

# О СООТНОШЕНИИ КАТЕГОРИЙ *TO LEKTON* В ФИЛОСОФИИ СТОИКОВ И *SINN* В СЕМАНТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ Г. ФРЕГЕ: ВОПРОС ОБ ИХ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ

В. А. СУРОВЦЕВ

Томский государственный университет  
Томский научный центр СО РАН  
surovtsev1964@mail.ru

---

VALERY SUROVTSEV

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, Russia

*TO LEKTON* IN STOIC PHILOSOPHY AND *SINN* IN G. FREGE'S SEMANTIC THEORY:  
THE QUESTION OF THEIR EPISTEMOLOGICAL STATUS

ABSTRACT. The article deals with the comparative analyses of the Stoic category *to lekton* and G. Frege's category *Sinn*. This essay explicates some formal features of these categories, which demonstrate certain similarities between the Stoic and Fregean logical theories. It is demonstrated that the concept of the complete *lekton* (*axiōma*) in the Stoic doctrine has the same structure as the concept of thought (*Gedanke*) in Fregean semantic theory. However, the formal structural similarity between these concepts does not presupposes the doctrinal similarity of these categories from the point of view of their epistemological status.

KEYWORDS: Stoic logic, *to lekton*, G. Frege, *Sinn*, semantic theory, *axiōma*, *Gedanke*, comparative studies, ancient and contemporary logic, epistemological status.

\* Работа выполнена за счет гранта Российского научного фонда (№ 18-18-00057).

---

В данной статье продолжается исследование по компаративному анализу логико-семантических концепций стоиков и Г. Фреге. В работе, опубликованной ранее в данном журнале (Суровцев 2015), в частности, указывалось на структурный параллелизм основных семантических категорий логики стоиков и теории смысла Г. Фреге. Этот параллелизм часто служит основанием для сближения этих концепций в современных исследованиях, особенно касающихся философских оснований логических теорий значения. И в пользу этого есть вполне убедительные аргументы. Так, А. Грэзер, ссылаясь на Б. Мейтса (Mates 1961), например, пишет: «Семантика в целом, согласно стоическим философам является интегральной частью того, что они

называют “Логика” или “Диалектика” соответственно, т.е. изучение высказываний и изучение высказываний, именно как имеющих значение. Она является интегральной, поскольку стоическая концепция логики – это концепция, которая опять-таки зависит от их теории значения. В анализе же значения, по-видимому, следует различать три компонента. Рассматриваемые компоненты или аспекты суть следующие: во-первых, знак (*sēmainon*, т.е. то, что обозначает), который является фонемой или графемой; во-вторых, значение (*sēmainomenon*, т.е. то, что обозначается), которое выражено звуками и которое мы постигаем, поскольку оно возникает в нашем уме; и, в-третьих, внешний объект, на который указывается. Именно эта семантическая триада, о которой сообщает представитель скептической философии Секст Эмпирик (*Adv. math.* 8. 11–13) рассматривается с точки зрения отсылки к современным теориям, вроде теорий, предложенных Г. Фреге (“знак” – “смысл” – “значение”) и Р. Карнапом (“обозначение” – “интенционал” – “экстенционал”)» (Graeser 1978, 77–78).

Даже если не сомневаться в структурной аналогии семантических категорий стоиков и Г. Фреге, позволяющей сблизить сугубо формальные аспекты их логических теорий, тем не менее, возникают вопросы, касающиеся философских оснований введения соответствующих категорий в структуру логической теории. Действительно, сама по себе структурная аналогия, имеющая чисто формальный характер ещё ничего не говорит о мотивах введения и философском статусе понятий, описывающих референциальные отношения в рамках знаковой системы. А это, подчас, играет основную роль для прояснения философской позиции, на которой эти теории основаны. Философия логики для понимания соответствующих теорий значит порой больше, нежели просто фиксация определённого параллелизма семантических структур (Куайн 2008). В статье, также ранее опубликованной в данном журнале (Суровцев 2016), рассматривался вопрос об онтологическом статусе *to lekton* и *Sinn* у стоиков и Фреге соответственно. Было показано, что онтологический статус этих семантических понятий существенно различается. В теории смысла Г. Фреге *Sinn* вообще, и *Gedanke* как разновидность *Sinn* в частности, представляют собой экзистенциально независимые сущности, существующие до, помимо и независимо от субъекта, с которым их связывает особая познавательная способность “схватывание” (*Auffassung*), мыслимая наподобие интеллектуального созерцания. Тогда как *lekton* у стоиков не имеет независимого статуса, оно всегда связано с выражающей его речью и не может существовать до и помимо неё.

В данной статье будут рассмотрены вопросы, касающиеся эпистемологического статуса соответствующих семантических категорий стоиков и

Г. Фреге. Не претендуя на всю полноту освещения проблемы, рассмотрим лишь некоторые вопросы, касающиеся различной роли, которую играют *lekton* и *Sinn* в познавательном отношении к действительности. Эпистемологические вопросы – это вопросы, затрагивающие тему достоверного знания, способов его получения и, особенно, оснований квалификации его в качестве истинного. Сами по себе логико-семантические теории этих проблем не решают. Фиксация элементов и их взаимосвязи в рамках отношения обозначения само по себе не отвечает на вопрос, почему одно содержание лингвистических выражений считается истинным, а другое нет. Логическая семантика, как раздел логики, ограничивается лишь констатацией наличия таких элементов, не затрагивая проблемы их содержательного наполнения. В этой связи вопрос об интенциональных сущностях, вроде *lekton* и *Sinn*, задействованных в отношении обозначения к тому, что “действительно есть”, приобретает важное философское измерение. Здесь, как и в предыдущей статье (Суровцев 2016) и по приведённым там причинам речь в основном будет идти о полном *lekton* (т.е. *axiōma*) и *Gedanke*.

Отметим, что не все исследователи в какой-либо степени связывают вопросы эпистемологии с проблемами логики. Такой точки зрения придерживался, например, Б. Мэйтс, который в своей книге о логике стоиков, в частности, писал: «Критерий, определяющий истинность представлений, является эпистемологической проблемой и не входит в область интереса этой работы» (Mates 1961, 35–36). Аналогичной точки зрения придерживаются историки логики Уильям и Марта Нил, утверждающие, что «теория представлений принадлежит эпистемологии, а не логики стоиков» (Kneale & Kneale 1978, 150). Однако, хотя собственно эпистемология выносится за рамки формальных отношений в пределах знаковой системы, со стоической логико-семантической теорией не всё так просто. Характеризуя соотношения элементов в рамках семантической теории стоиков А. А. Столяров, в частности, пишет: «Фундаментом стоической диалектики является связь между знаком, обозначаемым смыслом и реальным объектом: *знак* (*to sētainon*) = обозначающее (слово “Дион”); *обозначаемый смысл* (то, что высказывается) (*to pragma sētainonmenon = to lekton*); наконец, реальная чувственная предметность, раскрывающая себя в “каталептическом представлении” (*to tougchanon*) – сам Дион» (Столяров 1995, 69–70). С точки зрения эпистемологии основной интерес здесь представляет третий элемент, который «раскрывает себя в каталептическом представлении», поскольку именно он должен сообщать достоверность знанию, и его отношение ко второму элементу.

