

«БЫТИЕ» ОТ ПАРМЕНИДА ДО РАССЕЛА

Как известно, Парменид Элейский утверждал: *Бытие есть, а небытия нет*. Но если нет небытия, то нет и реального движения, т.к. оно включает переходы от небытия к бытию и обратно. Зенон Элейский «подкрепил» данный вывод своими знаменитыми апориями. Несмотря на видимую странность этого учения оно стало центром притяжения античной философии и доныне сохраняет значительное влияние – даже в справедливость апорий Зенона еще многие верят. Чтобы понять истоки этого влияния, полезно разобраться, как пришел Парменид к своему своеобразному выводу. Но это не тривиальная задача.

В сохранившихся отрывках философской поэмы Парменида логическая демонстрация отсутствует, а в качестве главного основания фигурирует авторитет богини мудрости. Античные комментаторы поясняли его размышления лишь отчасти и не всегда убедительно, а далее уже толща времен стала препятствием для критического анализа. Между тем ход мысли Парменида сложен и непрямо. Нам придется взять на себя ответственность за реконструкцию его размышлений и за вытекающие из нее критические оценки некоторых устоявшихся мнений.

В своей поэме Парменид описывает бытие как нечто подобное «глыбе совершенно-прекруглого Шара» [1]. На первый взгляд, это безобидный поэтический троп, вероятно, внушенный сходным образом божества у другого поэта-философа – Ксенофана Колофонского (старшего современника и земляка Парменида). Однако именно этот образ задает основу учения элеатов, полагая бытие как некий конкретный предмет или сущность. Между тем слово «бытие» в естественном языке означает не предмет или сущность, а только *признак* (а именно: свойство существования) предметов, обозначаемых другими понятиями. И Аристотель указывал: «Бытие... ни для чего не есть сущность, ибо сущее не есть род» [2].

Выражаясь в терминах современной логики, «бытие» суть *абстрактное* понятие в отличие от понятий конкретных (предметных), таких как «стол» или «мироздание». Причем это типичный продукт изолирующей абстракции с ее характерным признаком – отсутствием множественного числа. В данном отношении понятие бытия сходно, например, с понятием белизны. И как нет в объективной действительности белизны самой по себе без носителей этой белизны, так нет в ней бытия самого по себе, без явлений, которые обладают бытием. А Парменид фактически *гипостазировал* бытие, т.е. превращает его в сущность (греч. *hypostasis*), неправоммерно наделяя абстрактный признак достоинством конкретной реальности.

Подобные ошибки в мышлении хорошо известны и возникают нередко, т.к. имеют существенную предпосылку. Ведь любые понятия, в т.ч. абстрактные, выступают в некотором смысле как конкретные предметы, а именно – как предметы нашего рассудка. Можно сказать, что корень заблуждения Парменида заключается именно в смешении субъективного бытия понятий или представлений и объективного бытия вещей

* © В.Н. Самченко, 2006.

или явлений. Не мы первые замечаем, что он «не различает предмета мысли и мысли о предмете» [3]. При чем Парменид возводит такое неразличение в принцип, настоятельно утверждая: «Одно и то же – мышление и то, о чем мысль...» [4].

Нельзя сказать, что это его сугубо личное заблуждение. Смешение представлений и реальности типично для современного Пармениду этапа развития мысли, находившейся еще в начале пути «от Мифа к Логосу». Ведь миф не делает четкого различия между тем, что сказано, и тем, что есть в самой реальности [5]. Не случайно в ту же эпоху Пифагор гипостазировал число, а Платон превращал «стульность», «лошадность» и другие абстрактные понятия в мирозозидающие эйдосы.

Не случайно и то, что Парменид «сделал» из бытия шаровидную глыбу, Пифагор «слышал» числовую гармонию сфер, а Платон представлял свои эйдосы наподобие бестелесных скульптур. Ведь смешение понятий и образов тоже является характерной чертой мифологического мышления, причем несет в нем важную нагрузку, внушая впечатление реальности утверждаемого, даже когда оно фантастично. Как замечал А.А. Потебня, в таком мышлении «образ считается объективным и потому целиком переносится в значение и служит основанием для дальнейших заключений о свойствах означаемого» [6].

