Общие проблемы истории и философии науки

«БЫТИЕ» ПАРМЕНИДА И ЛОГИКА СУЩЕСТВОВАНИЯ

В.Н. Самченко

«Я думаю, почти невероятное количество ложной философии вытекает из непонимания того, что означает “существование”», – писал Б. Рассел еще в 1918 году [1]. За истекшее время наука, включая логику, прошла большой путь, но вряд ли указанная проблема значительно приблизилась к разрешению: уж очень глубоки ее ментальные и идейно-политические корни. Вторые из них мы оставим пока в стороне, а с первыми попытаемся разобраться, насколько можно сделать это в одной статье.

В европейской философии проблема существования восходит к учению Парменида. Как известно, он утверждал: *бытие есть, а небытия нет*. Но если нет небытия, то нет и реального движения, так как оно включает переход 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.

Но как пришел Парменид к такому своеобразному выводу? В сохранившихся отрывках его философской поэмы логическая демонстрация отсутствует, а в качестве главного основания фигурирует авторитет богини мудрости. Античные комментаторы поясняли ход мысли Парменида лишь отчасти и не всегда убедительно, а затем уже толща времен стала препятствием для его анализа. Нам придется

© Самченко В.Н., 2007. Статья публикуется в авторской редакции.

в значительной степени самостоятельно реконструировать ход мысли родоначальника элейской философии.

Парменид описывает бытие как нечто подобное «глыбе совершенно-прекруглого Шара» [2]. На первый взгляд, это безобидный поэтический троп, вероятно, внушенный сходным образом божества у другого поэта-философа – Ксенофана Колофонского. Но тем самым бытие исподволь полагается как некий конкретный предмет или сущность. Между тем, слово «бытие» в естественном языке означает не предмет или сущность, а только *признак* (свойство существования) предметов, обозначаемых другими понятиями. Так же – согласно Аристотелю: «бытие… ни для чего не есть сущность, ибо сущее не есть род» [3].

Выражаясь в терминах современной логики, «бытие» суть *абстрактное* понятие, и притом типичный продукт изолирующей абстракции, с ее характерным признаком – отсутствием множественного числа. В этом отношении оно сходно, напр., с понятием белизны. Такие понятия отражают не явления, существующие сами по себе (так называемые отдельные), а только признаки других явлений. 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. Парменид же гипостазирует бытие, т.е. превращает его в сущность (греч. *hypostasis*), неправомерно наделяя абстрактный признак достоинством конкретной реальности.

Подобные ошибки возникают нередко, т.к. имеют существенную ментальную 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 или явлений. Не мы первые замечаем, что он «не различает предмета мысли и мысли о предмете» [4]. Причем Парменид возводит такое неразличение в принцип, настоятельно утверждая: «Одно и то же – мышление и то, о чем мысль…» [5].

Но нельзя сказать, что это его сугубо личное заблуждение. Смешение представлений и реальности типично для современного ему состояния мысли, находящейся на полпути или даже в начале пути «от Мифа к Логосу». Ведь миф не делает четкого различия между тем, что сказано, и тем, что есть в самой реальности [6]. Не случайно в ту же эпоху Пифагор гипостазировал число, а Платон превращал «стульность»,

«лошадность» и другие абстрактные понятия в миросозидающие эйдосы. Аристотель первый стал мыслить вполне рационально, и то, может быть, не до конца. Но он был редкостный гений науки, за ним не все могут следовать до сих пор.

Не случайно и то, что Парменид «сделал» из бытия шаровидную глыбу, Пифагор «слышал» числовую гармонию сфер, а Платон мыслил свои эйдосы наподобие идеальных скульптур. Ведь смешение понятий и образов тоже является характерной чертой мифологического мышления. Причем несет в нем важную нагрузку, усиливая впечатление реальности означаемого. 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» [7].