Главным в понимании материального значения знака, в противовес бес-телесному *to lekton*, является то, что в качестве такового выступает не сама реально существующая вещь или событие материального мира, но именно чувственная предметность, т. е. то, что “раскрывает себя в каталептическом представлении”. Это – не реальная вещь материального мира, которая обычно рассматривается в качестве референта знака в рамках семантического треугольника “знак – смысловое содержание – референт”, отношения между элементами которого являются предметом различного рода спекуляций в современных семантических теориях, независимо от того, является такая теория трёх- или двухаспектной (Пикок 2006). Референтом знака у стоиков является именно чувственная предметность, т. е. то, что дано нам посредством особой познавательной способности и как таковое, не является онтологически независимым от субъекта. Поэтому, собственно эпистемологические вопросы являются для стоиков вопросами логики или диалектики, т. е. связаны с рассмотрением формальных соотношений в рамках знаковой системы, а теория познания в её современном смысле является частью логики. Согласно Диогену Лаэртию, «стоики считают, что начинать нужно с учения о впечатлении и чувственном восприятии, поскольку именно впечатление в собственном смысле и есть критерий, которым познаётся истина вещей, и поскольку вне впечатления нельзя вести речь о согласии [одобрении], постижении [схватывании] и мышлении, – а эти предметы рассматриваются в первую очередь. Действительно, сначала бывает впечатление, а затем уже – “выговаривающая” мысль, способная выразить в слове то, что испытывается впечатлением» (ФРС 1999, фр. 52). При таком понимании роли впечатления, раскрывающего чувственную предметность, очевидно, что без эпистемологических вопросов не обойтись.

Представляется, что это связано со специфическим пониманием реальности, которая посредством *lekta* выражается в языке. Семантическая теория стоиков предполагает корреляцию между лингвистическим выражениями, выступающими в качестве носителя бестелесных значений (т. е. *lekta*), и самими значениями, поскольку элементы синтаксиса имеют соответствия различным видам *to lekton*. Другими словами, каждая синтаксическая категория имеет соответствующую семантическую категорию. Но возникает важный вопрос, каким образом лингвистическое значение или осмысленное содержание выражений языка связано с реальностью? Согласно Дж. Уотсону, детально исследовавшему этот вопрос в стоической теории познания, осмысленный язык предполагает связь между лингвистическими выражениями и реальностью. А поскольку осмысленное содержание, обозначаемое словами, очевидно, рассматривается как мысль, которую наш ум

навязывает реальности, то стоики считали, что *lekton* вообще, и полное *lekton* (т. е. *axiōta*) имеет структуру, сходную со структурой описываемых объектов. В этом отношении черты описания являются чертами природы, что вполне соответствует взглядам стоиков, разделяющим мнение Гераклита, что *logos* является частью природы. Если же следовать стоиком и в том, что язык существует по природе, то представление о параллелизме структур реальности и структур языка напрашивается само собой. Необходимо, однако, учитывать, что подобный параллелизм – это не параллелизм структур, свойственный метафизике Аристотеля, где изоморфизм реальности и языка обеспечивается априорной конструкцией категорий. Стоики рассматривали реальность как подвижный континуум. В этом их позиция радикально отличается от позиции Аристотеля, поскольку стоики не считали, что осмысленные выражения в точности соответствуют некоторым классам экстралингвистических сущностей. Физически существующая реальность сама по себе не делится согласно надлежащим категориям. Когда лингвистическое выражение соотносится с реальностью, это не означает, что оно указывает на какую-то определённую категорию вещей или фиксированный сегмент общего универсума. Скорее это наш ум разделяет и артикулирует реальность, «достигая логических конститuent даже тогда, когда физические компоненты неразличимы» (Watson 1966, 42). Таким образом, наш ум активно участвует в формировании референции лингвистических выражений, структурируя их предметное значение. Такой же позиции придерживается А. Грэзер, который утверждает, что «каждый лингвистический знак в теории стоиков, есть указатель значения, о котором говорится, что оно сосуществует с нашей мыслью и нечто раскрывает относительно способа, которым дан внешний объект» (Graeser 1978, 81).

Нужно отметить, что взаимосвязь лингвистического значения с предметным значением не столь однозначна. Неоднозначна в том смысле, что не только содержание лингвистических выражений оказывает влияние на структуру предметного значения. Имеет место и обратная связь, на которую в своих свидетельствах указывали уже древние авторы. Так, Секст Эмпирик, характеризуя это отношение у стоиков, пишет: «“Лектон”, говорят они, есть то, что устанавливается [возникает] согласно разумному представлению; разумное же представление – такое, посредством которого содержание представления можно представить разуму» (ФРС 1999, фр. 187). Ему вторит Диоген Лаэртий: «Словом “лектон” они называют то, что возникает в соответствии с разумным представлением» (ФРС 1999, фр. 181). Таким образом, *lekton* и представление, в котором дано предметное значение лингвистических выражений, взаимосвязаны двояким образом: с одной стороны, смыс-

ловое содержание лингвистических выражений определённым способом влияет на предметное значение, артикулируя то, что дано в представлении, с другой стороны, само предметное значение участвует в формировании смысла. Как бы там ни было, нельзя не согласиться со следующим утверждением: «*Lekton* следует рассматривать как нечто зависимое от соответствующего разумного представления. Согласно такому пониманию отношения между *lekton* и представлением, очевидно, что объяснение семантической роли *lekton* не может оставить доктрину о представлениях вне рассмотрения» (O'Toole, Jennings 2004, 427). Некоторым образом, эпистемологические вопросы оказываются неотъемлемой частью логико-семантической теории стоиков. В продолжение предыдущей цитаты добавим ещё следующий пассаж: «Интерпретация семантики стоиков должна в сущности обеспечить понимание теории *lekton*. Кроме того, поскольку в текстах есть ясные указания на зависимость *lekta* от “разумного представления” (*phantasia logike*), представляется, что понимание *lekton* требует интерпретации этого отношения в частности, и теории представлений в общем; на самом деле, нам кажется, что есть достаточно очевидное указание на то, что нельзя предложить адекватный подход к логической теории стоиков, без того, чтобы принять во внимание теорию *phantasiai*» (O'Toole, Jennings 2004, 426).

Каким же образом понимают стоики разумное представление, и какое место оно занимает в их эпистемологии? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо обратиться к самым первым действиям познающего ума. Секст Эмпирик, характеризуя это первое действие, пишет: «Всякое мышление возникает от чувственного восприятия или в связи с чувственным восприятием» (ФРС 1999, фр. 88). Само по себе чувственное восприятие представляет собой пассивную познавательную способность и связано с воздействием окружающей реальности на органы чувств. В некотором смысле реальность аффицирует органы чувств и поставляет уму первичное содержание. Диоген Лаэртий передаёт это следующим образом: «По словам стоиков, ощущение [чувственное восприятие] – это пневма, простирающаяся от ведущего начала к органам чувств, а вместе с тем – “схватывание”, совершаемое при их участии, и само устройство органов чувств...; поэтому их деятельность также называется ощущением» (ФРС 1999, фр. 71). Ощущения сообщают уму первичное содержание, которое является простым отпечатком в душе и не несёт в себе никаких преобразований посредством деятельности разума. По сути дела, ощущения дают чувственный образ воспринимаемого объекта. Этот чувственный образ ещё не является представлением в собственном смысле, поскольку не может рассматриваться вне порождающей его предметности. Такой результат аффицированной чувственности как отличный



от представления А. А. Столяров предлагает передавать термином впечатление. «Всякое мышление – пишет он – появляется из чувственного восприятия или не без его участия. Мышление (изначально) не имеет другого материала, кроме содержания ощущений: душа при рождении подобна чистому листу папируса, готовому к записям... После того как материал чувственного восприятия доставляется пневмой к руководящему началу, возникает *впечатление*, или *представление* (*phantasia*)... В душе как бы запечатлевается чувственный образ объекта восприятия – *phantasion*. Эту первичную операцию и её результат лучше передавать термином “впечатление”, а не “представление”» (Столяров 1995, 50). Впечатление от объекта (т. е. его чувственный образ) пассивно. На это наиболее рельефно указывает Диоген Лаэртий, когда пишет: «Впечатление мыслится как нечто вылепливающееся, запечатлевающееся, отпечатывающееся от реально наличной предметности в соответствии с реально наличной предметностью, и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является» (ФРС 1999, фр. 60).