Это смешение образа и понятия сыграло роль и в отказе Парменида признать бытие небытия. Дело в том, что отрицательные признаки трудно гипостазировать, т.к. они не указывают ни на что чувственно определенное. Прилагательное «белое» можно превратить в существительное «белизна», опираясь на обобщенное представление белого цвета; но нельзя вообразить «небелизну», и даже слова этого нет в обыденном языке. Термин «бытие» можно наполнить наглядным содержанием, вообразив ряды вещей и процессов, уходящие в туманную даль, а «небытие» наглядно представляется разве что как пустота, однако пустота безобразна, и это представление не внушает впечатления чего-то существующего.

В своеобразной концепции Парменида отказ признать бытие небытия выглядит естественным. Трактую бытие как объект, Парменид должен и небытие толковать как объект; каждый согласится, что в таком виде небытие не существует. Однако в силу изначального смешения в его теории предметов и признаков Парменид переносит это заключение на *признак* небытия, а потому отрицает объективное существование небытия в любом его модусе. На деле же бытие и небытие, взятые как признаки предметов, вполне объективно и одинаково реальны, как реальны признаки белого и небелого.

При всем почтении к классику древности приходится заключить, что центральный тезис учения Парменида «Бытие есть, а небытия нет», по существу, так же нелеп, как, например, утверждение «белое есть, а небелого нет». Психологически, на уровне ассоциативного мышления, данный тезис может показаться убедительным, но логически он полностью несостоятелен. Эристический характер рассуждений Парменида не был секретом уже для Аристотеля [7]. Тем не менее многие авторы усматривали под заключением о небытии небытия именно *логическое* основание, т.к. Парменид здесь якобы опирался на исходный принцип логики – принцип непротиворечия. В частности, Симпликий полагал, что Парменид исходит из недопущения одновременной истинности двух противоречащих суждений [8], и многие разделяли эту точку зрения.

Парменид действительно высказывался в подобном духе, например: «Никогда ведь не докажешь, что не-сущее существует» [9]. Но анализ обнаруживает, что это не логическое умозаключение, а вывод по ассоциации, на основе гипостазирования признака «не быть» в форме «не-сущее» и последующей игры слов; в русском варианте: не-сущее → не сущее → не существующее. Только после этих операций возникает настоящее противоречие: «не существующее существует». Такой ход мысли отражает свободное обращение с понятиями в поэтическом творении Парменида, но с правилами логики имеет мало общего. «Не все не-сущее необходимо не есть», – отмечал Аристотель [10].

Бытие или небытие действительно отличаются от всех других признаков своей фундаментальностью и всеобщностью, но это их *онтологические* характеристики, *логического* качества суждений они не касаются. Аристотель с его гениальной научной интуицией положил в основу логической связи не бытие или существование, а *присущность* и утверждал универсальность данной связки для посылок всякого вида [11]. Так, суждения «Солнцу присуще быть» и «Солнцу присуще светить» явно тождественны по их логической структуре. Эта научная интуиция не совпадает с традициями обыденного мышления. В повседневной речи выражение типа «Синице присуща птичность» звучит неловко, хочется сказать «Синица *есть* птица» или хотя бы «Синице присуще *быть* птицей», но такая речь предназначена для обыденной жизни с ее неистребимым синкретизмом, а наука должна быть аналитичной.

Не случайно различение экзистенциальных и атрибутивных суждений до сих пор не находило и, полагаем, никогда не найдет серьезного применения в конкретных науках и в рациональной практике. Оно остается схоластической идеей, которая сама основана на алогизме и неизбежно становится источником дальнейшей путаницы. В традиционной модальной логике такая путаница проявляется в приписывании ассерторическим суждениям модальности «существование», якобы промежуточной между модальностями «необходимо» и «возможно», по схеме: «Из необходимости А следует существование А, из существования А следует возможность А» [12]. Если кентавру необходимо присущи копыта, по такой логике получается, что из этих копыт можно вытаскивать гребешки и торговать ими. Опять мы видим след мифологического смешения

того, что *сказано*, с тем, что *есть* в реальности. Но уже Аристотель заключал: «Нет необходимости считать действительным то, что утверждаешь на словах» [13].

