

*Л.Б. Макеева*

### **Франк Рамсей, «кембриджский прагматизм» и проблема природы веры\***

*Макеева Лолита Брониславовна* – доктор философских наук, профессор. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: lmakeeva@hse.ru

В статье обсуждается кембриджский прагматизм, под которым понимаются определенные взгляды ряда кембриджских философов (Б. Рассела, Ч. Огдена, Ф. Рамсея) в 1920-х гг. Франк Рамсей считается ключевым и наиболее интересным выразителем этих взглядов. Философы, которые ввели термин «Кембриджский прагматизм» (Х. Прайс, Ш. Мисак), предлагают пересмотреть «стандартную» историю, в которой, по их мнению, недооценивается влияние американского прагматизма на указанных кембриджских философов. Это прежде всего касается Рамсея, который, по словам Мисак, создал «наиболее привлекательный вариант» прагматизма. Цель статьи – попытаться выяснить, взяв в качестве «теста» проблему природы веры, которая интенсивно обсуждалась и американскими прагматистами, и кембриджскими философами 1920-х гг. и определенное решение которой образует, так сказать, сердцевину прагматизма, какой из подходов к пониманию взглядов Рамсея – стандартная история или история в описании Мисак – является более оправданным. Делается вывод, что различия между этими двумя подходами обуславливаются тем, что в них идеи Рамсея оцениваются с позиций разных концепций прагматизма. Отмечается, что более интересная задача для историков философии состоит в том, чтобы объяснить, как возможен столь гармоничный синтез аналитической философии и прагматизма, как это имеет место в случае Рамсея.

**Ключевые слова:** прагматизм, кембриджский прагматизм, аналитическая философия, вера, эмпиризм, нейтральный монизм, ментальное состояние

В последние десятилетия в англоязычной философии наметилась тенденция, которую многие обозначают как «прагматический поворот». Эта тенденция проявляется и в усилившемся интересе к идеям классиков американского прагматизма, и в появлении новых вариантов прагматизма, и в возросшем числе их приверженцев, и в распространении прагматических тем в современных философских дискуссиях. Не в последнюю очередь прагматический поворот заставил философов и по-новому взглянуть на историю взаимоотношений между двумя ведущими направлениями,

---

\* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

или, лучше сказать – традициями, англоязычной философской мысли – аналитической философией и прагматизмом. Возникнув примерно в одно и то же время<sup>1</sup>, эти две традиции знали и периоды жесткого противостояния и острой критики, и периоды мирного взаимовлияния и взаимопроникновения. Одним из наиболее интересных вариантов их своеобразного «синтеза» стала деятельность ряда кембриджских философов в 1920-х и 1930-х гг. В их число входит Б. Рассел, который в работе «Анализ сознания» (1921) развил воспринятую им от Джеймса концепцию нейтрального монизма, известный лингвист и философ Чарльз Огден, но безусловно центральное место среди них занимает математик, экономист и философ Франк Рамсей. Впрочем, как мы увидим дальше, некоторые авторы относят к этим философам и Людвиг Витгенштейна, возвратившегося в Кембриджский университет в 1929 г., поскольку, по их мнению, к созданию последним новой концепции, представленной в «Философских исследованиях», во многом побудило именно знакомство с идеями прагматизма. Идеи указанных кембриджских философов, и прежде всего Рамсея, вызвали в последние годы повышенное внимание исследователей, и был даже введен новый термин – «кембриджский прагматизм» – для их обозначения.

Термин «кембриджский прагматизм», как он будет употребляться в настоящей статье, нуждается в некотором пояснении. Первым его предложил Хью Прайс, но он дал ему расширенное толкование – как название для некоторой общей позиции, разделяемой многими кембриджскими философами на протяжении XX и XXI вв.<sup>2</sup> Затем этот термин использовала Шерил Мисак в своей книге «Кембриджский прагматизм: от Пирса и Джеймса до Рамсея и Витгенштейна» [Misak, 2016]. У нее этот термин, по сути, имеет двойную отсылку: с одной стороны, он обозначает взгляды Пирса и Джеймса (и тот и другой были членами Метафизического клуба, который просуществовал несколько месяцев в 1872 г. в Кембридже, шт. Массачусетс, и на заседаниях которого Пирс и изложил основы своего нового учения), а с другой стороны, им охватываются идеи таких кембриджских философов, как Рамсей и Витгенштейн. Сопоставляя взгляды этих двух пар «интеллектуальных гигантов» по ряду ключевых философских вопросов (касающихся природы истины, верования, значения и т.п.), автор стремится показать, что устоявшиеся представления о том, как происходила рецепция прагматизма аналитическими философами в английском Кембридже и какое влияние он на них оказал (Мисак называет это «стандартной историей»), искажают реальную картину происходящего. В противовес этим представлениям в книге предлагается новый взгляд на взаимодействие двух «Кембриджей» в первые десятилетия XX в. Формат статьи не позволяет подробно рассмотреть

<sup>1</sup> Хотя создатель прагматизма Чарльз Пирс сформулировал кредо своего философского учения (так называемый «принцип прагматизма») в статье «Как сделать наши идеи ясными», опубликованной в журнале “Popular Science Monthly” в 1877–1878 гг., в течение двух десятилетий прагматизм существовал, так сказать, в «латентном» состоянии и оформился как философское движение только после того, как Уильям Джеймс выступил с докладом в Калифорнийском университете в Беркли в 1898 г. С самым началом XX в. принято связывать и возникновение аналитической философии.

<sup>2</sup> Возглавив в 2011 г. кафедру философии Кембриджского университета, Хью Прайс запустил проект по изучению кембриджской философии с целью продемонстрировать, что его предшественники на этом посту (Людвиг Витгенштейн, Георг Хенрик фон Вригт, Элизабет Энском, Хью Меллор, Саймон Блэкберн), а также многие другие выдающиеся кембриджские философы (Франк Рамсей, Бернард Уильямс, Эдвард Крейг и др.) разделяли некоторую общую позицию, которую он охарактеризовал так: «...путь к философскому прояснению лежит не через, как полагают некоторые, исследование природы (очевидного) предмета изучения, а через постановку вопросов об отличительной роли соответствующих понятий – как мы пришли к овладению этими понятиями, какую роль они играют в нашей жизни и т.п.» [Price, 2017, p. 149]. Отмечая, что «прагматизм – это хор из многих голосов», Прайс считает «кембриджский прагматизм» одним из таких «голосов», хотя и признает, что философы, которых он относит к приверженцам этого варианта прагматизма, «в общем не рассматривали себя как прагматистов» [Ibid., p. 150, 161].