Предварительные впечатления затем подвергаются разумной обработке, в некотором смысле оценке соответствия их содержания аффицирующей их предметности. Подобного рода оценка выражена в акте согласия. Элемент согласия привносит в первоначальное впечатление новый момент. Впечатление становится собственно представлением, поскольку первоначальный чувственный образ, являющийся простым отпечатком в душе, приобретает элемент разумности. Чувственный образ отличается от остаточного представления. О представлении уже можно говорить, что оно соответствует или не соответствует воспринимаемому объекту. Представления содержат элемент разумного действия, в них чувственный образ не просто запечатлевается в душе, он постигается. Секст Эмпирик пишет по этому поводу: «Представления являются постигающими, поскольку побуждают нас к согласию и к тому, чтобы предпринять сообразные с ними действия» (ФРС 1999, фр. 67). Важно отметить, что сам по себе акт согласия ещё не представляет собой полную процедуру истинностной оценки, поскольку в основном смысле истинным или ложным является не само представление, а высказанное, полное *lekton* (т. е. *axiōma*). Речь здесь скорее идёт об «акте предварительной разумной “оценки” содержания “впечатлений”, который передаётся термином “согласие” (или “одобрение”, “признание”)» (Столяров 1995, 52). Но чувственный образ, впечатление, сохраняет свою ведущую роль, поскольку, как уже указывалось выше, согласно Диогену Лаэртию, «вне впечатления нельзя вести речь о согласии, постижении и мышлении» (ФРС 1999, фр. 52). Впечатление является основой познания, согласие же вносит в него элемент разумности. Как пишет А. А. Столяров: «Сначала всегда бывает “впечатле-

ние”, за ним следует конституирование его смысла: в акте “согласия” оно становится разумно оформленным представлением. Таким образом, “впечатление” предшествует “согласию” и “постижению” и в этом смысле может считаться первичным критерии истины» (Столяров 1995, 54).

Однако само по себе впечатление можно считать критерием истины, пусть и первичным, весьма условно, поскольку впечатления, как таковые, не дают критерия различения истины и лжи. Они такие, какие есть. Однако на их основе посредством согласия формируется действительный критерий истины. Что же понимается под критерием истины? Начать нужно с того, что истинными или ложными в основном смысле бывают только высказывания или полные *lekta* (т. е. *axiōmata*), которые выносит разум. Высказывание же формируется на основании разумной оценки, возникающей в результате согласия. Об истинности и ложности *lekton* и связи его с разумным представлением Секст Эмпирик говорит следующее: «Стоики полагают, что истинность и ложность – это свойство “лектон” (Имеется в виду полный *lekton* – В. С.). А “лектон”, говорят они, есть то, что устанавливается [возникает] согласно разумному представлению; разумное же представление – такое, посредством которого содержание представления можно представить разуму» (ФРС 1999, фр. 70). Однако для того, чтобы оценить *axiōmata* как истинные или ложные необходим критерий, который также формируется актом согласия на основе первоначальных впечатлений. Разумная оценка, выраженная в согласии, состоит в соотнесении высказанного с чувственно воспринимаемым, с тем, что формирует представление. Тот же Секст Эмпирик о способе установления истинности *lekta* пишет следующее: «Стоики говорят, что из чувственно-воспринимаемых и умопостигаемых вещей не все истинны, причём чувственное истинно не в прямом смысле, но по соотнесению с рядомположенным ему умопостигаемым: истинное, по их мнению, – это нечто наличное и соотносимое с чем-то, а ложное – не наличное и не соотносимое ни с чем. А умопостигаемым в данном случае выступает бестелесное высказывание» (ФРС 1999, фр. 135). Т.е. чувственно воспринимаемое не бывает истинным в прямом смысле, зато, оно, как рядомположенное с умопостигаемым (т. е. с *lekta*), может давать критерий оценки высказывания в качестве истинного. Умопостигаемое, бестелесные высказывания, даны разуму, но критерий истинностной оценки формируется тем, что доступно чувственному восприятию, тем, что является источником представлений.

Представления, в формировании которых участвует согласие, и которые могут рассматриваться в качестве критерия истины, имеют особый характер. Они рациональны, поскольку в их формировании участвует разум. Они присущи разумным существам и предполагают мышление. Как говорит



Диоген Лаэртий: «Представления бывают чувственные и нечувственные. Чувственные – это те, которые воспринимаются с помощью одного или нескольких органов чувств; нечувственные – те, которые воспринимаются мысленно, например, о бестелесном и обо всём прочем, что воспринимается с помощью разума... Представления делятся на разумные и неразумные. Разумные присущи разумным существам, неразумные – неразумным. Разумные представления называются мыслями (*noesis*)» (ФРС 1999, фр. 61). Их главное отличие заключается в том, что они имеют объективное содержание, которое может быть выражено в языке. Этим они отличаются от других представлений, имеющих исключительно чувственный характер. Таковыми, например, являются впечатления, дающие чувственный образ объекта, который является первоначальным материалом для разумных представлений и выступает их основой, естественным образом возникая из чувственного восприятия. Последние тесно связаны с разумными представлениями: «Поскольку эти впечатления необходимы для разумности, кажется, что наши первые чувственные представления допонятийны и, следовательно, неразумны. Очевидно, разумные представления возможны только тогда, когда человек приобрёл впечатления, которые образуют содержание таких представлений. Поскольку впечатления, по-видимому, обеспечивают необходимый базовый понятийный аппарат (например, цветовые понятия), разумные представления также являются необходимо базовыми» (O’Toole, Jennings 2004, 434). Т. е. разумные представления надстраиваются над чувственными, рассматривая последние в качестве своей основы и формируя посредством разума из этой основы своё содержание. Диоген Лаэртий даже различал способы, которыми, как полагали стоики, из чувственных представлений формируются разумные представления: «Мысленные представления мыслятся по обстоятельству данности, по прямому подобию, по сходству, по переносу, по соединению или по противоположности» (ФРС 1999, фр. 87). Сами по себе эти способы вызывают много вопросов относительно характера перехода от чувственного к нечувственному, от телесного к бестелесному. Однако можно согласиться с мнением, что «это указывает на способность ума абстрагировать» (Long, Sedley 1990, 2, 241) и на способности строить логические выводы, и «такая способность, предположительно, сосредотачивалась бы в уме (*hēgemonikon*) или интеллектуальной способности (*dianoētikon*) и, таким образом, в конечном счёте в самой душе» (O’Toole, Jennings 2004, 432). Оставляя в стороне эти вопросы, рассмотрим лишь те из разумных представлений, которые, согласно стоикам, считаются критерием истины.

