95–110; здесь: S. 101.

осуществить в действительности, то мы должны подходить критически ко всякому утверждению истины, достигнутому в результате консенсуса. В таком случае нам следует возвратиться к основной интуиции корреспондентной теории истины: соотносить наши суждения с действительностью и выяснить, соответствует ли описываемой действительности принятое в результате консенсуса утверждение. Из этого видно, что в конечном счете теория истины как консенсуса должна основываться на корреспондентной теории истины.

Довольно часто теория истины как консенсуса предполагалась и действительно применялась в христианском богословии. Понятие консенсуса (см. наречие: *ὁμοθυαδόν* — единодушно) соотносится с молитвой (см.: Деян 1. 14; 4. 24) и возношением хвалы Богу (см.: Рим 15. 6). Большое значение имеет в Церкви консенсус как согласие о вере, которое обнаруживает состоявшийся консенсус (*consensus factus*) поколений верующих относительно общего знания христианской истины, а также согласие вокруг Библии и Предания. Это особенно интересно в контексте утверждений, притязующих на истину, в Церкви в наши дни. Те учения, о которых у прежних поколений христиан имелся консенсус, должны и в настоящее время приниматься за истину. Соответствующий принцип был сформулирован Викентием Леринским: все то, о чем некогда имелось единое мнение и сохранялось всеобщее согласие, непременно должно считаться Церковью истинным и кафоличным¹⁸.

В протестантском богословии, с одной стороны, мы встречаем критическое отношение к понятию консенсуса, направленное на то, чтобы не допустить отождествления церковного консенсуса с *sensus communis*. С другой стороны, присутствует и положительная рецепция понятия консенсуса: символические книги протестантизма иногда именуется «консенсусом». В первом параграфе *Аугсбургского исповедания* речь идет о консенсусе: «*Ecclesiae magno consensu apud nos docent*» — Наши церкви в полном согласии учат (СА 1)¹⁹. И вся *Книга согласия* именуется исповеданием веры в благочестивом и единодушном согласии (консенсусе)²⁰.

Однако консенсус всей Церкви не достигается и не должен достигаться относительно всего, что делается и провозглашается в отдельных ее частях. В Артикуле 7 *Аугсбургского исповедания* содержится такая формулировка: «*Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*» — Для истинного единства Церкви достаточно согласия относительно евангельского учения и отправления таинств²¹. Согласие относительно учения Евангелия и отправления таинств более значимо, чем различия во всех прочих действиях и учениях в Церкви.

Следует добавить, на что указывал и Мартин Лютер, что это согласие (консенсус) относительно Евангелия и таинств производится не самими верующими, собравшимися в качестве Церкви. Церковный консенсус — это не результат

¹⁸ См.: *Vinzenz von Lérins. Commonitorium pro Catholicae fidei antiquitate et universitate adversus omnium haereticorum novitates* 29. 41 / A. Jülicher, Hrsg. Freiburg i. B., 1895. S. 47: «quidquid uno sensu et consensu tenuisse invenirentur, id ecclesiae verum et catholicum absque ullo scrupulo iudicaretur».

¹⁹ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche 50. 3f.

²⁰ Ibid. 1.

²¹ Ibid. 61. 6–9.

коммуникации между людьми, которые делятся своими мнениями и убеждениями друг с другом, а, напротив, результат включенности людей в истину, евангельскую истину, которая логически предшествует консенсусу.

В соответствии с лютеранским богословием, истина учения не может основываться на церковном консенсусе и доказываться с его помощью. Последовательность здесь скорее обратная: согласие наступает в том случае, когда люди прислушиваются к евангельской истине. Церковный консенсус — результат нашего согласия с божественным действием и божественной истиной.

Прагматические теории истины

Прагматической теории истины я хочу коснуться лишь кратко. В классическом виде она была выдвинута Уильямом Джеймсом. Истина — это вариант блага и полезности. Она показывает, что в нашем опыте оказывается успешным, что ведет нас от одного опыта к другому, что стоит прикладываемых усилий и что для нашей жизни является наилучшим.