Этот синкрезис образа и понятия сыграл свою роль и в отказе Парменида признать бытие небытия. Дело в том, что отрицательные признаки трудно гипостазировать, так как 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 бесконечность. А «небытие» наглядно представляется разве что как пустота, однако пустота безубразна и не внушает впечатление чего-то существующего.

В своеобразной концепции Парменида отказ признать бытие небытия выглядит естественным. Трактуя бытие как объект, Парменид должен и небытие толковать как объект; каждый согласится с тем, что в таком виде небытие не существует. Но 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. Сегодня объективно имеется бытие данного текста, а лет десять назад объективно имелось его небытие.

При этом не обязательно полагать хотя бы *потенциальное* бытие данного текста десять лет назад, что непременно сделал бы П. Гольбах или другой сторонник фатализма. По современным научным пред-

ставлениям, развитие всех сложных систем идет через точки бифуркации, в которых система неустойчива и сверхчувствительна к воздействиям. Поэтому конкретный путь эволюции системы может зависеть от чисто случайных и слабо действующих факторов. В том числе и от факторов непричинных, напр. от спонтанных флуктуаций параметров различных сред, от нулевых флуктуаций напряженности полей в физическом вакууме и т.д. Говоря философским языком, с течением времени изменяется не только действительность, изменяется и спектр возможностей. Когда-то не было и той конкретной возможности, которая сейчас реализована.

Приходится заключить, что центральный тезис учения Парменида «бытие есть, а небытия нет» по существу так же нелеп, как напр. утверждение «белое есть, а небелого нет». Психологически, на уровне ассоциативного мышления он может казаться убедительным, но логически полностью несостоятелен. Эристический характер рассуждений Парменида не был секретом уже для Аристотеля [8]. Тем не менее многие авторы усматривают под заключением о небытии небытия именно *логическое* основание, так как Парменид здесь якобы опирался на исходный принцип логики – принцип непротиворечия. В частности, Симпликий полагал, что Парменид исходит из недопущения одновременной истинности двух противоречащих суждений [9], и многие поверили ему на слово.

Парменид действительно высказывался в *подобном* духе, напр.: «Никогда ведь не докажешь, что не-сущее существует» [10]. Но анализ показывает, что это не логический вывод, а умозаключение по ассоциации, на основе гипостазирования признака «не быть» в форме «не-сущее» и последующей игры слов: в русском варианте, не-сущее $\rightarrow$ не сущее $\rightarrow$ не существующее. Только после этих операций над исходным суждением возникает в их конечном продукте настоящее противоречие. Такой ход мысли отражает свободное обращение с понятиями в поэтическом творении Парменида, но с правилами логики не имеет ничего общего. «Не все не-сущее необходимо не есть», – писал Аристотель [11].

Но так как Парменид хотя бы *пытался* опереться на принцип непротиворечия, мы не станем возражать тем, кто называет его предтечей логики. Тем более что философия Парменида действительно и серьезно повлияла на логику. Наиболее явно это обнаруживается в распространенном учении, что экзистенциальные суждения вида «роза существует» якобы качественно отличаются от атрибутивных суждений вида

«роза пахнет». Тем самым бытие противопоставляется всем другим признакам предметов, в соответствии с воззрениями Парменида, для которого бытие вообще не есть признак или свойство. В этой связи выделяется даже особый раздел логики – логика существования, она же экзистенциальная логика [12].

На наш взгляд, данное учение так же сомнительно с точки зрения самой логики, как теория Парменида. 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, а *присущность*, безоговорочно утверждая универсальность данной связки для посылок всякого вида [13]. А суждения «розе присуще быть» и «розе присуще пахнуть» явно тождественны по их логической структуре.

Научная интуиция Аристотеля 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 и предназначена для обыденной жизни с ее неистребимым синкретизмом, а наука должна быть аналитичной. Вообще говоря, связку *быть* можно употреблять и в научном рассуждении, но только помня, что она прямо отражает лишь отношение понятий, т.е. *логическое бытие* данного предиката при некотором субъекте, и не имеет отношения к реальному существованию вещей, явлений и признаков. Однако тут всегда остается опасность неверной трактовки.