По этому поводу Секст Эмпирик пишет: «Представители этой школы утверждают, что критерием истины является постигающее впечатление» (ФРС 1999, фр. 56). Именно постигающее представление (*phantasia katalēptike*) служит критерием различения истины и лжи. То же самое приписывает стоикам и Диоген Лаэртий: «Критерием истины они объявляют постигающее представление, то есть представление, возникающее от реальной предметности» (ФРС 1999, фр. 105). Как таковые постигающие представления выступают критерием истинности (*kritērion tēs aletheias*) соответствующих *axiōmata*, поскольку именно последние являются носителями истинности и ложности по преимуществу и в основном смысле. Основной характеристикой постигающих представлений является то, что они возникают только от того, что является реально существующим, и отражают именно то, что реально существует. Согласно Диогену Лаэртию, стоики считают, что «постигающее (которое они называют критерием оценки вещей) возникает от существующего, отпечатывает и запечатлевает существующее, как оно есть» (ФРС 1999, фр. 46). Другими словами, постигающее представление возникает только как отражение наличного состояния дел, при условии, что отсутствуют препятствия, заставляющие запечатлевать существующее «не так, как оно есть, т. е. неясно и неотчётливо» (ФРС 1999, фр. 46). На то, что постигающие представления возникают только от реально существующего, как на главный признак указывает и Секст Эмпирик: «Постигающее же представление – то, которое вылепливается и отпечатывается от реально от *реально наличной предметности* и в соответствии с реально наличной предметностью и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является» (ФРС 1999, фр. 65). Именно связь с существующим является главным признаком постигающих представлений и критерием отличия его от всех других представлений. Отсюда вытекает и возможность рассматривать его в качестве критерия истины: «“Постигающее впечатление”, следовательно, является “критерием” в том смысле, что непреложно свидетельствует о наличии именно такого (а не другого) предметного содержания в восприятии субъекта» (Столяров 1995, 55). Правда, здесь возникает вопрос о том, как отличить, является представление постигающим или же нет? Вопрос этот важен для понимания самой сути таких представлений. Дело в том, что если бы вопрос стоял о критерии отличия, то необходимо было бы другое представление, в котором это отличие отражено, ясно, что этот процесс можно было продолжать до бесконечности. Значит, постигающие представления обладают особой природой. Для определения их самих как постигающих не нужен никакой критерий. Вернее, критерий того, что представление является постигающим, содержится в нём самом. Только таким

образом можно предотвратить регресс в бесконечность. Здесь нельзя не согласиться с Ф. Н. Сэндбэчем, который по этому поводу пишет: «Должны быть некоторые представления, которые приемлемы непосредственно, которые самоочевидно истинны. Таковыми и являются постигающие представления. Установка здравого смысла заключается в том, что большинство представлений относится к этому типу» (Sandbach 1971, 19). Самоочевидность – это отличительная черта постигающих представлений, которая придаёт им ясность и отчётливость. Видимо, именно эту черту имеет в виду Секст Эмпирик, когда говорит: «Стоики утверждают, что человек, обладающий постигающим представлением, безусловно сообразуется с наличным разнообразием воспринимаемой предметности, – поскольку таково свойство постигающего представления» (ФРС 1999, фр. 65). Для того, чтобы суммировать отличительные черты *phantasia kataleptike*, делающие его критерием истины, воспользуемся мнением А. А. Столярова: «Для того, чтобы быть “критерием истины”, “постигающее впечатление” должно быть способным определяться через само себя, а не через свой объект, т. е. сохранять известную самостоятельность по отношению к нему. “Постигающее впечатление”, помимо фундаментального свойства возникать только в связи с тем, что реально существует, отличается особой ясностью, отчётливостью и убедительностью» (Столяров 1995, 54–55).

Каким же образом *phantasia kataleptike* соотносится с *axiōma*? Как уже неоднократно указывалось, именно *axiōma* является в основном смысле носителем истинности и ложности. Но и постигающее представление также характеризуется с точки зрения истинности. Например, Секст Эмпирик указывает, что «постигающим же представлением является такое, которое истинно и не могло бы стать ложным» (ФРС 1999, фр. 90). В каком смысле о представлении тогда говорится как об истинном? По-видимому, об истинности постигающего представления здесь говорится в фигуральном смысле. Имеется в виду его непосредственность и очевидность, а не то, что оно является носителем истины в основном смысле. Это связано хотя бы уже с тем, что истинность предполагает возможность ложности, но постигающие представления не бывают ложными. Ответить на поставленный вопрос позволяет то, что постигающее представление сопровождается актом согласия, «представления являются постигающими, поскольку побуждают нас к согласию» (ФРС 1999, фр. 67). Разумный акт согласия приводит к тому, что представления артикулируются в языке, что приводит к смысловой составляющей языковых выражений, которые уже и являются истинными или ложными. Постигающие же представления, выраженные в речи, дают истинные высказывания (*axiōmata*), остальные представления – ложные или бессмыс-

ленные. По сути дела, можно сказать, что истинная *axiōma* есть выраженное в словах, артикулированное *phantasia katalēptike*. И в этом определяющее значение имеет то, что постигающее представление – это представление о наличном, реально существующим, именно это придаёт им характеристику истинности по соотнесению с содержанием языковых выражений. Как говорит Секст Эмпирик: «Чувственное истинно не в прямом смысле, но по соотнесению с рядоположенным ему умопостигаемым: истинное – это нечто наличное и соотносимое с чем-то, а ложное – не наличное и не соотносимое ни с чем. А умопостигаемым в данном случае выступает бестелесное высказывание (*asomaton axiōma*)» (ФРС 1999, фр. 195). Диоген Лаэртий иллюстрирует это следующим образом: «Говорящий “Стоит день”, подтверждает, что стоит день; и если действительно стоит день, то предлагаемое высказывание истинно, а если нет – то ложно» (ФРС 1999, фр. 193).

Характеристика *axiōmata* как того, чему соответствует постигающее представление, указывает на одну важную особенность, характеризующую их эпистемологический статус. Поскольку постигающие представления связаны наличным, реально существующим, данным непосредственно и отчётливо, постольку в отсутствии такого представления установить истинность и ложность высказывания невозможно. Это важно для понимания некоторых современных интерпретаций *axiōmata*. Как говорит А. Грейзер: «Полные ассерторические *lekta*, называемые *axiōmata*, в некотором отношении напоминают “пропозиции”, которые многие современные философы постулируют в качестве значений вечных ассерторических высказываний. Они соответствуют пропозициям в том, что они выражены полными повествовательными предложениями, являются истинными или ложными в основном смысле, являются абстрактными или, как полагали стоики, бестелесными и, по крайней мере, некоторые из них существуют особым образом, независимо от того, мыслим мы их или же нет. Фактически предполагается, что *axiōmata* стоиков близка тому, что Больцано и Фреге стали называть “Satz an sich” или “Gedanke” соответственно» (Graeser 1978, 94). Так, например, считает Сюзан Бобзиен, которая в целом даёт фрегеанскую интерпретацию подходу стоиков, утверждая, что *Gedanke* у Фреге и полный *to lekton* у стоиков имеют много общего (Bobzien 2003, 87). Следует, однако учесть, что вечные ассерторические высказывания имеют однозначно определённое истинностное значение. Они а priori истинны или ложны, согласно своему онтологическому статусу. О вечных истинах как об истинных или ложных можно говорить только в ситуации эпистемологической неопределённости. Сами же по себе они не меняют своего истинностного значения, чего не скажешь об *axiōmata* стоиков. Последние неопределенны не