В последние десятилетия прагматическую теорию истины брали в качестве отправной точки для разработки минималистических, или так называемых дефляционных, теорий истины²². Эти теории являются отражением идеи, согласно которой истина зависит от конкретных контекстов и ситуаций, но также и от различных естественных или искусственных языков и их концептуального устройства. Некоторые из этих теорий сводят истину к одному из аспектов полезности в рамках соответствующих контекстов или ситуаций (и тем самым до некоторой степени происходит отказ от понятия истины). В других таких теориях указывается на то, что во всех различных контекстах, ситуациях и концептуальных схемах, а также в интерконтекстуальной коммуникации, имеется тесная связь истины с рациональностью — поэтому в качестве единственного критерия истины берется *рациональная приемлемость*. В таком случае истина, которую мы принимаем в разнообразии контекстов, языков и понятий, — это «*идеализация рациональной приемлемости*»²³. Интересно, что в работе американского философа Хилари Патнэма указывается на то, что для коммуникации, направленной на поиск истины в плюралистическом мире, критерий рациональности недостаточен. В самом деле, критерий рациональности должен быть дополнен общим соотношением с реальностью, без которого люди не смогли бы говорить об одном и том же и, следовательно, не могли бы подвергнуться опровержению со стороны других людей.

Онтическая теория истины

Столь же кратко я коснусь онтической теории истины Мартина Хайдеггера. На мой взгляд, эта философская теория истины очень близка к апофатической традиции в богословии. Для Хайдеггера истина есть непотаенность бытия. Вещи открывают себя; то, что есть, то и открывает себя — это и есть истина. Такое понимание требует от нас, людей, свободы и открытости по отношению к су-

²² Примеры см. в работе: Truth // S. Blackburn, K. Simmons, eds. Oxford, 1999.

²³ Putnam H. Reason, Truth and History. Cambridge, 1992⁹. P. 55.

щему. Когда мы хотим совершить познание, мы должны воспринимать то, что открывает себя. Истина — это событие свободы, когда мы в нашей субъективности позволяем быть сущему таким, как оно есть, и когда мы позволяем себе включиться в его раскрытие. Такой процесс постижения истины близок к опыту мистиков, которые полностью раскрывались для Бога и вовлекали тем самым себя в процесс откровения Бога.

Богословские концепции истины

Вопрос об истине затрагивается во всех разделах христианского вероучения и этики. В классическом учении о Боге ясно утверждается, что Бог Сам есть первичная и предельная истина. Согласно Ансельму Кентерберийскому, Бог тождествен предельной истине. Согласно Фоме Аквинскому, Бог есть единственная истина, в соответствии с которой истинно все тварное. Иными словами, все, что есть, имеет свое основание в божественном уме. Божественный ум имеет истинное знание обо всем. Человеческие существа в своем знании причастны этой истине. Поэтому, чтобы обеспечить истинность своего знания, в процессе познания необходимо находиться в отношении с Богом. Данная концепция преобладала в европейской истории мысли почти до самого окончания эпохи Просвещения. После того эта концепция, согласно которой человеческое знание необходимо основывать на понятии Бога, то есть на абсолютной истине, утратила свою убедительность.