и сравнить «стандартную» и «новую» историю указанного периода, поэтому я ограничусь только одной ключевой фигурой – Рамсеем – и сосредоточу внимание на одном аспекте его философской позиции, касающемся понимания природы верования. Ниже будут даны пояснения, чем обусловлен такой выбор, а пока лишь отмечу, что выводы в отношении Рамсея, к которым подводят упомянутые две «истории», очень разные, на первый взгляд, даже почти противоположные, поэтому цель настоящей статьи – попытаться разобраться на примере решения Рамсеем одной проблемы, какой из этих выводов имеет под собой больше оснований.

Если говорить очень кратко, отвлекаясь от деталей, то «стандартная история» взаимоотношений прагматизма и аналитической философии в той ее части, которая имеет отношение к Рамсею, по мнению Мисак, сводится к следующему. Начало стремительному распространению идей прагматизма как в Соединенных Штатах, так и в Европе положила опубликованная в 1907 г. книга Джеймса «Прагматизм», которая, как отметил Пол Карус в 1911 г., появилась «подобно комете на нашем интеллектуальном горизонте» [Carus, 2001, p. 44]. Рассел довольно быстро отреагировал на выход этой книги, написав в 1908–1912 гг. несколько рецензий и статей о прагматизме. Практически не будучи знакомым с идеями Пирса<sup>3</sup>, Рассел воспринял Джеймса как главного выразителя нового философского учения, а изложенную в «Прагматизме» теорию истины – как кардинальное и новаторское ядро этого учения. И хотя некоторые аспекты прагматизма (приверженность эмпиризму, идея метода, чуждого спекуляциям и опирающегося на конкретные факты) Рассел нашел привлекательными, он занял совершенно непримиримую позицию в отношении предложенной Джеймсом трактовки истины и связанного с ней учения о воле к вере, обрушив на них мощный удар своей критики. Такую же реакцию «Прагматизм» Джеймса вызвал и у Мура, опубликовавшего в 1907 г. очень язвительную рецензию на него [Moore, 1992]. В результате критические аргументы Рассела и Мура<sup>4</sup> на долгие годы подорвали философскую репутацию Джеймса, а с ним и всего прагматизма среди английских философов. Этой репутации не помог и тот факт, что к началу 1920-х гг. Рассел радикально поменял свое отношение к концепции нейтрального монизма Джеймса<sup>5</sup> и в работе «Анализ сознания» (1921) сформулировал свой вариант

<sup>3</sup> Стоит отметить, что в первые десятилетия XX в. философия Пирса была неизвестна не только в Европе, но и в самой Америке. В выходящих тогда работах, посвященных прагматизму, часто его имя даже не упоминалось, а если и упоминалось, то только вскользь; главное же внимание уделялось Джеймсу, хотя писали также о Дьюи и Шиллере. См., к примеру: [Pratt, 1909; Carus, 2001]. Знакомство с идеями Пирса началось только после выхода в свет в 1923 г. сборника его работ под названием «Случайность, любовь и логика» [Peirce, 1923].

<sup>4</sup> Так, согласно Расселу, Джеймс истолковывает истину как «все то, вера во что окупается», а это значит, что истинность верования следует оценивать по его благим практическим последствиям. Рассел полагает, что Джеймс спутал здесь значение понятия истины с критерием истины, но и сам критерий он сформулировал неадекватно, ибо «мы должны предполагать, что последствия принятия верования лучше, чем последствия его отвержения. Чтобы это знать, мы должны знать, каковы последствия принятия этого верования и каковы последствия его отвержения; мы также должны знать, какие последствия хороши, какие последствия лучше, а какие хуже» [Russell, 1992, p. 201], но, как правило, мы таким знанием не обладаем и не можем обладать. По мнению же Мура, Джеймс «полагает, что мы не только создаем наши истинные верования, но также что мы *делаем* их истинными» [Moore, 1992, p. 191], но считать так просто абсурдно, поскольку чье-то верование в то, что имеет место *p*, отнюдь не делает истинным то, что имеет место *p*.

<sup>5</sup> Как известно, в 1913 г. Рассел начинает работу над книгой, которую он планировал назвать «Теория познания» и в которой хотел представить в систематическом виде свою эпистемологию, основывающуюся на введенном им ранее понятии знакомства как непосредственного и беспредпосылочного отношения субъекта к предмету восприятия. С этих позиций он предпринимает обстоятельную критику нейтрального монизма по таким темам, как природа верования, проблема ложных суждений, интуитивная непосредственность опыта и др. Рукопись осталась незавершенной и была опубликована лишь в 1984 г. [Russell, 1984].

этой концепции, хотя и остался непримиримым противником прагматической концепции истины. Переход на позиции нейтрального монизма сопровождался тем, что кембриджский философ в прагматическом духе пересмотрел и свое понимание природы верований, их содержания и отношения к совершаемым человеком действиям. Именно эти идеи в атмосфере общего негативного отношения к прагматизму в Кембридже и были восприняты Рамсеем. Неслучайно поэтому он в своей работе «Факты и высказывания» прямо признает, что свой прагматизм он «унаследовал от Рассела» [Ramsey, 1990, p. 51]. Впрочем, сторонники «стандартной истории» отчасти признают и влияние на Рамсея Пирса, книгу которого («Случайность, любовь и логика») он имел возможность прочесть, однако они не склонны преувеличивать это влияние, поскольку Рамсей «был слишком погружен в труды тех, кто работал в самом Кембридже или был близок к нему» [Suppes, 2006, p. 37], чтобы обращаться к каким-то иным источникам. Отсюда следует вывод, что хотя в творчестве Рамсея можно обнаружить определенные прагматические «мотивы», он без сомнения принадлежит к аналитической традиции.