только в том смысле, что вне постигающих представлений невозможно установить их истинность или ложность, но и в том, что они могут менять своё истинностное значение. Как считает Я. Хинтиikka, *axiōta* может не только изменять своё истинностное значение, но даже может перестать существовать (Hintikka 1973, 84). Связано это не только с тем, что вне постигающего представления истинность *axiōmata* неопределенна, но и с тем, что наличное или реально существующее, данное в постигающих представлениях может изменяться. Соответственно, будут изменяться и постигающие представления, а стало быть, и критерий истины, при сохранении одного и того же содержания языковых выражений. Например, сами по себе *axiōmata* темпорально неопределенны, темпорально определена речь, в которой они выражены, а при изменении наличного будут меняться постигающие представления и, соответственно, будут меняться истинностные значения *axiōmata*. Содержание предложения “Дион гуляет” будет изменять свою истинность в соответствии с изменением действий Диона, отражённого в постигающем представлении и, более того, оно может вообще исчезнуть, если Дион перестанет существовать. В этом отношении, *axiōmata* соответствуют скорее не “пропозициям”, выраженным в вечных предложениях, но содержанию тех предложений, значение которых «явно зависит от обстоятельств, при которых они произнесены... Фактически, *axiōmata* отличаются от пропозиций тем, что они являются темпорально неопределёнными в том же самом смысле, в котором неопределенны окказиональные предложения» (Graeser 1978, 95).

Итак, говоря об эпистемологическом статусе *lekta* вообще, и *axiōmata* в частности, следует отметить, что он во многом определяется чувственным восприятием и наглядными представлениями, поскольку смысл языковых выражений зависит от них как по содержанию, так и по характеру установления истинностного значения. Логико-семантическая концепция стоиков имеет крайне важное эпистемологическое измерение, без которого никакая адекватная трактовка смыслового значения языковых выражений невозможна.

В сравнении с эпистемологически нагруженной позицией стоиков теория смысла Г. Фреге выглядит крайне интересно. Отметим, что он выражает абсолютно противоположную стоикам точку зрения, а его логико-семантическая теория – это скорее семантика без всякой эпистемологии. Но нельзя сказать, что его совершенно не занимают вопросы, связанные с эпистемологией. Во всяком случае, он связывает подобные проблемы с исследованием функции наглядных представлений при формировании истинного и обоснованного знания. В этом отношении тема роли чувственного восприятия, чувственных образов и наглядных представлений, а также их

связи с истинностной оценкой содержания языковых выражений, занимает значительное место в его философии. Возникает, однако, вопрос, есть ли в самой логико-семантической теории Фреге место эпистемологии, и если – да, то в каком смысле?

Слово “истинный”, как считает Фреге, направляет логику, и основная задача последней – открывать законы истины (Фреге 2008, 28). Чем не эпистемологическая задача? Однако то, как он понимает это слово, собственно эпистемологического в том смысле, в котором восприятие внешнего мира лежит в основе формирования истинного знания, в нём ничего не содержит. Связано это с тем, какую роль Фреге отводит чувственному восприятию и наглядному представлению, как результату чувственного восприятия, в познании внешнего мира.

В процессе словоупотребления слово “истинный” часто применяется к представлениям. Но можно ли такое словоупотребление считать обоснованным? То, какими свойствами Фреге наделяет наглядное представление, приводит к отрицательному ответу. Начнём с того, что за представлением стоит некоторый объект, без которого представление собственно и не было бы представлением. Поэтому, «представление называется истинным не само по себе, а лишь в зависимости от того, согласуется ли оно с чем-либо ещё» (Фреге 2008, 29). Таким образом, когда говорят об “истинности” представления, имеют в виду его согласованность с представляемым. Речь, собственно, идёт о двухместном отношении согласованности. Против такого понимания Фреге выдвигает следующие возражения. Во-первых, такое понимание противоречит принятому словоупотреблению слова “истинный”, поскольку последнее обычно функционирует как одноместный предикат, не требующий согласования. Действительно, когда, например, говорят, что теорема Пифагора истинна, не подразумевается никакого согласования содержания теоремы с чем-либо ещё. Во-вторых, при таком подходе имеется в виду совершенная согласованность, но это бывает, в общем то, только тогда, когда оба согласуемых элемента совпадают, т. е. представляют собой один и тот же элемент. Любая сколь угодно высшая степень согласованности уже предполагает различие, а стало быть, в этом смысле элемент “неистинности”. Кроме того, в-третьих, в той или иной степени с одним и тем же объектом могут быть согласованы разные представления, совершенно несогласующиеся друг с другом, хотя о них могут говорить, что они оба являются в равной степени истинным представлением одного и того же. Например, можно представить себе двадцать марок как купюру или как золотую монету, настаивая при этом, что по содержанию это одно и то же представление. В-четвёртых, о полной согласованности можно говорить только тогда, когда



согласуемые элементы имеют одну природу. Но в этом случае, либо представляемые вещи тоже должны быть представлением, либо представления сами должны быть представляемыми вещами, что абсурдно. Фреге делает вывод, что при таком понимании, однако, «существенно как раз то, что реальность отличается от представлений. Тогда не может быть ни полного согласования, ни полной истины. Но тогда вообще ничего не было бы истинным, поскольку то, что истинно лишь наполовину, не истинно. Истина не терпит большей или меньшей степени» (Фреге 2008, 30).

На самом деле, когда речь идёт об истинности представлений, хотят выразить одну простую идею, что представление согласуется с вещью. Но выражение этой идеи уже является не представлением и не самой вещью, согласование выражается предложением. Например, «Моё представление согласуется с Кёльнским собором» есть предложение, и теперь возникает вопрос об истинности этого предложения. Таким образом, то, что ошибочно называют истинностью изображений и представлений, сводится к истинности предложений» (Фреге 2008, 31). Однако само по себе предложение представляет собой лишь набор звуков или символов. Когда речь идёт об истинности и ложности подразумевают не просто последовательность звуков или символов, имеют в виду выраженный этой последовательностью смысл: «Когда мы называем предложение истинным, мы на самом деле имеем в виду его смысл. Отсюда следует, что вопрос об истинности вообще встаёт относительно смысла предложения» (Фреге 2008, 31). Смысл утвердительного предложения Фреге называет мыслью (*Gedanke*), предложение выражает мысль. При этом, мысль является чем-то внечувственным. Действительно, чувственно воспринимаются только звуки или символы на бумаге, о них можно составить представление. Саму же мысль представить нельзя, она не является предметом наглядного представления. О мысли можно сказать только то, что она выражена в чувственно воспринимаемой оболочке, сама, при этом, оставаясь вне досягаемости той познавательной способности, которая называется чувственным восприятием. Будучи облечена в чувственную оболочку, она становится нам доступной, но на этом и заканчивается роль наглядного представления в понимании выраженной предложением мысли. «Мысль – считает Фреге – есть нечто внечувственное, и все чувственно воспринимаемые вещи должны быть исключены из той области, в которой возникает вопрос об истине. Истина не является свойством, согласующимся с определённым видом чувственных впечатлений» (Фреге 2008, 31).