Однако в христианском учении о Боге отождествление Бога и истины по-прежнему имеет огромное значение. Протестантские богословы, такие как Эберхард Юнгель или Вольф Крётке, в течение последних десятилетий отстаивают это положение: они подчеркивают, что истина не есть свойство Бога, которым мы Его наделяем, а предикат, который изначально отождествляет существование и сущность Бога. Таким образом, утверждение о том, что Бог есть истина, означает, что Бог в своей внутритроичной жизни постоянен, неизменен и верен Самому Себе. Бог соответствует Самому Себе и потому правилен в Самом Себе. Истина тогда является онтологической характеристикой божественной природы. Эта онтология является основой для сотериологической значимости Бога: Он являет Себя человеку как существо абсолютно постоянное, неизменное и верное. Поскольку триединый Бог есть истина, Он заслуживает абсолютного доверия. Будучи истиной, Бог делает человека истинным — человека, который лжив (см.: Рим 3. 4). Божественная истина раскрывает это воздействие особенным образом на Кресте. Божественная истина не исключает страдания и, следовательно, терпимости. Будучи истиной, триединый Бог проявляет терпимость в отношении лжецов и грешников (хотя Он нетерпим ко лжи и греху), которых Он хочет соделать истинными.

Соделывание людей истинными в рамках нашего мира триединый Бог осуществляет через Святого Духа и в Церкви. Церковь есть земное пространство евангельской истины, которое создается самим Евангелием. Таким образом, Церковь в некотором предварительном виде изображает и осуществляет то, на что уповают христиане (всцело истинную и вечную жизнь в Царстве Божиим),

в котором мы обречем полноценное общение человека с Богом и друг с другом. Такое эсхатологическое общение возможно лишь тогда, когда его участники не растворены в некоем неразличимом единстве или не находятся в подчинении меньшинства. Жизнь в истине — истинная жизнь — подразумевает принятие каждого тварного существа таким, каким оно сотворено.

Исходя из такого понимания истины, важной составляющей христианской этики является то, что христиане воспринимают и осознают себя и всех человеческих существ как личностей, созданных Богом истинными и праведными, невзирая на их жизнь, которая неправильна из-за их лживых дел и не удается из-за их неправедных поступков. И первейшим признаком христианской жизни, который вытекает из этой верности Бога, становится совершенный долг человека по отношению к истине, безусловная приверженность истине и абсолютное неприятие и противление всякой лжи. В центре христианской этики находится это неприятие всего ложного в жизни, в сфере индивидуального и коллективного, светского и религиозного, политики и экономики — всего того, что не соответствует подлинной человеческой действительности.

Но является ли понятие истины, отражение которого мы усматриваем в христианском вероучении и этике, тем же, что отражено и в философии? Безусловно, нет. Богословское понимание истины пребывает на онтологически более высоком уровне, нежели классическое определение истины как соответствия действительности и разума, центром которого является эпистемологическое соотношение нашего человеческого разума с действительностью. Как мы уже показали, корреспондентная теория истины шире всех остальных теорий истины, поскольку она соотносит нас, ищущих познания, с действительностью (а не только с отдельными критериями истины, будь то когерентность или консенсус). Это стремление к действительности, к тому, чтобы наше знание и наша жизнь соответствовали действительности, является общим и для христианского богословия, и для корреспондентной теории истины. Христианское богословие — особенно протестантская традиция — также разделяет интерес к корреспондентной теории истины, к тому, чтобы критически относиться ко всякому человеческому знанию и человеческим претензиям на истину.

В некотором смысле истина, которую мы наблюдаем в философии, слишком ограничена для богословского понимания, поскольку с точки зрения христианской веры мы уже находимся в истине — в истине, которая тождественна божественной реальности. Поэтому было бы слишком ограниченным и даже вводящим в заблуждение, если бы в богословии мы понимали истину в смысле эпистемологического отношения. В таком случае мы бы претендовали на то, что имеем более истинное знание о мире, его природе и человеческой нравственности. Но тогда богословие стало бы подходить к христианской вере лишь как к некоему мировоззрению и само бы превратилось в идеологию. В рамках такого подхода богословие упустило бы то пространство, в котором христиане обитают благодаря вере.