Мисак в корне не согласна с этим выводом. В противовес ему она стремится обосновать тот тезис, что «Рамсея следует рассматривать не только как важного представителя традиции прагматизма, но и как разработчика наиболее привлекательного его варианта» [Misak, 2016, p. 2]. В поддержку этого тезиса она стремится показать, привлекая значительно более богатый и разнообразный набор фактов и источников (переписку, работы не только главных участников, но и других авторов), что никакой атмосферы предубеждения против прагматизма или его категорического неприятия в Кембридже не существовало, – конечно, острое противоборство идей присутствовало, но был и взаимный интерес, была открытость в восприятии новых и плодотворных идей. Кроме того, Мисак исходит из того, что для адекватного понимания взглядов Рамсея нужно учитывать, что он находился в процессе вызревания его философских взглядов, оборвавшимся из-за его ранней смерти, поэтому особую значимость приобретает рукопись не законченного им труда под названием «Об истине», которая была опубликована лишь в 1991 г. [Ramsey, 1991]. Но главный довод канадской исследовательницы, если я правильно поняла ход ее рассуждений, заключается в том, что оценивать взгляды Рамсея нужно с позиций того, что мы понимаем под прагматизмом сегодня, а не того, как его понимали в Кембридже 1920-х гг. В отношении же нынешнего понимания прагматизма Мисак пишет следующее: «Так что же мы можем сказать о более совершенном варианте прагматизма? По сути, после обсуждения такого многообразия прагматических позиций можем ли мы вообще определить множество тем, обращение к которым делало бы философа прагматистом? Если учесть все различия в охваченном нами круге прагматических позиций, может показаться, что мы больше не знаем, что такое прагматизм. Вероятно, мы можем сказать лишь то, что общим для многих из наших прагматистов является признание связи между верой и действием и идея о том, что в философии, исследовании и жизни следует воспринимать серьезно совокупность наших предпосылочных (background) верований или допущений» [Misak, 2016, p. 281]. Применительно к философии, прагматизм означает, что в своих трактовках значения, истины, веры, знания и т.п. философам следует исходить из признания специфически человеческого характера познавательной и иной деятельности, из признания того, что, говоря словами Джеймса, «субъективное, человеческое оставляет... на всем свой след» [Джеймс, 1997, с. 232]. Таким образом, если оценивать Рамсея в свете наших современных представлений о прагматизме, то он, по мнению Мисак, разработал свой довольно интересный и продвинутый вариант этого учения.

Теперь скажу несколько слов о том, почему для рассмотрения «кембриджского прагматизма» мной выбран был Рамсей. Прежде всего потому, что практически никем не ставится под сомнение тот факт, что если и есть основания называть прагматистом кого-то из английских кембриджских философов, то в первую очередь –

именно его. Кроме того, я руководствовалась тем соображением, что несмотря на публикацию в 2003 г. сборника «Философские работы» Рамсея [см. Рамсей, 2003] в отечественной философской литературе крайне мало работ, посвященных идеям этого выдающегося философа<sup>6</sup>. Справедливости ради нужно сказать, что и в западной философии интенсивное изучение его взглядов началось лишь в последние десятилетия XX в. И хотя, как свидетельствует шуточное замечание Д. Дэвидсона об «эффекте Рамсея», под которым он имел в виду тот феномен, что всякий раз, когда исследователь полагает, что сделал важное философское открытие, обнаруживается, что до него его уже сделал и в более изящной форме Рамсей [см. Davidson, 1999, p. 32], аналитические философы были знакомы с достижениями кембриджского философа в логике, теории вероятностей, теории принятия решений, в исследованиях по проблемам истины, универсалий, статуса научных теорий и многим другим, тем не менее, как отмечается в [Dokic, Engel, 2001, p. 2], восприятие его как философа, создавшего более или менее систематическое учение, стало возможным благодаря усилиям Хью Меллора [см. Mellor (ed.), 1980] и Нильса-Эрика Сахлина [см. Sahlin, 1990].

Тема веры (или мнения)<sup>7</sup> приобрела особое значение в классическом эмпиризме в связи с обсуждением вопроса о том, можно ли получать достоверное знание из опыта. При этом эмпирики не считали веру чем-то имеющим исключительно религиозный или мистический характер. Так, в понимании Локка вера является лишь бледным подражанием знанию, ибо она «есть признание или принятие какого-нибудь положения за истинное на основе аргументов, или доводов, которые убеждают нас принять положение за истинное, но не дают достоверного знания этого» [Локк, 1985, с. 134]. Юм же связывал веру с «живой идеей» в нашем уме или с неким особым чувством в отношении той или иной идеи. Мур и Рассел подвергли пересмотру эти эмпирические представления о вере и, опираясь на концепцию Brentano о психических феноменах как актах, выдвинули иную трактовку веры, согласно которой она является определенной «установкой» (attitude), выражающей отношение к той или иной пропозиции. Именно из этого представления о вере исходил и Рамсей. Однако, как известно, Юм стал рассматривать веру как один из мотивационных факторов человеческого поведения, т.е. вера в его представлении выступает одной из причин (наряду с желанием) совершаемых человеком действий. Эту идею развил Александр Бэн, определявший веру как «то, на основании чего человек готов действовать» [Peirce, 1934, p. 12], а затем ее подхватил Пирс, отмечавший, что «прагматизм есть едва ли большее, чем королларий» этой идеи [Ibid.]. Рамсей познакомился с этой трактовкой веры при чтении сборника трудов Пирса «Случайность, любовь и логика» и положил ее в основу своей теории «степеней веры». Однако остановимся на взглядах Рамсея в этом вопросе чуть подробнее.

Рамсей обращается к проблеме веры в статье «Факты и пропозиции», где он ставит перед собой задачу провести логический анализ этого понятия (и сходных

<sup>6</sup> Насколько мне известно, обсуждаются так называемые «Рамсей-предложения» и отношение Рамсея к логицизму [см. Суворцев, 2012].

<sup>7</sup> В последнее время стало принято переводить английское “belief”, как оно используется аналитическими философами, русскими терминами «убеждение» или «мнение», но я вопреки этой практике буду использовать в качестве его русского аналога термин «вера». Вызвано это тем, что, во-первых, при переводе работ прагматистов этот термин, как правило, передавался именно как «вера» или «верование», а во-вторых, в русских переводах классических эмпириков, таких, как Локк или Юм, также в качестве русского эквивалента используется термин «вера». А поскольку обсуждение природы веры Расселом и Рамсеем имеет прямые отсылки к эмпиризму и прагматизму, целесообразно сохранить терминологическое единство.

с ним понятий суждения (judgment) и утверждения (assertion)<sup>8</sup>). Саму проблему он описывает так: если я в настоящий момент верю (сужу), что Цезарь был убит, то в этом факте можно различить, с одной стороны, ментальный, или субъективный, фактор (мое ментальное состояние или слова и образы в моем сознании), а с другой стороны, объективный фактор (некое положение дел в мире), и вера как раз и есть отношение между этими двумя факторами. Вопрос лишь в том, чтобы определить природу этого отношения (или установки – attitude).