Представления – чувственны, мысль – внечувственна. Но что это означает, и каким образом тогда мысль нам дана? Основное разграничение между характеристиками представления и мысли Фреге проводит по линии про-

тивопоставления субъективного и объективного. Для этого необходимо выбрать нечто несомненно объективное и рассмотреть, в чём же состоят отличия. В качестве предмета для сравнения Фреге, оставляя пока в стороне статус мысли, обращается к объективному миру. Представления, поскольку они являются результатом нашей способности к чувственному восприятию, являются субъективными, и этим они отличаются от объективного мира, который, будучи дан нам в восприятии и аффицируя нашу чувственность, сам всё же имеет независимое существование. Представления же образуют наш внутренний мир, который по свойствам совершенно отличается от внешнего. Фреге считает, что «даже нефилософствующий человек рано или поздно находит необходимым признать существование внутреннего мира, отличного от мира внешнего: мира чувственных впечатлений, созданий его воображения, ощущений, эмоций, настроений; мира склонностей, желаний и решений. Для краткости всё это – за исключением решений – я хочу объединить под названием “представлений” (*Vorstellung*)» (Фреге 2008, 31).

Чем отличается внутренний мир от внешнего? Ответ на этот вопрос как раз и предполагает выделение тех черт, которыми субъективное отличается от объективного, а, тем самым, внутреннее от внешнего. Фреге выделяет несколько основных позиций. Во-первых, в отличие от вещей реального мира сами представления не являются объектом чувственного восприятия. Образы внутреннего мира, они не даны нам тем способом, которым даны объекты внешнего мира. Во-вторых, представления являются содержанием индивидуального сознания. Ими обладает только тот, чьи это представления. В отличие от объективных вещей внешнего мира внутреннее содержание индивидуального сознания непосредственно не доступно никому другому. В-третьих, «представления нуждаются в носителе. Вещи же внешнего мира в этом отношении независимы» (Фреге 2008, 39). Невозможно, например, представление о Кёльнском соборе, если нет никого, кто этим представлением обладает. Сам же Кёльнский собор существует объективно, т.е. до и независимо от того, представляет его кто-нибудь или же нет. В-четвёртых, «всякое представление имеет только одного носителя; никакие два человека не обладают одним и тем же представлением» (Фреге 2008, 41). Действительно, моим ощущением зубной боли обладаю только я и никто другой. Это моё собственное переживание боли. Другой может посредством эмпатии мне сопереживать, но при этом он не обладает моим ощущением боли, так же как я не могу обладать его сопереживанием. Ощущение боли моё, а сопереживание – его.

От себя добавим ещё два важных отличия. В-пятых, представления единичны. Они единичны в том смысле, что представляется всегда какой-то

индивидуальный предмет. Можно представить себе какого-то конкретного человека, но попытка представить человека вообще обречена на неудачу. И, наконец, в-шестых, представления изменчивы. Моё представление о вещи может изменяться по мере моего всё более близкого знакомства с ней. Например, моё отношение к человеку, с которым я давно знаком, может измениться в связи с изменением моего представления о нём в свете новых данных. Сам же внешний объект при этом в известном смысле остаётся неизменным.

Теперь для того, чтобы ответить на вопрос является ли мысль содержанием мира внутреннего или она обладает свойствами вещей мира внешнего, т. е. является объективной, необходимо сравнить её свойства со свойствами представления. Мысль радикально отличается от представления. Во-первых, «если мысль... может быть признана истинной как мной, так и другими людьми, то она не относится к содержанию моего сознания, а я не являюсь её носителем» (Фреге 2008, 41). Действительно, содержание теоремы Пифагора признаётся истинным не только мной, но и другими. В противном случае, т. е. если бы она была содержанием индивидуального сознания, можно было бы говорить о множестве индивидуальных теорем Пифагора, моей, твоей, его и т. д., поскольку каждый мог бы подразумевать под ней разное. Если бы это было всё-таки так, то «тогда истина была бы ограничена содержанием моего сознания, и оставалось бы сомнительным, что в сознании других может вообще обнаружиться нечто подобное» (Фреге 2008, 42). Во-вторых, мысль не требует носителя, сознанию которого она принадлежит. Действительно, если бы это было так, то она была бы мыслью только данного носителя, поскольку внутренний мир индивидуален. Тогда не было бы никакого объективного, общего знания, и, в частности, науки, которая является предметом приложения критических усилий многих, «скорее, у меня будет своя наука, а именно, целостность мыслей, носителем которых являюсь я, у другого – его наука. Каждый из нас занимался бы содержанием своего сознания» (Фреге 2008, 42). В-третьих, исчезла бы объективное основание оценки знания. Если бы мысли являлись представлениями, то характеристика их как истинных или ложных относилась бы только к моему сознанию и обуславливалась бы только моей личной точкой зрения. В этом случае другой вполне мог бы претендовать на то, что истинным является как раз то, что является содержанием его точки зрения, а не моей. В этом случае исчезла бы возможность оспаривания противоположных взглядов, поскольку всё стало бы относительным. Но подобного рода релятивизм отрицается уже фактом существования самой науки и возможностью научных дискуссий. Кроме того, в-четвёртых, отсутствие объективной оценки знания

приводила бы к радикальному выводу, ставящему под сомнение точку зрения тех, кто считает мысли содержанием внутреннего мира, и опровергающему возможность отрицать саму объективность мысли. Действительно, «если кто-либо считает мысли представлениями, то то, что он, руководствуясь собственной точкой зрения, признаёт истинным, является содержанием его сознания и в сущности никак не соотносится с другими людьми. И если бы он услышал от меня мнение, что мысль не является представлением, он не мог бы оспаривать этого, ибо это мнение его никак не затрагивает» (Фреге 2008, 42).

Таким образом, характеристики мыслей совершенно отличны от свойств субъективных представлений. Они сродни как раз свойствам объективного мира. Они объективны в том смысле, что не предполагают носителя, сознанию которого принадлежат, являются общим достоянием и основаны на независимой истинностной оценке. Вместе с тем, мысли отличаются и от объектов внешнего мира уже хотя бы тем, что они недоступны чувственному восприятию, они даны способом отличным от того, которым нам даны вещи внешнего, объективного мира. Фреге приходит к выводу, что «мысли не являются ни вещами внешнего мира, ни представлениями. Следует признать третью область. То, что относится к этой области, соответствует представлениям в том отношении, что не может быть воспринято чувствами, а вещам – в том отношении, что не требует носителя, сознанию которого принадлежит» (Фреге 2008, 42). В вопросе об онтологическом статусе мыслей Фреге откровенно занимает точку зрения платонизма и заслужено рассматривается как тот, кто возродил в рамках логических исследований лингвистический реализм (Tragesser 1984, XIV). Понимание онтологического статуса смыслового содержания языковых выражений у Г. Фреге радикально отличается от позиции стоиков (Суровцев 2016). Но поскольку здесь нас интересуют эпистемологические вопросы, рассмотрим, в каком познавательном отношении находится эта третья область к тому, кто выражает её в форме утвердительных предложений. Очевидно, что это познавательное отношение отличается от чувственного восприятия и никак не связано с органами чувств. Познавательное отношение, основанное на чувственном восприятии, формирует только внутренний мир и, поэтому, «если бы человек не мог мыслить и выбирать в качестве предметов своего мышления то, носителем чего он не является, он обладал бы только внутренним, но не внешним миром» (Фреге 2008, 48). Для того, чтобы могло быть сформировано объективное знание, необходимо нечто совершенно иное.