Таким образом, христианская вера, которая соотносится с истиной, касается жизненной истины, а не только истины суждений; предметом веры является истина, относящаяся к устройению жизни человека, которая выражает себя в

мыслях, словах и делах²⁴. Говоря об истине в религиозных контекстах, мы определяем поведение и образ жизни. В христианской вере такая жизненная истина основывается на вероятностях, которые не включены в действительность тварного мира и жизни конкретного человека, но которые разыгрываются в нашей жизни Богом. В этом случае жизненная истина есть следствие отношения с Богом, в котором и живут христиане.

Одну из первых попыток мыслить о религиозной истине в таком направлении предпринял Серен Кьеркегор в XIX столетии. Кьеркегор хотел проследить важность религиозной истины для индивидуальной личности. Его центральной формулировкой было: «Субъективность есть истина»²⁵. Это утверждение подразумевает не только то, что цель религиозной истины достигается лишь тогда, когда человек в индивидуальном порядке делает эту истину своей, когда она становится жизненной истиной для людей. Оно подразумевает также и то, что в религиозной сфере истиной не может быть названо ничто из того, что не соответствует субъективности индивидов и их свободе. Однако возможно, в концепции истины Кьеркегора слишком сильно подчеркивается человеческая субъективность. Поэтому соотношение с человеческой субъективностью должно быть дополнено другим соотношением, которое на самом деле первично для жизненной истины христианской веры. Это соотношение человеческой жизни с Богом, Который открывает Себя каждому человеческому существу в любви. Поэтому в христианской вере и богословии может не быть никаких определенных претендующих на истину суждений обо всем в мире и даже во всей вселенной, но могут быть весьма четкие истины о человеческой жизни, которая соотносится с триединым Богом, оправдывающим и спасающим падших и грешных людей.

Специфика истины христианской веры особенно обнаруживается в различии между языком веры и так называемой действительностью. Ведь если христианская вера говорит о Боге, то в ней должно говориться многое другое помимо фактов о так называемой действительности мира. Также христианская вера говорит о Боге и Его любви к человеку иначе, нежели мы говорим о фактах, касающихся природных и общественных реалий. Для разговора о новых возможностях, которые есть в человеческой жизни и в нашем мире благодаря откровению Бога и Его любви, наиболее подходящим оказывается язык метафор — ведь эти возможности еще не представлены в нашей действительности. Метафорический язык веры говорит о Боге, Который пришел в мир и в язык. Метафорический язык веры говорит не о некотором конкретном объекте (которым мы зачастую можем пренебречь) среди иных объектов — этот язык формирует новый горизонт, который сообщает жизни человека и действительности нашего мира новые возможности²⁶. Так христианская вера артикулирует истину, которая в контексте нашей эмпирической реальности есть *новая* истина, предлагающая фундамен-

²⁴ См. (в немецком издании): *Kierkegaard S. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift // Idem. Gesammelte Werke / E. Hirsch, Hrsg. Düsseldorf, 1958. Abt. 16. Bd. 1. S. 200 f.*

²⁵ См.: *Jüngel E. Metaphorische Wahrheit // Idem. Entsprechungen. Gott — Wahrheit — Mensch. Theologische Erörterungen II. Tübingen, 2002³. S. 103–157.*

²⁶ *Dalferth I. U. Die Wirklichkeit des Möglichen. Tübingen, 2003, S. 169–206.*

тальную направленность жизни (истинная вера) и дающая человеческой жизни возможность руководствоваться истиной (истинная жизнь)²⁷.

Безусловно, в этом смысле истину можно выразить лишь в форме человеческих утверждений, претендующих на истину, которые всегда спорны. Поэтому выражения истины христианской веры всегда уязвимы. Но они основаны на фундаментальной уверенности верующего относительно своих отношений с Богом, а там самым относительно направленности всей его жизни, что выражается в соответствующем образе жизни и утверждениях, которые он мыслит как истину. Это так, поскольку христианская вера мыслит себя не только как состояние человеческой субъективности, но как отношение с некоторым объектом (Богом). Христианская вера имеет определенность лишь в том случае, когда верующий знает, что этот объект действительно существует и что вера воспринимает этот объект таким, как Он есть²⁸.