Не случайно различение экзистенциальных и атрибутивных суждений до сих пор не находило и, полагаем, никогда не найдет серьезного применения в практике и в конкретных науках. 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» [14]. Если кентавру необходимо присущи копыта, то по такой логике получается, что их может утилизировать реальная фирма типа «рога и копыта». Опять мы видим след мифологического смешения того, что *сказано*, с тем, что *есть* в реальности.

Интересный пример такого парадоксального рассуждения приводит Б. Рассел, причем, в качестве представителя экзистенциальной логики, сам в нем запутывается. «“Все химеры, – пишет он, – 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]. Модус тут ни при чем, а вот пример действительно ошибочный или софистический. 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? Это можно объяснить только влиянием предвзятых установок. Видимо, дело в том, что связку «является» в ассерторическом суждении автор истолковал в традициях экзистенциальной логики, т.е. как модальность существования и утверждение реального бытия химер. Мы еще убедимся, что подобные ошибки для Рассела не случайны. Вообще, в сближении объективного и субъективного он сходится с Парменидом, хотя приходит к этому с другой стороны. Напомним, для Рассела как философа субъект и объект неразделимы, признание объективного существования фактов основано на вере субъекта в бытие реальности, а сама эта реальность – только чувственные восприятия множества индивидов.

При трезвом подходе очевидно, что существование (бытие) как таковое не является вообще модальностью: ведь сама модальность этимологически и во всех энциклопедиях определяется как *способ существования*. Кататься с гор зимой можно на санях, на лыжах, на сноуборде и по-суворовски; но само понятие «катание с гор» не обозначает способа катания, ни вообще, ни собирательно, ни какого-либо конкретно. Модальность может характеризовать как бытие фактическое, так и бытие логическое, но то и другое, конечно, следует различать. В частности, ассерторическое суждение любой модальности (из алетических – необходимое либо возможное) только полагает некое отношение понятий, не утверждая реального существования обозначенных в нем явлений и связей. В рамках теоретических выкладок утвердительный характер такого суждения зачастую отождествляют с квалификацией «истинно», но это не означает наличия какого-либо факта.

Все это прекрасно сознавал уже Аристотель. «Нет необходимости, – писал но, – считать действительным то, что утверждаешь на словах» [16],

«Ведь определения не объясняют ни того, что вещь, о которой идет речь, может быть, ни того, что она есть то, определение чего, как утверждают, дают» [17]. Например, за сказкой Пушкина о рыбаке и рыбке заведомо нет предметной реальности, хотя смысл в ней имеется, и притом глубокий. «Точка зрения Фреге, будто в каждом утверждении заложено предположение о существовании того, что утверждается», вызвала у Л. Витгенштейна остроумное замечание: «С таким же успехом можно было бы записывать каждое утверждение в форме вопроса с последующим подтверждением; напр., “Идет дождь? Да!”. Разве этим доказывалось бы, что в каждом утверждении скрывается вопрос?» [18].

Но в последнее столетие та же «экзистенциальная» путаница проникла и в символическую логику, гордящуюся своей математической строгостью. Если отношения существования логически отличны от атрибутивных отношений, то при формализации они должны представляться знаками иного типа. Действительно, 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». Тому, кто не придавлен «глыбой» парменидовской философии, странность этого 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» [19]. Не удивительно, что в такой системе выводятся заключения типа «существует предмет, который не существует» [20].