В своем анализе Рамсей в основном опирается на логические идеи Витгенштейна, представленные в его «Логико-философском трактате», однако в конце статьи он пишет: «Все сказанным мной я обязан ему [Витгенштейну. – Л.М.], за исключением частей, имеющих прагматическую направленность, которые, как мне представляется, необходимы, чтобы заполнить пробел в его системе» [Ramsey, 1990, p. 51]. Не вдаваясь в подробности проведенного Рамсеем логического анализа, отметим лишь, что пробел в логической системе Витгенштейна он, по сути, связывает с его изобразительной теорией языка (и мышления), согласно которой, чтобы предложение (или мысль) были предложением (или мыслью) о каком-то положении дел, должен существовать изоморфизм между структурами предложения (мысли) и положения дел. Для Рамсея это слишком сильное условие, поскольку, с его точки зрения, для того чтобы человек *S* верил, что *a* находится в отношении *R* к *b* (*aRb*), ему необязательно знать, что предложение "*aRb*" должно быть изоморфным по своей структуре некоторому положению дел. Чтобы *S* верил, что *aRb*, достаточно, чтобы *S* знал употребление выражений "*a*", "*R*" и "*b*", а также знал синтаксис своего языка, ибо это знание позволит ему определить условия истинности предложения "*aRb*" и тем самым знать его значение. Но именно в трактовке значения Рамсей считает необходимым обратиться к идеям прагматизма, поскольку видит сущность последнего в том тезисе, что «значение предложения следует определять ссылкой на действия, к которым привело бы его утверждение или, выражаясь еще более неопределенно, определять с помощью его возможных причин и следствий» [Ibid.].

Статья «Факты и пропозиции», как, впрочем, и многие другие работы Рамсея, сложна для понимания, во-первых, потому что автор активно использует ресурсы современной ему логики и ожидает от читателя хорошего владения техникой логического анализа, а во-вторых, потому что он часто не формулирует сколько-нибудь подробно позицию, которую он критикует или развивает, переводя ее сразу в логическую плоскость. Поскольку высказываемые им в рассматриваемой статье соображения о вере предполагают знакомство с идеями Рассела, от которых он отталкивается, имеет смысл кратко остановиться на этих идеях.

Речь идет о работе Рассела «Анализ сознания», в которой автор заявляет о своей приверженности учению нейтрального монизма, воспринятому им от Джеймса. Это учение, в разработке которого, помимо Джеймса, принимали участие Э. Мах и неореалисты, подавалось как замена двух традиционных форм монистического учения – идеализма и материализма. Отрицая онтологическую первичность и духа, и материи, нейтральные монисты считали, что реальность в своей основе является «нейтральной», хотя и трактовали ее в психологических терминах – как «чистый опыт», элементами которого выступают ощущения. Для Рассела нейтральный монизм оказался привлекательным учением, поскольку отвечал его главному метафизическому запросу – сформулировать как можно более экономную онтологию. Кроме того, как он отмечает в предисловии к работе, это учение позволяет примирить

<sup>8</sup> По сути, Рамсей исходит здесь из того, что «Джон верит (или считает), что...», «Джон судит, что...» и «Джон утверждает, что...» говорят об одном и том же, и, хотя с этим могут согласиться не все, в контексте нашего рассмотрения это неважно.

две тенденции в современной науке – «материалистическую» тенденцию в психологии (с ее стремлением объяснять психические явления в терминах физиологии и бихевиоризма) и «антиматериалистическую» тенденцию в физике (где под влиянием теории относительности материя воспринимается все менее «материальной»).

Хотя Рассел во многом принял джеймсовскую трактовку опыта и, в частности, тот тезис, что в одних сочетаниях ощущения образуют физически наблюдаемые вещи, а в других – становятся содержанием человеческого сознания, он все же не готов стирать все различия между сущностями, обнаруживаемыми в физическом и ментальном мире. Некоторые сущности (образы, создаваемые во сне и в воображении) нельзя обнаружить в физическом мире, и они, согласно Расселу, подчиняются лишь психологическим законам [Russell, 1921, p. 82], тогда как некоторые физические сущности, никогда не ставшие предметом восприятия, подчиняются лишь физическим законам. Поэтому для автора «Анализа сознания» сохраняет свою фундаментальную значимость вопрос о том, как мы можем иметь знание о внешнем мире. Поскольку Расселу в связи с принятием нейтрального монизма пришлось пересмотреть многие свои прежние взгляды на природу ментальных состояний (прежде всего идею непосредственного «знакомства» с объектом ощущения, теорию множественных отношений и др.), особую актуальность для него приобретает вопрос о природе веры. В предлагаемом им решении этого вопроса он в основном следует натурализму, почерпнутому им из радикального эмпиризма Джеймса и бихевиоризма Уотсона. Я отмечу лишь те аспекты этого решения, которые помогут лучше понять позицию Рамсея, как она представлена в статье «Факты и пропозиции».

1. Содержание ментального состояния состоит не из универсалий, а из отдельных образов, слов или их соединений, понимаемых как партикулярии. Обосновывалось это тем, что человеческая психология представляет собой продолжение животной психологии, а поскольку животному (скажем, лошади, учуявшей медведя) было бы неправдоподобно приписывать осведомленность с универсалиями (например, такой, как *быть медведем*), то было бы неправильно и в содержание человеческих мыслей включать универсальные компоненты. Единственное, что составляет специфику человеческого мышления, это то, что в его содержании преобладают слова. Как отмечает Рассел, «почти вся высшая интеллектуальная активность есть дело слов, с почти полным исключением всего остального» [Ibid., p. 238]. Этому же взгляду придерживается Рамсей, когда пишет, что в отличие от веры курицы в то, что определенная гусеница является ядовитой, человеческие верования «выражаются в словах или, возможно, в образах или других символах, сознательно утверждаемых или отрицаемых» [Ramsey, 1990, p. 40], а потому обладают логическими свойствами и вступают в логические отношения друг с другом, которые являются следствием лингвистической или символической природы их компонентов.

2. Благодаря чему содержание веры (или верования) обладает репрезентирующей способностью? По мнению Рассела, это имеет место благодаря тому, что образ или слово становятся символом чего-либо еще, например объекта *x*, приобретая функцию замещения *x*, а происходит это, когда этот образ или слово помещается на место *x* в системе его каузальных взаимодействий (так, восприятие реального пожара и слово «пожар» могут возыметь одинаковое действие со стороны человека). Закрепление каузальной связи между словом и объектом происходит в процессе обучения человека употреблению этого слова благодаря установлению общего каузального закона, связывающего это слово с восприятием *x*. Таким образом, слова приобретают свое значение благодаря каузальным связям, т.е. «отношение слова к его значению имеет природу каузального закона, управляющего нашим употреблением слов и нашими действиями, когда мы слышим его употребление», а обучение языку, подобно обучению игре в крикет, является «делом привычек, приобре-

тенных в себе и правильно предполагаемых в других» [Russell, 1921, p. 198, 197]. Опираясь на эти идеи, Рамсей так характеризует верование: «...любое множество действий, для полезности которых  $p$  является необходимым и достаточным условием, можно назвать верованием, что  $p$ » [Ramsey, 1990, p. 40].