У Фреге согласование наглядного представления и его объекта – это только одно из познавательных отношений, само по себе оно не имеет объ-

ективного содержания и никак не связано с истинностной оценкой. Истинной или ложной является только мысль, выраженная в предложении, говорящем о таком согласовании. Сами мысли являются содержаниями утвердительных предложений и даны нам посредством особого акта познания. Этот акт Фреге называет схватыванием (*Auffassung*) и понимает его на манер интеллектуального созерцания, аналогичного постижению идей в платонизме. Схватывание у Фреге – это совершенно не то, что постигающее представление у стоиков, которое также иногда передают при переводе тем же словом (Столяров 1995, 54). Постигающее представление (*phantasia katalēptike*) связано с чувственным восприятием, тогда как схватывание (*Auffassung*) – это исключительно интеллектуальный акт. Особенность этого акта связана с тем, что «мы не являемся носителями мыслей так, как мы являемся носителями представлений. Мы обладаем мыслью не так, как мы, например, обладаем чувственным впечатлением» (Фреге 2008, 49). Поэтому, считает Фреге, для обозначения данного акта «разумно выбрать специальное выражение, и слово “схватывать” (*fassen*) для этого наиболее подходит. Схватывание мыслей должно соответствовать особой духовной способности, мыслительной силе. В процессе мышления мы не производим мыслей, мы схватываем их» (Фреге 2008, 49). Схватывание при этом не вносит никаких изменений в саму мысль, она остаётся столь же независимой, какой и была до акта познания, объективной и самотождественной, точно так же, как объективной и самотождественной остаётся материальная вещь, например, карандаш, когда мы схватываем его в акте физического взаимодействия. Мысли образуют третью область, с которой мы вступаем в определённое отношение, но схватывание – это субъективный процесс, который необходимо отличать от его объективного содержания. В этом отношении процесс схватывания представляет собой процесс интериоризации мысли. Она становится содержанием сознания, но при этом не теряет своей объективной природы, оставаясь независимой от индивидуального внутреннего мира. Как утверждает Фреге: «Схватывания мысли предполагает того, кто схватывает, того, кто мыслит. Он является носителем мышления, но не мысли. Хотя мысль и не принадлежит содержанию того, кто мыслит, тем не менее в его сознании нечто должно быть нацелено на мысль. Но это последнее не следует смешивать с самой мыслью» (Фреге 2008, 50). Так, мы называем некоторое утверждение теоремой Пифагора, отдавая историческую дань индивидуальным интеллектуальным усилиям того, кто её открыл. Однако в содержании этого утверждения, т. е. в выраженной с его помощью мысли, ничего собственного из внутреннего мира самого Пифагора, связанного с его субъективным актом мышления, не содержится, поскольку «схватывая

или мысля мысль, мы не создаём её, а лишь вступаем с тем, что уже существовало раньше в определённые отношения» (Фреге 2008, 43). Мысль при этом остаётся вечной, но не в смысле бесконечного существования во времени, она является вневременной. Вневременность мысли может быть скрыта формой конкретного языкового выражения, поскольку в реальном языковом употреблении многие предложения в силу экономии средств выражены не полностью, так как в конкретной речи часто игнорируются обстоятельства их произнесения, которые подразумеваются неявно. К таким явно не выраженным элементам могут относиться обстоятельства времени и места, личные и указательные местоимения и т. п. Однако всё это касается лишь формы выражения. Надлежащим образом сформулированное предложение, учитывающее все эти обстоятельства, а лишь такое предложение может претендовать на полное выражение мысли, столь же безотносительно ко времени, как и сама мысль.

Понимаемые таким образом мысль и познавательная способность, в которой она нам дана, указывают на то, что по сути дела мы обладаем двумя типами знания. Один из них формируется наглядными представлениями и образует содержание нашей внутренней жизни, он субъективен и не может претендовать на истину. Другой – связан с интеллектуальным актом схватывания объективных истин. Их радикальные различия говорят о том, что они друг с другом никак не связаны. Какое эпистемологическое значение имеет этот факт? Из аргументов, которые приводит Фреге, вытекает, что наглядные представления как результат чувственного восприятия не имеют отношения к формированию истинного и обоснованного знания. В связи с представлениями вопрос об истине возникает у Фреге только в отрицательном смысле. В положительном же смысле истина в его логико-семантической теории возникает при весьма специфических обстоятельствах. В отличие от представлений мысль, как уже говорилось, «находится в теснейшей связи с истинной. То, что я признаю истинным то, о чём я выношу суждение, является истинным совершенно независимо от того, признаю ли я это истинным и думаю ли я об этом вообще» (Фреге 2008, 49). Понятие истины при этом функционирует и развивается в двух смыслах, причём оба они уже никак не связаны со статусом представлений и не имеют эпистемологического измерения.

Ведущий контекст, в котором понятие истины возникает в логико-семантической теории Фреге, – это номинативная теория предложений, которую он предлагает в своей известной статье «Über Sinn und Bedeutung» (Фреге 2000) и развивает в фундаментальном труде «Grundgesetze der Arithmetik» (Frege 1893). Основным положением этой теории является то, что по-



повествовательные предложения (оставим в стороне вопросы, связанные с косвенными контекстами и функционированием пустых имён) представляют собой имена двух абстрактных объектов – “Истина” и “Ложь”. Мысль (*Gedanke*) в этом случае является смысловым содержанием повествовательного предложения и является способом данности одного из этих объектов. Референтом всех истинных предложений является “Истина”, а всех ложных – “Ложь”. Различаются же предложения своим содержанием, поскольку с каждым из них связана собственная мысль. Теория базируется на двух принципах: во-первых, это принцип композициональности, говорящий о том, что значение всего предложения находится в функциональной зависимости от значений составляющих его частей; и, во-вторых, на принципе контекстности, согласно которому смысл и значение компонентного языкового выражения можно определить только в рамках всего предложения, в которое оно входит. Подробнее о номинативной теории предложений см. нашу статью Суровцев 2015. Представленное таким образом понятие истины не имеет эпистемологического содержания и рассматривается только как структурный компонент в рамках логико-семантической теории наименования.

Второй контекст, где возникает понятие истины, опять таки относится к особенностям логической теории Фреге и связан с введением в структуру повествовательного предложения особой утвердительной силы (*Behauptungskraft*). Это связано с тем, что при использовании повествовательных предложений необходимо различать то, когда они используются для простой констатации мысли, и то, когда они выражают суждение (*Urteil*), что связано с признанием истинности мысли (Frege 1893, 9). В данном случае переход от мысли к признанию её истинной не имеет особого эпистемологического измерения, поскольку связан исключительно с формой утвердительного предложения. Процесс признания истинным не имеет никакого отношения к чувству субъективной уверенности, которое сопровождает индивидуальное осуществление акта суждения и может характеризовать отдельные наглядные представления. Признание истинным у Фреге – это объективный процесс, связанный исключительно с формой утвердительного предложения. Для демонстрации отличия констатации от суждения в знаковую систему логики вводится особый “знак суждения”, указывающий на то, что предложение выражено с утвердительной силой и предполагает квалификацию мысли как истинной. Подобного рода различения крайне важны в формально-логической системе Фреге, поскольку позволяют уточнить структуру логического вывода, но они также не имеют эпистемологического измерения.