«Я думаю, почти невероятное количество ложной философии вытекает из непонимания того, что означает “существование”», – справедливо замечал Б. Рассел [14]. Однако сам он, в качестве адепта экзистенциальной логики, по сути, запутывается в рассуждении, подобном примеру с кентавром. «”Все химеры, – пишет Рассел, – являются животными, и все химеры извергают пламя, следовательно, некоторые животные извергают пламя”. Это силлогизм, построенный по модусу *Darapti*, но, как показывает пример, этот модус силлогизма ошибочен» [15]. На деле ошибочен не модус, а пример. Нетрудно видеть, что в данном силлогизме раздвоен средний термин: в одной посылке это «сказочные животные», в другой – «реальные животные».

Но как мог специалист такого уровня не заметить элементарного учетверения терминов в простом категорическом силлогизме? Видимо, дело в том, что связку «является» в асерторическом суждении он истолковал в традициях экзистенциальной логики, т.е. как модальность существования и утверждения реального бытия химер. Подобные ошибки для Рассела не случайны: известно, что как философ он склонялся к отождествлению сознания и реальности, т.е. мыслил в этом отношении в духе Парменида.

Не без его содействия аналогичная путаница проникла в современную символическую логику [16]. Если отношения существования логически отличны от атрибутивных отношений, то они должны представляться символами иного типа. В самом деле: в стандартной теории предикатов существование обозначают не предикатной буквой, как все другие свойства, а квантором \exists , производя этот символ от лат. *existere* и прямо именуя его «квантором существования». Но тому, кто не придавлен «глыбой» парменидовской философии, странность такого решения бросается в глаза. Ведь квантор по своей природе и по названию (от лат. *quantum*) суть *количественная* характеристика суждения. Между тем существование или бытие никоим образом не являются количественными категориями.

Именно как таковой, квантор \exists в своей основной функции противостоит квантору общности \forall , т.е. указывает на частный характер суждения. Его исходный смысл адекватно передается словами «некоторые» или «хотя бы некоторые». Подменять их экзистенциальной версией «существуют такие» – значит допускать очевидную нестрогость, прикрываясь поверхностной ассоциацией. В результате противопоставляются существование и общность. Это столь же «логично», как разделение животных на принадлежащих императору, набальзамированных, нарисованных тонкой кисточкой, молочных поросят и т.д. в пресловутой энциклопедии «Небесная империя благодетельных знаний» [17].

Б. Рассел подкрепляет такое решение интересным наблюдением, что все общие пропозиции фактически отрицают существование чего-либо, а частные, наоборот, допускают существование чего угодно. Отсюда он делает вывод, что можно избавиться от деления суждений на утвердительные и отрицательные, оставив только признаки общности и существования. Рассуждая далее, на этом основании, Рассел вообще сводит существование к возможности как виду специфической пропозициональной модальности [18]. Однако достаточно очевидно – возможное не всегда есть существующее; Рассел заблуждается или придает термину «существование» некий необычный смысл.

Не удивительно, что в современной символической логике предикатов выводятся странные заключения типа «Существует предмет, который не существует» [20]. В модальной символической логике этот подход приводит к известному парадоксу в истолковании формулы Баркан $\diamond\exists xP(x) \rightarrow \exists x\diamond P(x)$, где \diamond обозначает «возможно». При трактовке \exists в смысле «для некоторых» данная формула тривиальна, но при трактовке \exists как существования она может обрести поразительное значение: «Если возможно, что существуют марсиане зеленого цвета, то *марсиане существуют*, и возможно, что они зеленого цвета». Перед нами «символический» аналог приведенных парадоксов с кентавром и химерой. Только фактически все это не парадоксы, а паралогизмы. Их предпосылка – неоднозначность в употреблении экзистенциальных понятий и логических связок как результат влияния на логику теории Парменида. Ошибка сама по себе банальная, чего нельзя сказать о ее философском истоке.

Конечно, эти странности замечали специалисты по символической логике. Так У. Селларс в 1960 г. сделал осторожный по форме, но определенный по смыслу вывод, что «между формулами с экзистенциальной квантификацией и экзистенциальными высказываниями нет общего соответствия» [20]. Еще раньше появились логические исчисления, свободные от экзистенциальных предпосылок. Например, в концепции Ст. Лесневского (1929) запись $\exists x$ читается не как «существует такой x », а просто «для некоторого x », т.е. в соответствии с естественным значением данного квантора и без претензий на решение онтологических проблем [21]. Мы не беремся судить, удачна ли в целом концепция Лесневского, но в одном он бесспорно прав: дело логики – судить о формах мысли, суждения о бытии и других свойствах явлений – задача конкретных наук, в общем виде – задача онтологии.