3. Благодаря своей репрезентирующей роли верования обладают, согласно Расселу, «объективной референцией», т.е. они отсылают к чему-то в мире и тем самым имеют условия истинности (или условия выполнения, если речь идет не только о верованиях, но и других ментальных состояниях). Это означает, что вера имеет как субъективное измерение (ее ментальное содержание), так и объективное измерение. Как было отмечено выше, Рамсей также признает наличие двух факторов – ментального и объективного.

4. Для объяснения того, чем различаются ментальные состояния разных видов (например, «верить, что Цезарь был убит» и «сомневаться в том, что Цезарь был убит» являются разными ментальными состояниями, хотя ментальное содержание у них общее), Рассел привлекает понятие ощущения или чувства. Так, человек верит, что  $p$  (где  $p$  – некоторая пропозиция), если в его сознании к словам, из которых складывается содержание его веры, присоединяется особое ощущение или чувство согласия. Рамсей разделяет мысль о том, что человек «верит, что  $aRb$ , благодаря тому, что имеет имена для  $a$ ,  $R$  и  $b$ , связанные между собой в его уме и сопровождающиеся чувством веры» [Ibid., p. 41].

Впрочем, Рамсей не просто принимает предложенную Расселом трактовку веры, но и развивает ее дальше, а в некоторых аспектах и пересматривает. Так, Рассел в «Анализе сознания», по сути, не дает четкого ответа на вопрос о том, что представляет собой «объектив» (он сохраняет этот термин Майнонга для обозначения факта или положения дел), или объективное измерение веры. Складывается впечатление, что он трактует его как определенного рода сложную сущность, по отношению к которой и определяется истинность или ложность верования, ибо он характеризует истинное верование как указующее в направлении факта, а ложное – как указующее в сторону от факта [Russell, 1921, p. 272]. Рамсей начинает свою статью с рассмотрения именно объективного фактора веры и подвергает критике предложенное Расселом решение. Эта критика носит довольно технический характер, но, по сути, она сводится к тому, что при таком подходе, к примеру, пропозиция «нож находится слева от книги» в предложении «Он видит, что нож находится слева от книги» должна рассматриваться как имя того факта, что нож находится слева от книги, однако, следуя Витгенштейну, Рамсей настаивает на том, что пропозиции не могут быть ни именами, ни дескрипциями фактов или событий, ибо тогда нельзя объяснить различия между истинными и ложными верованиями. Более адекватное решение Рамсей видит в том, чтобы рассматривать веру не как отношение между сознанием и одной сложной сущностью, а как множественное отношение сознания к множеству объектов, выступающих компонентами пропозиции. Именно такое решение было предложено самим Расселом в статье 1910 г. «О природе истины и лжи».

Если Рассел в своей работе «Анализ сознания» рассматривает лишь верования, содержание которых может быть выражено атомарными предложениями, то Рамсей идет дальше и предлагает анализ верований, в содержание которых входят логические константы вроде «не» и «или». Здесь он вновь опирается на «Логико-философский трактат» Витгенштейна, в котором «фундаментальной идеей» объявляется тезис о том, что логические константы не являются именами каких-то особых логических объектов [см. Витгенштейн, 2008, с. 83, 140]. Но если это так, если, скажем, «не» не является именем, то оно не вносит и никакого вклада в каузальные характеристики веры в  $не-p$ , как это делают все подлинные имена, входящие в ее содержание. Между тем имеется важное различие в каузальном плане между верой



в  $p$  и верой в не- $p$ , поэтому «не» не может не играть каузальной роли. Рамсей разрешает эту трудность, приписывая «не» особую роль – быть символом связываемого с такого рода ментальным состоянием чувства или ощущения неверия. Таким образом, различие между верой в  $p$  и верой в не- $p$  «состоит в различии чувств» и «важность веры и неверия заключается не в их внутренней природе, а в их каузальных свойствах» [Ramsey, 1990, p. 43, 44]. Следствием такого анализа, как признает Рамсей, является то, что поскольку вера в не- $p$  и неверие в  $p$  имеют общие каузальные свойства, они эквивалентны между собой.

Затем Рамсей переходит к рассмотрению веры, содержанием которой выступают другие сложные пропозиции. Среди них особую трудность представляют дизъюнктивные пропозиции вида  $pvq$ , поскольку в этом случае вера является довольно неопределенной: человек верит в то, что или  $p$ , или  $q$  истинно, но точно не знает, в истинность чего ( $p$  или  $q$ ) он верит. Решение Рамсея состоит в том, чтобы воспользоваться витгенштейновской идеей истинностных возможностей, согласно которой сложное суждение (предложение) является выражением согласия или несогласия с истинностными возможностями входящих в него элементарных предложений [см. Витгенштейн, 2008, с. 109]<sup>9</sup>. Тогда веру в  $p$  или  $q$  можно считать выражением согласия с тремя возможностями, когда эта дизъюнктивная пропозиция истинна, и несогласия с возможностью, когда она ложна. Отсюда следует, что «сказать, что чувство веры в отношении предложения выражает такую установку, значит сказать, что оно имеет определенные каузальные свойства, которые варьируют с данной установкой, т.е. с тем, какие возможности выключаются, а какие все еще оставляются», и тогда человек «будет действовать, пренебрегая отвергнутыми возможностями» [Ramsey, 1990, p. 46]. С этих позиций Рамсей определяет веру и в отношении других сложных предложений. Если опустить детали его логического анализа, то «не- $p$ » выражает согласие с возможностями, с которыми « $p$ » выражает несогласие; логические предложения, будучи тавтологиями, «не исключают ни одной возможности и поэтому не выражают никакой установки веры», также не выражают никакой веры противоречия в силу того, что исключают все возможности; логический вывод от  $p$  к  $q$  означает, что «истинностные возможности, с которыми согласуется “ $p$ ”, содержатся среди тех, с которыми согласуется “ $q$ »»; и, наконец, в случае общих предложений «чувство веры в отношении “для всех  $x$ ,  $f_x$ ” имеет определенные каузальные свойства, которые мы называем выражением согласия только с той возможностью, что все значения  $f_x$  истинны» [Ibid., p. 47, 49]. Как отмечается в [Асего, 2005, p. 38], в своем анализе веры «Рамсей заменил единственную установку веры в отношении простых и составных мыслей сочетанием двух установок, согласия и неверия, в отношении атомарных мыслей».

Рамсей возвращается к обсуждению проблемы веры в своей статье «Истина и вероятность», однако здесь она вплетается в его размышления о более важных для него на тот момент темах – вероятности и логике. В этой статье, которая заслуженно считается наиболее новаторской среди всех остальных работ Рамсея, он разрабатывает субъективную интерпретацию вероятности, закладывает основы современной теории принятий решений и формулирует концепцию «человеческой логики». Если же говорить о нововведениях в его трактовке веры, то они сводятся к следующим трем.