А в модальной символической логике этот подход приводит к известному парадоксу в истолковании формулы Баркан $\Diamond\exists x P(x) \rightarrow \exists x \Diamond \mathrm{P}(x)$. При трактовке $\exists$ в смысле «для некоторых» данная формула тривиальна,

но при трактовке ∃ как существования она может обретать поразительное значение: «Если возможно, что существуют марсиане зеленого цвета, то марсиане существуют (! – *В.С.*), и возможно, что они зеленого цвета». Перед нами «символический» аналог приведенных выше парадоксов с копытами кентавра и с пламенем химеры, хотя при действительном модальном операторе. Только фактически 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 об ее философском истоке.

Конечно, эти странности замечали и осмысляли сами специалисты по символической логике. В частности, У. Селларс еще в 1960 г. сделал осторожный по форме, но вполне определенный по смыслу вывод, что «между формулами с экзистенциальной квантификацией и экзистенциальными высказываниями нет общего соответствия» [21]. Осторожность его оправдана необычайной силой парменидовской традиции и большим философским, а также (увы!) научным авторитетом ее представителей, в том числе современных Селларсу. Наше счастье, что мы вне логической «тусовки».

Считается, что истолкование бытия через квантор ∃ восходит к упоминавшимся нами Б. Расселу и Г. Фреге, причем они следовали позиции И. Канта, полагавшего якобы (как и Парменид), что «существование не является свойством» [22]. Пожалуй, Канта в этом случае неверно поняли. У него соответствующие высказывания связаны с анализом онтологического доказательства божественного бытия. Будь Кант действительно сторонником экзистенциальной логики *a la* Фреге и Рассел, он должен был *подтвердить* это доказательство, которое заключает от понятия к реальности, точно как в рассмотренных выше «парадоксах» кентавра, химеры и формулы Баркан; но Кант это доказательство *отвергает*.

Однако Кант сам дал повод для неверного истолкования своей позиции. Он тоже смешивает логическую связку «есть» с реальным бытием, что делает его рассуждения путаными по форме. Кант писал в частности: «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть добавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении (…) если я мыслю вещь посредством каких угодно

предикатов… то от добавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавляется». Если взять только эти высказывания, Кант действительно выглядит сторонником Парменида и предшественником Рассела. Мы выше защищали как раз обратные тезисы: что бытие есть реальный предикат, а не только связка в суждении, и что в логике «полагание вещи или некоторых определений само по себе» ничего общего не имеет с реальным бытием этой вещи.

Но чуть ниже Кант обнажает каркас своих размышлений. «Сто действительных талеров, – пишет он, – не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. (…) Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т.е. возможности их)». – Возникает вопрос: откуда взялось прибавление имущества, если бытие талеров ничего не прибавляет к возможности талеров? Очевидно, ответ надо искать в особой трактовке самого понятия прибавления.

И при внимательном чтении выясняется, что с самого начала этих рассуждений Кант имеет в виду исключительно (но, увы, имплицитно) прибавления к *определению* понятия субъекта, и только их он обозначает термином «*реальный* предикат». Причем это не мешает ему утверждать чуть выше, что «*логическим предикатом* может служить все, что угодно…» [23]. Значит, и бытие тоже. В другом месте Кант излагает ту же мысль яснее: «Предикатом существования я ничего не прибавляю к вещи, но саму вещь прибавляю к ее понятию» [24].

Тогда все становится на свои места. В самом деле: бытие канцелярского стола, каких миллионы, и бытие бозона Хиггса, который, возможно, никогда не будет найден, ровно ничего не прибавляют ни к определению канцелярского стола, ни к определению бозона Хиггса. Причем это не мешает признавать бытие реальным предикатом в обычном (не специальном кантовском) смысле слова. А в разобранном выше отрывке из «Критики чистого разума» Кант хотел сказать только то, что нельзя, вопреки онтологическому доказательству, от определения вещей и явлений заключать к их бытию. Тут он совершенно прав, так же считал еще Аристотель, и мы выше доказывали то же самое; только у Канта этот простой смысл приходится вылущивать из философски-расплывчатого контекста.