Таким образом, решение эпистемологических вопросов служит у Фреге только для того, чтобы показать, что эпистемология не имеет никакого отношения к логике вообще и к семантической теории смысла в частности, разве что только в отрицательном смысле, демонстрируя то, чего в логику включать не только не нужно, но и нельзя. Эпистемология Фреге, в отличие от стоиков, имеет отрицательный характер и демонстрирует то, что ни при каких условиях не должно включаться в логику и логическую семантику. Для уточнения характера взаимосвязи элементов в рамках семантического треугольника и их возможной связи с эпистемологией у стоиков и Фреге ниже приведены две схемы, рисунок 1 и 2 соответственно.

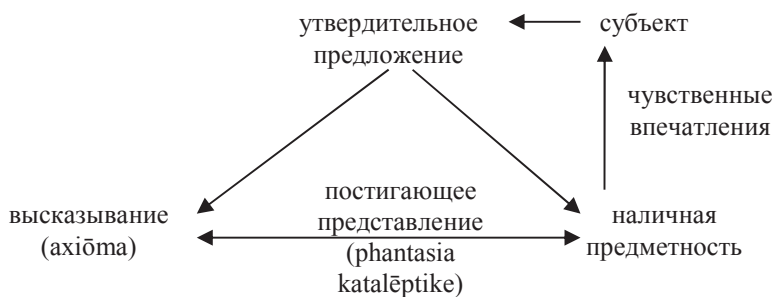


Рис. 1

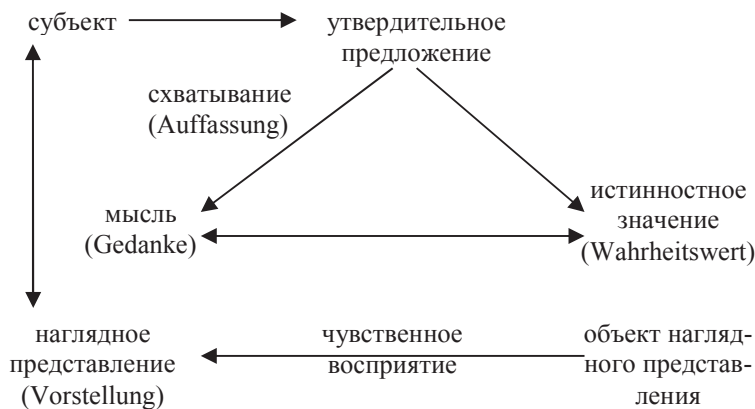


Рис. 2

На схемах видно, что у стоиков отношения в рамках семантического треугольника предполагают активное включение постигающих представлений, а, тем самым, и эпистемологических вопросов в область логической теории. Логика для них одновременно является и теорией познания. У Фреге – совсем иное. Стремление основать логику исключительно на объективных началах

приводит к тому, что отношения между знаком, выраженным знаком смыслом и обозначаемым объектом никак не затрагивают познавательных способностей, связанных с чувственным восприятием. Тем самым классические вопросы теории познания оказываются за рамки проблем собственно логики, а логико-семантическая теория Фреге – это семантика безо всякой эпистемологии. Если гипотетически сконструировать отношение Фреге к доктрине стоиков, то он, судя по всему, относился бы к тем логикам, хорошую характеристику которым дали Р. Р. О’Тулл и Р. Е. Дженнингс: «Некоторые авторы рассматривают систему стоиков как попытку развить исчисление высказываний с истинностно-функциональной семантикой в соответствии с той моделью пропозиционального исчисления, которое появилось в двадцатом веке. Для таких авторов включение эпистемологических (или психологических) компонентов в логическую систему несомненно выглядит как порок, как причина игнорировать такую систему в качестве подлинной логики и рассматривать попытку её развить как вводящую в заблуждение» (O’Toole, Jennings 2004, 429). Подобная трактовка усилий современных логиков в сравнении со стоиками заставляет обратиться к различиям в трактовке собственно логического статуса *to lekton* и *Sinn* в теории Фреге, поскольку именно он был родоначальником логической теории в её современном виде. Но это – тема уже другого исследования.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Куайн, У. В. О. (2008) *Философия логики*. Пер. с англ. В. А. Суровцева. Москва.
- Пикок, К. (2006) «Теория значения в аналитической философии». *Логика, онтология, язык*. Пер. с англ. В. А. Суровцева. Томск, 136–157.
- Суровцев, В. А. (2015) «О соотношении категорий *to lekton* в философии стоиков и *Sinn* в семантической теории Г. Фреге», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2, 241–252.
- Суровцев, В. А. (2016) «О соотношении категорий *to lekton* в философии стоиков и *Sinn* в семантической теории Г. Фреге: Вопрос об их онтологическом статусе», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 422–440.
- Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Столяров, А. А., пер. (1999) *Фрагменты ранних стоиков*. Т. II. Часть 1. Москва [ФРС].
- Фреге, Г. (2000) «О смысле и значении», Фреге, Г. *Логика и логическая семантика*. Пер. с нем. Б. В. Бирюкова. Москва, 230–246.
- Фреге, Г. (2008) «Мысль: Логическое исследование», Фреге, Г. *Логико-философские труды*. Пер. с нем. В. А. Суровцева. Новосибирск, 28–54.
- Bobzien, S. (2003) “Logic,” *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood. Cambridge.
- Frege, G. (1893) *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*. Bd. 1. Jena.
- Graeser, A. (1978) “The Stoic theory of meanings,” *The Stoics*, ed. J. M. Rist. Berkeley, 77–100.

- Hintikka, J. (1973) *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford.
- Kneale, W., Kneale, M. (1978) *The Development of Logic*. Oxford.
- Long, A. A., Sedley, D. N. (1990) *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 2. Cambridge.
- Mates, B. (1961) *Stoic Logic*. Berkeley and Los Angeles.
- O'Toole, R. R., Jennings, R. E. (2004) "The Megarians and the Stoics," *The Handbook of the History of Logic*. Vol. 1, ed. D.M. Gabbay and J. Woods. Elsevier.
- Sandbach, F. N. (1971) "Ennoia and prolēpsis," *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long. London, 22–37.
- Tragesser, R. S. (1984) *Husserl and realism in logic and mathematics*. Cambridge.
- Watson, G. (1966) *The Stoic Theory of Knowledge*. Belfast.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Kuajn, U. V. O. (2008) *Filosofiya logiki*. Per. s angl. V. A. Surovceva. Moskva. Pikok, K. (2006) «Teoriya znacheniya v analiticheskoj filosofii». *Logika, onto-logiya, yazyk*. Per. s angl. V. A. Surovceva. Tomsk, 136–157. Surovtsev, V. A. (2015) «O sootnoshenii kategorij to lektion v filosofii stoikov i Sinn v semanticheskoj teorii G. Frege», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2, 241–252. Surovtsev, V. A. (2016) «O sootnoshenii kategorij to lektion v filosofii stoikov i Sinn v semanticheskoj teorii G. Frege: Vopros ob ih ontologicheskom statu-se», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 422–440. Stolyarov, A. A. (1995) *Stoya i stoicizm*. Moskva. Stolyarov, A. A., per. (1999) *Fragmenty rannih stoikov*. T. II. CHast' 1. Moskva [FRS]. Frege, G. (2000) «O smysle i znachenii», *Frege, G. Logika i logicheskaya semanti-ka*. Per. s nem. B. V. Biryukova. Moskva, 230–246. Frege, G. (2008) «Mysl': Logicheskoe issledovanie», *Frege, G. Logiko-filosofskie trudy*. Per. s nem. V. A. Surovtseva. Novosibirsk, 28–54.