Во-первых, Рамсей меняет свой взгляд на специфику веры: от представления о том, что каждое ментальное состояние, в том числе и вера, характеризуется

<sup>9</sup> Истинностные возможности – это возможности для суждения быть истинным или ложным. Так, дизъюнктивное суждение  $pvq$  имеет три возможности быть истинным (когда  $p$  истинно и  $q$  истинно, когда  $p$  истинно, а  $q$  ложно, когда  $p$  ложно, а  $q$  истинно) и одну возможность быть ложным (когда  $p$  ложно и  $q$  ложно).

сопряженным с ним чувством или ощущением, которое отличает его от других видов ментальных состояний, он переходит к тому взгляду, что специфика веры как ментального состояния определяется исключительно ее внешними свойствами, а именно – ее каузальной способностью порождать произвольное действие. Рассел, как известно, не принял эту идею на том основании, что «хотя верование всегда может повлиять на действие, если оно становится важным в практическом вопросе, оно часто пребывает в активном состоянии (а не как простая диспозиция), не порождая никакого произвольного движения. Если это так, то мы не можем определять веру через ее воздействие на произвольные движения» [Russell, 1921, p. 172]. Рамсей парирует это возражение Рассела указанием на то, что веру не следует понимать как то, что действительно ведет к действию, а лишь как «то, что она привела бы к действию при соответствующих обстоятельствах; точно так же кусочек мышьяка называют ядом не потому, что он действительно кого-то убил или убьет, но потому, что он убил бы любого, кто проглотит его» [Рамсей, 2011, p. 432]. Именно эта каузальная эффективность и отличает веру как диспозицию к действию, а отнюдь не те чувства, которые могут быть с ней сопряжены, поскольку очень часто наша вера, даже самая сильная, может не сопровождаться никакими чувствами, ведь «никто не испытывает сильных чувств в отношении того, что он считает само собой разумеющимся» [Там же]. В этом переходе к истолкованию верования как диспозиции к действию, скорее всего, сказалось влияние Пирса, с идеями которого Рамсей ознакомился в книге «Случайность, любовь и логика»<sup>10</sup>. В ней, в частности, Пирс характеризует верование как обладающее тремя свойствами: «...во-первых, оно есть что-то, что мы осознаем; во-вторых, оно снимает раздражение, вызванное сомнением; и, в-третьих, влечет за собой установление в нашей природе правила действия, или, короче говоря, *привычки*» [Peirce, 1923, p. 41]. Рамсей также использует термин «привычка» применительно к вере, но, что важно, вслед за Пирсом, он не стремится редуцировать веру к наблюдаемому поведению, вполне признавая ее субъективное «измерение».

Во-вторых, к этому времени интерес Рамсея сместился к так называемой неполной, или частичной, вере, т.е. вере, которая характеризуется степенью<sup>11</sup>. И это стало еще одним поводом отвергнуть чувство в качестве отличительного признака веры, так как в этом случае неизбежно вставал вопрос о том, как можно измерить степень такой веры, а возможность измерить ее по выявляемой с помощью интроспекции интенсивности сопровождающего веру чувства была отброшена Рамсеем как безнадежно субъективная и произвольная. Более перспективной он считал трактовку степени веры как каузального свойства, «которое мы можем неточно выразить как степень нашей готовности действовать в согласии с ней» [Рамсей, 2011, p. 432]. Тогда для измерения степени веры какого-то человека в предложение  $p$  можно воспользоваться «старинным способом», состоящим в том, чтобы предложить этому человеку пари в отношении истинности  $p$ , определить самые низкие ставки, которые он примет, и на их основе вычислить так называемый «ставочный коэффициент». Допустим, что Джон готов поставить 3 к 1, что определенное предложение  $p$  (говорящее, к примеру, о том, что завтра будет дождь) является истинным. Стало быть, степень веры, которую он приписывает  $p$ , равна ставочному коэффициенту  $3/(3+1)$ , т.е. равна 0,75. Как известно, этот метод имеет серьезные недостатки: во-первых, не все люди склонны к такому рискованному поведению, как заключение

<sup>10</sup> Следует отметить, что этот сборник содержал, помимо классических статей «Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными», также работы, в которых Пирс обсуждал роль знаков в мышлении, истину, логику, значение и вероятность.

<sup>11</sup> Со случаями такой веры мы имеем дело, когда человек, не будучи полностью уверенным в истинности некоторого суждения, вынужден на его основе принимать решение.

пари, а во-вторых, деньги, на которые обычно заключают пари, обладают предельной убывающей полезностью<sup>12</sup>. Стратегия Рамсея по преодолению этих недостатков, по сути, состояла в том, чтобы измерять ставки не в денежном выражении, а в ценностном, опираясь на понятие полезности, или утилиты. Эта задача является очень сложной в техническом отношении, и в ее решении Рамсей, безусловно, проявил недюжинные способности математика, логика и философа. Не менее прорывным его достижением стало и то, что, истолковав вероятность как степень веры некоего индивида в предложение  $p$ , он указал на необходимость того, чтобы степени веры, определенные на множестве верований индивида, подчинялись правилам теории вероятностей, поскольку это обеспечивает когерентность этого множества верований, а затем на этой основе выстроил «логику неполной веры», которая, по его замыслу, должна стать важным дополнением формальной логики.

В-третьих, в вопросе о каузальной детерминации человеческого поведения Рамсей пришел к выводу, что веру нельзя рассматривать в отрыве от другой детерминанты – желания. Предлагая вернуться к теории, «согласно которой мы действуем таким образом, который, как мы полагаем, скорее всего приведет нас к желаемому, так что действия человека полностью детерминируются его желаниями и тем, во что он верит» [Рамсей, 2011, с. 435], автор «Истины и вероятности» именно идею совместного каузального влияния верований и желаний, которые различаются, по сути, лишь своей функциональной ролью, кладет в основу своей теории принятия решений.

Таким образом, в развитии взглядов Рамсея на природу веры наблюдается определенная тенденция, с одной стороны, характеризующаяся постепенным отходом от позиции Рассела и усилением влияния Пирса (проявляющимся, кстати, не только в вопросе веры), а с другой стороны, свидетельствующая о расширении проблемного поля, а рамках которого анализируется понятие веры. Нужно сказать, что в своей незавершенной рукописи «Об истине» Рамсей формулирует новое понимание содержания ментальных состояний и каузального способа их воздействия на человеческое поведение, однако это уже тема для последующего исследования.