Б. Рассел подкрепляет свою позицию в экзистенциальной логике 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. С этим связаны и его претензии к модусу *Darapti* в разобранном выше примере с химерами, поскольку частноутвердительное суждение (типа *i* на языке *aioe*), Рассел трактует как признание реального существования химер.

Но рассуждая далее по данной логике, он вообще сводит существование к возможности как виду специфической пропозициональной модальности [25]. Понятно, что возможное не всегда существует; следовательно, Рассел заблуждается или, как и Кант в другом случае, придает ключевому термину «существование» некий необычный смысл. Это избавляет нас и читателей от необходимости второй раз в одной статье подробно разбирать сложную игру ума, столь же незаурядного, как ум Парменида.

Как трезво мыслящий человек, Рассел не раз высказывался об экзистенциальной квалификации в духе Аристотеля, напр.: «Когда мы говорим “существует” … из истинности наших суждений не следует, что то, о чем мы говорим как о существующем, является частью содержимого мира…». Но как «экзистенциальный» логик и философ-субъективист, он делает отсюда вывод, что символ ∃ недоступен переводу на обычный язык [26]. Можно согласиться: пока ∃ трактуется как квантор *существования*, этот символ недоступен осмысленному переводу ни на какой нормальный язык. А причину этого, по иронии судьбы, можно усмотреть именно в том, что сами создатели такой символической логики привнесли в нее из обыденного языка синкретическую связку «есть/является», в которой не разделены бытие и присущность.

Но вообще-то естественную трактовку упомянутого символа дать нетрудно, делали это и коллеги Рассела. Стремление избавиться от означенных выше нелепостей стандартного исчисления предикатов породило особое направление в логической науке: 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 [27]. Мы не беремся судить, удачна ли в целом концепция Лесневского. Но пока существование трактуется как квантор, а квантор ∃ трактуется как существование, любой желающий может вслед за Ансельмом Кентерберийским и Рене Декартом, по формуле Баркан

или по какой-нибудь более виртуозной и труднее разоблачаемой теории, строить формальные «онтологические» доказательства бытия чего угодно, лишь бы этому нечто посчастливилось понравиться автору данного доказательства.

В одном Лесневский бесспорно прав: дело логики судить о формах мысли, суждения о бытии и других свойствах явлений – задача онтологии, как особой философской дисциплины, и конкретных наук. А если пирожник заодно с выпечкой берется тачать сапоги, у него и пирог получается как сапог. Особенно, если он к тому же путается в терминах и понятиях, не всегда различая гвозди и гвоздику, лоток и молоток. Мы уже отмечали, что связку «есть» *можно* использовать в науке, если не следовать в ее трактовке интуициям обыденного мышления. В общем, то же относится к «квантору существования». Но пока форма выражения тех или иных понятий неадекватна, их неверные истолкования практически неизбежны.

Поэтому лучше было бы именовать обсуждаемый квантор (∃) в строгом соответствии с его смыслом: не квантором существования, а напр. спец-квантором от лат. *specialis* – особенный, частный, или сам-квантором, от англ. *some* – некоторые, а по-русски – напр. квантором особенности. Хорошо бы также сменить символ этого квантора. Тот же Селларс давно уже заявлял (правда, только в осторожном примечании), что «фраза “экзистенциальная квантификация” должна быть удалена и заменена одним из ее логических эквивалентов (например, ΣS – квантификация)» [28]. «Эквивалентность» такой замены остается на совести Селларса, но в принципе можно сделать так, как он предлагает, а можно и как-то иначе, – но обязательно с толком, а не с чувством.