Видимо, было бы правильно именовать обсуждаемый квантор \exists в строгом соответствии с его смыслом: не квантором существования, а, например спец-квантором от лат. *specialis* – особенный, частный, или сам-квантором, от англ. *some* – некоторые, а по-русски – например квантором особенности. Хорошо бы также сменить символ этого квантора. Тот же Селларс давно уже заявлял (правда, только в осторожном примеча-

нии), что «фраза “экзистенциальная квантификация” должна быть удалена и заменена одним из ее логических эквивалентов (например, Σ – квантификация)» [22].

Итак, мы видим, что исток алогичной теории Парменида заключен в получувственном, образно-понятийном, синкретическом стиле его мышления. И как это ни парадоксально, в этом же заключается и тайна долговременного влияния данной теории. Ведь этот стиль мышления и сейчас характерен для массового сознания и еще не завтра сменится стилем рациональным. В науке, вообще говоря, он уже ушел в прошлое, но только – не в популярной философии. В частности, в одной из последних отечественных философских работ по категории «бытие» последнее определяется как «все реально существующее» [23]. Это все то же парменидовское гипостазирование абстрактного признака на почве подмены понятия собирательным представлением. Неизбежно – путанные рассуждения о «бытии как таковом», основанные на подобных определениях, донныне присутствуют во многих учебниках и трактатах по философии.

Иное дело логика, особенно логика символическая. Она должна быть самой строгой из наук или вообще не должна быть в науке, но это – в идеале. В реальности логики живут в той же ментальной атмосфере и не всегда могут игнорировать традиции обыденного мышления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. О природе 43–44. Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. - М., 1989. - Ч. I. - С. 291.
2. Вторая аналитика II: 7, 92b 12–14. – Цит. по: Аристотель. Соч.: в 4 т. - М., 1978. - Т. 2. - С. 324.
3. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии / А.Н. Чанышев. - М., 1981. - С. 153.
4. О природе 34–35.
5. См.: Аронов Р.А. В начале было слово / Р.А. Аронов // Вопросы философии. - 2002. - № 8. - С. 70.
6. Потебня А.А. Слово и миф / А.А. Потебня. - М., 1989. - С. 243.
7. См.: Физика I: 3, 186a 6–8, 25–27.
8. Комм. к “Физике” 117,2 (после B2).
9. Цит. по: Аристотель. Метафизика XIV: 2, 1089a 4–6.
10. Об истолковании 9, 19a 24–25.
11. См.: Первая аналитика I: 1, 24a 17–30; I: 37, 49a 6–9.
12. См.: Войшвилло Е.К. Логика как часть теории познания и научной методологии. Кн. II / Е.К. Войшвилло, М.Г. Дегтярев. - С. 112. – М., 1994.
13. Метафизика IV: 3, 1005b 23–25.
14. Рассел Б. Философия логического атомизма / Б. Рассел. - Томск, 1999. С. 60.
15. Рассел Б. там же. С. 55.
16. См.: Целищев В.В. Онтология математики: объекты и структуры / В.В. Целищев. - Новосибирск, 2003. - С. 21–22.
17. См.: Х. Борхес. Аналитический язык Джона Уилкинса / Х. Борхес // Борхес Х.Л. Коллекция. - СПб., 1992. - С. 355–356.
18. Рассел Б. Цит. изд. С. 54–58.
19. См.: Целищев В. В. Философские проблемы логики / В.В. Целищев, В.В. Петров. - М., 1984. - С. 48–61.
20. Селларс У. Грамматика и существование: предисловие к онтологии / У. Селларс; / Пер. В.А. Суровцева. - VI // Mind. 1960. V. LXIX. №276. P. 499–533.
21. См.: Целищев В.В. Логика существования / В.В. Целищев. - Новосибирск, 1976. - С. 136.
22. Селларс У. Указ. соч. VI, прим. 41.
23. Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предельные основания мира / Н.М. Солодухо // Вопросы философии. - 2001. - № 6. - С. 177.