Итак, подведем итоги. Хотя изложенный мной материал вряд ли может претендовать на полноту охвата темы, некоторые выводы из него можно сделать. Вполне очевидным является тот факт, что как исследователь Рамсей сформировался в интеллектуальной атмосфере Кембриджа 1920-х гг., в котором огромным, почти непререкаемым, авторитетом пользовались взгляды Рассела, Мура и Витгенштейна. В том, как он ставил проблемы и каким методом решал их, безошибочно угадывается стилистика набравшей силу аналитической философии, которую он воспринял от своих учителей и старших коллег по Кембриджу. Он разделял их убеждение в том, что целью философии является логический анализ и прояснение, и активно использовал ресурсы современной логики в своих исследованиях. Вместе с тем, как признаёт большинство исследователей<sup>13</sup>, в рассмотренных работах Рамсея прослеживается и влияние взглядов прагматистов – сначала Джеймса (через Рассела), а затем Пирса. Это означает, что в его философии соединяются идеи и аналитической философии, и прагматизма. С этим почти все согласны; даже Мисак начинает свою книгу о кембриджском прагматизме со слов о том, что ее цель – «составить карту и исследовать некоторую неизвестную, но важную территорию в истории аналитической философии» [Misak, 2016, p. ix], хотя затем она почти ничего не говорит об аналитической составляющей в философии Рамсея. Разногласия, возможно,

<sup>12</sup> Этот специальный термин был введен Даниилом Бернулли для выражения той идеи, что одна и та же сумма денег может иметь разную ценность, как, например, в случае миллионера и бедняка.

<sup>13</sup> Хотя есть и исключения. Так, в [Howson, 2005] автор признает влияние на Рамсея скорее бихевиоризма, а не прагматизма.

вызваны тем, что авторы по-разному оценивают степень и глубину влияния прагматизма на кембриджского философа. Однако, на мой взгляд, есть и другая причина.

Наша оценка прагматизма Рамсея зависит, как это банально ни звучит, от того, с каких позиций мы это делаем. Если мы рассматриваем его взгляды в свете нового понимания прагматизма (например, такого, какое предлагают Прайс и Мисак), то он может выглядеть в значительно большей степени прагматистом, чем если бы мы ориентировались на то, как, скажем, понимали прагматизм в Кембридже 1920-х гг. или как его понимают приверженцы иных современных его концепций. Конечно, это ставит перед историком философии непростой вопрос о том, какую «оптику» следует использовать при изучении идей прошлого, которые сохраняют свою актуальность и сегодня. Но, на мой взгляд, феномен кембриджского прагматизма интересен еще и потому, что заставляет задуматься над тем, почему возможен такой довольно органичный синтез идей аналитической философии и прагматизма, не преувеличиваем ли мы существующие между ними различия, которые порой выглядят не более значительными, чем, скажем, различия между физикализмом и антифизикализмом в современной философии сознания.

### Список литературы

Витгенштейн, 2008 – *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с англ. и нем. И. Добронравова, Д. Лахути. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. 288 с.

Джеймс, 1997 – *Джеймс У.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // *Джеймс У.* Воля к вере / Пер. с англ. М.: Республика, 1997. Р. 208–324.

Локк, 1985 – *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Сочинения: в 3 т. Т. 2 / Пер. с англ. М.: Мысль, 1985. 560 с.

Рамсей, 2011 – *Рамсей Ф.П.* Истина и вероятность / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой // *Истоки: социокультурная среда экономической деятельности и экономического познания.* М.: Изд. дом ВШЭ, 2011. С. 420–458.

Рамсей, 2003 – *Рамсей Ф.П.* Философские работы / Пер. с англ. В.А. Суровцева. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2003. 216 с.

Суровцев, 2012 – *Суровцев В.А.* Ф.П. Рамсей и программа логицизма. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2012. 258 с.

Ацери, 2005 – *Aceero J.J.* Mind, Intentionality, and Language. The Impact of Russell's Pragmatism on Ramsey // *F.P. Ramsey: Critical Reassessments* / Ed. by M.J. Frapolli. London; New York: Continuum, 2005. P. 7–40.

Carus, 2001 – *Carus P.* Truth on Trial: An Exposition of the Nature of Truth // *Early Critics of Pragmatism* / Ed. by J. Shook. Vol. 3. Bristol: Thoemmes Press, 2001. P. 1–133.

Davidson, 1999 – *Davidson D.* Intellectual Autobiography // *The Philosophy of Donald Davidson.* Library of Living Philosophers / Ed. by L. Hahn. La Salle (Il.): Open Court, 1999. P. 3–71.

Dokic, Engel, 2001 – *Dokic J., Engel P.* Frank Ramsey: Truth and Success. London; New York: Routledge, 2001. 105 p.

Howson, 2005 – *Howson C.* Ramsey's Big Idea // *F.P. Ramsey: Critical Reassessments* / Ed. by M.J. Frapolli. London; New York: Continuum, 2005. P. 139–160.

Mellor (ed.), 1980 – *Prospects for Pragmatism. Essays in the Memory of F.P. Ramsey* / Ed. by D.H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 274 p.

Misak, 2016 – *Misak C.* Cambridge Pragmatism. From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein. Oxford: Oxford University Press, 2016. 368 p.

Moore, 1992 – *Moore G.E.* Professor James's "Pragmatism" // *William James: Pragmatism in Focus* / Ed. by D. Olin. London: Routledge, 1992. P. 161–195.

Peirce, 1923 – *Peirce C.S.* Chance, Love and Logic: Philosophical Essays / Ed. by M.R. Cohen. London: Kegan Paul, 1923. 318 p.

Peirce, 1934 – *Peirce C.S.* Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Vol. 5: Pragmatism and Pragmaticism / Ed. by C. Hartshorne, P. Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934. 455 p.

Pratt, 1909 – *Pratt J.B.* What is Pragmatism? New York: The Macmillan Company, 1909. 268 p.

Price, 2017 – *Price H.* Epilogue: Ramsey's Ubiquitous Pragmatism // *The Practical Turn: Pragmatism in Britain in the Long Twentieth Century* / Ed. by C. Misak, H. Price. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 149–162.

Ramsey, 1990 – *Ramsey F.P.* Facts and Propositions // *Ramsey F.P.: Philosophical Papers* / Ed. by D.H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 34–51.

Ramsey, 1991 – *Ramsey F.P.* On Truth. Original Manuscript Materials (1927–1929) / Ed. by N. Rescher, U. Majer. Dordrecht: Kluwer, 1991.

Russell, 1921 – *Russell B.* The Analysis of Mind. London: G. Allen & Unwin, 1921. 310 p.

Russell, 1984 – *Russell B.* Theory of Knowledge: the 1913 Manuscript / Ed. by E.R. Eames, K. Blackwell. London; New York: George Allen and Unwin, 1984. 197 p.