Ведь именно в получувственном, образно-понятийном, синкретическом стиле мышления заключены исток алогичной теории Парменида и тайна ее долговременного влияния, в том числе – на самое логику. Этот стиль и сейчас характерен для массового сознания, и не завтра в нем сменится стилем рациональным. В науке, вообще говоря, он ушел уже в прошлое; но только не в популярной философии, которой приходится, почти наравне с религией и с эстрадой, исполнять душевно-духовные требы населения. В частности, в одной из последних отечественных философских работ по категории «бытие» последнее определяется как «все реально существующее» [29]. Это все то же парменидовское гипостазирование абстрактного признака на почве подмены понятия собирательным представлением.

Неизбежно-путаные рассуждения о «бытии как таковом», основанные на подобных определениях, доныне присутствуют во многих учебниках и трактатах по философии, и отпугнули от нее немало трезвых и сильных умов. Для нее это хотя печально, но нормально: такова вечная участь популярной метафизики. Иное дело логика, особенно логика символическая. Она должна быть самой строгой из наук, или вообще не должна быть в науке. Ей следует (и, право же, стуит) гордиться своей отделенностью от философии, используемой на потребу. И не слишком заигрывать с интуициями обыденного сознания.

Примечания

1. *Рассел Б.* Философия логического атомизма. – Томск, 1999. – С. 60.

2. *О природе* 43–44. – Цит. по: *Фрагменты* ранних греческих философов. – М., 1989. – Ч. I. – С. 291.

3. *Вторая* аналитика II: 7, 92b 12–14. – Цит. по: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. – М., 1978. – Т. 2. – С. 324.

4. *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. – М., 1981. – С. 153.

5. *О природе* 34–35.

6. См.: *Аронов Р.А.* В начале было слово // Вопросы философии. – 2002. – № 8. – С. 70.

7. *Потебня А.А.* Слово и миф. – М., 1989. – С. 243.

8. См. *Физика* I: 3, 186a 6–8, 25–27.

9. *Комм. к "Физике"* 117,2 (после B2).

10. Цит. по: *Аристотель*. Метафизика XIV: 2, 1089a 4–6.

11. *Об истолковании* 9, 19a 24–25.

12. См. *Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г.* Логика как часть теории познания и научной методологии. Кн. II. – М., 1994. – С. 83.

13. См. *Первая аналитика* I: 1, 24a 17–30; I: 37, 49a 6–9.

14. Подробней см.: *Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г.* Цит. соч. – С. 112.

15. *Рассел Б.* Цит. изд. – С. 55.

16. *Метафизика* IV: 3, 1005b 23–25.

17. *Вторая аналитика* II: 7, 92b 22–24.

18. *Витгенштейн Л.* Философские исследования (Кембридж, 1945). – Ч. I, 22.

19. См. *Х. Борхес* Аналитический язык Джона Уилкинса // Борхес Х.Л. Коллекция. – Спб., 1992. – С. 355–356.

20. См.: *Целищев В. В., Петров В. В.* Философские проблемы логики. – М., 1984. – С. 48–61.

21. *Селларс У.* Грамматика и существование: предисловие к онтологии, VI // Mind. – 1960. – V. LXIX. – № 276. – P. 499–533. – Пер. В.А. Суровцева.

22. См.: *Целищев В.В.* Онтология математики: объекты и структуры. – Новосибирск, 2003. – С. 21–22.

23. *Кант И.* Критика чистого разума. – М., 1994. – С. 361–362.

24. *Кант И.* Рукописи // Философия Канта и современность. – М., 1976. – Ч. 2. – С. 29–30.

25. *Рассел Б.* Цит. изд. – С. 54–58.
26. *Там же.* – С. 171.
27. См. *Целищев В. В.* Логика существования. – Новосибирск, 1976. – С. 136.
28. *Селларс У.* Цит. соч. VI, примеч. 41.
29. *Солодухо Н.М.* Бытие и небытие как предельные основания мира // Вопросы философии. – 2001. – № 6. – С. 177.

Сибирский федеральный
университет, г. Красноярск

Samchenko, V.N. **Parmenides «being» and logic of existence**

The paper conceders Parmenides doctrine about «being» and its influence on existence logic.