Но что мы на самом деле знаем об «объекте» веры (о Боге) и насколько уверенными мы можем быть о Боге и Его отношениях с человеком?

Согласно Вольфхарту Панненбергу, все наше знание и наши утверждения о действительности Бога основаны на ожиданиях, подобных предвосхищению эсхатологической реальности в истории Иисуса Христа²⁹. Поэтому все наше знание и наши утверждения о божественной реальности являются лишь несовершенными приблизительными набросками общей картины божественной истины. Поэтому с точки зрения теории науки положения христианского вероучения имеют статус гипотез. Эти гипотезы могут быть верифицированы только самой божественной истиной, что значит, лишь эсхатологически, когда история придет к своему концу. В настоящее время мы располагаем лишь негативными критериями для установления того, какие богословские гипотезы не выдерживают критики. Главный критерий заключается в том, соответствуют ли положения христианского вероучения и производные от них предположения о действительности тому опыту, который люди имеют в различных сферах жизни.

В моем понимании, недостаточно считать положения христианского вероучения гипотезами. Мы не можем в полной мере определять направление нашей жизни исходя лишь из некоей гипотезы. Поэтому в современном немецком протестантском богословии альтернативой идеям Панненберга является понимание того, что знание Бога, сообщенное христианской вере действием триединого Бога, является совершенным, и поэтому оно не может расширяться и развиваться дальше (*extendable and progressing*).

На основании этого богословие разрабатывает знание веры, отмечая все, что противоречит фундаментальным утверждениям этого знания веры, то есть свидетельствам откровенной истины. Поэтому богословие не добавляет к знанию веры знание каких-либо новых фактов. Напротив, богословие расширяет

²⁷ См.: *Bultmann R. Wahrheit und Gewißheit // Idem. Theologische Enzyklopädie. 1984. S. 183–205.*

²⁸ См.: *Pannenberg W. Systematische Theologie. Göttingen, 1988. Bd. 1. S. 65f.*

²⁹ См.: *Idem. Wissenschaftstheorie und Theologie. Göttingen, 1973. S. 348; см.: Idem. Was ist Wahrheit? // Idem. Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Göttingen, 1979. Bd. 1. S. 202–222.*

компетенцию и способность христианской веры к тому, чтобы критически рассматривать и оспаривать разнообразные мнения людей, которые они имеют о себе, о мире, о Боге, о религиях и вере. Тем самым богословие расширяет компетенцию и способность христиан к свидетельству истины христианской веры в нашем мире³⁰.

Ключевые слова: истина, богословие, философия, корреспондентная, когерентная, прагматическая, онтическая теория истины, консенсус, вера, откровение.

THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL THEORIES OF TRUTH

H.-P. GROSSHANS

(The University of Münster)

Examining some theological and philosophical theories of truth, the author concentrates his attention on the experience of giving concrete reality to the Christian discourse about truth and at the same time contrasting this search with the attempts of philosophy to define truth. He draws the reader's attention to the understanding of truth in language and communication. In his article he discusses the essential theories of truth which are characteristic of western philosophy: classical, correspondent, coherent, pragmatic, communicative and ontic. The author notes the specific traits of a theological understanding of truth and contends that it is based on an ontologically higher level than that of the classic definition of truth viewed simply in relation to reality and the understanding. The knowledge of God given to the Christian faith by the activity of the triune God, is in itself perfect and therefore in no need of further development. It is on this basis that theology develops its knowledge of faith, sweeping aside everything which is not in accord with this fundamental affirmation of faith or with the witness of revealed truth.

Keywords: truth, theology, philosophy, correspondent, coherent, pragmatic, ontic theory of truth, consensus, faith, revelation.

³⁰ См.: Fischer J. Die Theologie und die Wissenschaften. Untheologische Betrachtungen zum Ort der Theologie. Tübingen, 1988.