Russell, 1992 – *Russell B.* William James's Conception of Truth // *William James: Pragmatism in Focus* / Ed. by D. Olin. London: Routledge, 1992. P. 196–211.

Sahlin, 1990 – *Sahlin N.-E.* The Philosophy of F.P. Ramsey. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 256 p.

Suppes, 2006 – *Suppes P.* Ramsey's Psychological Theory of Belief // *Cambridge and Vienna: Frank P. Ramsey and the Vienna Circle* / Ed. by M.C. Galavotti. Dordrecht: Springer, 2006. P. 35–53.

## Frank Ramsey, Cambridge Pragmatism and the Problem of Belief\*

*Lolita B. Makeeva*

National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: lmakeeva@hse.ru

The paper discusses Cambridge pragmatism which is understood as certain views of a few Cambridge philosophers (B. Russell, Ch. Ogden, F. Ramsey) in the 1920s. Frank Ramsey is regarded as the crucial and most interesting proponent of those views. The philosophers who have introduced the term *Cambridge pragmatism* (H. Price, Ch. Misak) propose to reconsider the “standard” history which, in their view, underestimates the influence of American pragmatism on the Cambridge philosophers in question. It, first of all, concerns Ramsey who, in Misak's words, created “the most compelling version” of pragmatism. The aim of the paper is to try to figure out, taking, as a kind of test, the problem of belief which was intensively discussed by both the American pragmatists and the Cambridge philosophers of the 1920s and the particular solution of which constitutes, so to say, the kernel of pragmatism, which of the approaches to understanding Ramsey's view – the standard history or Misak's history – is more justified. It is concluded that the differences between the two approaches are determined by the fact that they evaluate Ramsey's ideas from the position of different conceptions of pragmatism. It is noted that a more interesting task for historians of philosophy is to explain why such organic syntheses of analytic philosophy and pragmatism, as we have in the case of Ramsey, are possible.

**Keywords:** pragmatism, Cambridge pragmatism, analytic philosophy, belief, empiricism, neutral monism, mental state

## References

Acero J.J. Mind, Intentionality, and Language. The Impact of Russell's Pragmatism on Ramsey. In: *F.P. Ramsey: Critical Reassessments*, ed. by M.J. Frapolli. London; New York: Continuum, 2005, pp. 7–40.

Carus P. Truth on Trial: An Exposition of the Nature of Truth. In: *Early Critics of Pragmatism*, ed. by J. Shook, vol. 3. Bristol: Thoemmes Press, 2001, pp. 1–133.

\* The article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).

- Davidson D. Intellectual Autobiography. In: *The Philosophy of Donald Davidson*. Library of Living Philosophers, ed. by L. Hahn. La Salle (Il.): Open Court, 1999, pp. 3–71.
- Dokic J., Engel P. *Frank Ramsey: Truth and Success*. London; New York: Routledge, 2001. 105 p.
- Howson C. Ramsey's Big Idea. In: *F.P. Ramsey: Critical Reassessments*, ed. by M.J. Frapolli. London; New York: Continuum, 2005, pp. 139–160.
- James W. Pragmatizm. Novoye nazvaniye dlya nekotorykh starikh metodov mishleniya [Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking]. In: James W. *Volya k vere* [The Will to Believe]. Moscow: Respublika Publ., 1997, pp. 208–324. (In Russian)
- Locke J. Opyt o chelovecheskom razumenii [An Essay Concerning Human Understanding]. In: J. Locke, *Sochineniya in 3 t.* [Works, 3 vols], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1985. 560 p. (In Russian)
- Misak C. *Cambridge Pragmatism. From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 2016. 368 p.
- Moore G.E. Professor James's "Pragmatism". In: *William James: Pragmatism in Focus*, ed. by D. Olin. London: Routledge, 1992, pp. 161–195.
- Peirce C.S. *Chance, Love and Logic: Philosophical Essays*, ed. by M.R. Cohen. London: Kegan Paul, 1923. 318 p.
- Peirce C.S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vol. 5: Pragmatism and Pragmaticism*, ed. by C. Hartshorne, P. Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934. 455 p.
- Pratt J.B. *What is Pragmatism?* New York: The Macmillan Company, 1909. 268 p.
- Price H. Epilogue: Ramsey's Ubiquitous Pragmatism. In: *The Practical Turn: Pragmatism in Britain in the Long Twentieth Century*, ed. by C. Misak, H. Price. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 149–162.
- Prospects for Pragmatism. Essays in the Memory of F.P. Ramsey*, ed. by D.H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 274 p.
- Ramsey F.P. Istina i veroyatnost' [Truth and Probability], trans. by L.B. Makeeva. In: *Istoki: sotziokul'turnaya sreda ekonomicheskoi deyatel'nosti i ekonomicheskogo poznaniya* [Origins: Socio-cultural Environment of Economic Activity and Economic Cognition]. Moscow: HSE Publishing House, 2011, pp. 420–458. (In Russian)
- Ramsey F.P. Facts and Propositions. In: *Ramsey F.P.: Philosophical Papers*, ed. by D.H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 34–51.
- Ramsey F.P. *Filosofskie Raboty* [Philosophical Works], trans. by V.A. Surovtsev. Tomsk: Tomsk Univ. Publ., 2003. 216 p. (In Russian)
- Ramsey F.P. *On Truth. Original Manuscript Materials (1927–1929)*, ed. by N. Rescher, U. Majer. Dordrecht: Kluwer, 1991.
- Russell B. *The Analysis of Mind*. London: G. Allen & Unwin, 1921. 310 p.
- Russell B. *Theory of Knowledge: the 1913 Manuscript*, ed. by E.R. Eames, K. Blackwell. London; New York: George Allen and Unwin, 1984. 197 p.
- Russell B. William James's Conception of Truth. In: *William James: Pragmatism in Focus*, ed. by D. Olin. London: Routledge, 1992, pp. 196–211.
- Sahlin N.-E. *The Philosophy of F.P. Ramsey*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 256 p.
- Suppes P. Ramsey's Psychological Theory of Belief. In: *Cambridge and Vienna: Frank P. Ramsey and the Vienna Circle*, ed. by M.C. Galavotti. Dordrecht: Springer, 2006, pp. 35–53.
- Surovtsev V.A. *Ramsey i programma logitsizma* [Ramsey and the Logicism Program]. Tomsk: Tomsk Univ. Publ., 2012. 258 p. (In Russian)
- Wittgenstein L. *Logiko-filosofskiy traktat* [Tractatus logico-philosophicus], trans. by I. Dobronravov, D. Lakhuti. Moscow: Kanon Publ.+ ROOI Rehabilitation Publ., 2008. 288 p. (In Russian)