

Поволжский ВЕСТНИК НАУКИ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в 2016 г.

№ 1 (35)
2025

Издается 4 раза в год

Учредитель – Поволжская академия Святителя Алексия

Главный редактор

Лескин Дмитрий Юрьевич,
протоиерей, доктор философских наук, кандидат богословия.

Редакционная коллегия

Агапов Олег Александрович, протоиерей, доктор богословия,
кандидат филологических наук.

Ахметжанова Галина Васильевна, доктор педагогических наук, профессор.

Бахусова Елена Васильевна, кандидат педагогических наук, доцент.

Буковцова Нина Ивановна, кандидат педагогических наук, доцент.

Гуров Владимир Алексеевич, доктор исторических наук, доцент.

Дубовиков Александр Маратович, доктор исторических наук, профессор.

Житенев Тимофей Евгеньевич, кандидат исторических наук, доцент.

Кабытов Петр Серафимович, доктор исторических наук, профессор.

Катасонов Владимир Николаевич, доктор богословия, доктор философских наук, профессор.

Козлова Анна Юрьевна, кандидат педагогических наук, доцент.

Козырев Алексей Павлович, кандидат философских наук, доцент.

Куприна Елена Юрьевна, кандидат педагогических наук, доцент.

Мартынкин Сергей Алексеевич, доктор исторических наук, профессор.

Маслин Михаил Александрович, доктор философских наук, профессор.

Ошкина Алла Анатольевна, кандидат педагогических наук, доцент.

Прохоренко Ирина Анатольевна, кандидат исторических наук, доцент.

Репинецкий Александр Иванович, доктор исторических наук, профессор.

Руденко Ирина Викторовна, доктор педагогических наук, профессор.

Сидякина Елена Анатольевна, кандидат педагогических наук, доцент.

Тараносова Галина Николаевна, доктор педагогических наук, профессор.

Тимохова Елена Анатольевна, кандидат исторических наук, доцент.

Филиогло Лариса Дмитриевна, кандидат педагогических наук, доцент.

Ярыгин Анатолий Николаевич, доктор педагогических наук, профессор.

Зарегистрирован
Федеральной службой
по надзору в сфере связи,
информационных технологий
и массовых коммуникаций
(Сведения о регистрации
СМИ: серия ПИ № ФС 77 –
72517 от 4 апреля 2018 г.).

ISSN печатной версии
2712-7680

Компьютерная верстка,
художественное оформление
В.В. Горбачева

Редактор
Е.Ю. Жданова

Адрес редакции | издателя |
типоверхии:
445028, Самарская область,
г. Тольятти,
ул. Революционная, 74

E-mail: pvn@pravinst.ru

Подписано в печать 31.03.2025.
Дата выхода в свет: 30.04.2025.
Формат А4.
Печать оперативная.
Усл. п. л. 9,8. Тираж 200 экз.
Свободная цена.

Поволжская академия Святителя Алексия,
445028, Самарская обл., г. Тольятти,
ул. Революционная, 74

ИСТОРИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ



History of Science and Technology

УДК 1(091)

СУЩЕСТВОВАНИЕ БЫТИЯ КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ И КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ

© 2025

Г.С. Земляков, магистр философии, преподаватель

*Государственное бюджетное профессиональное образовательное учреждение
Самарской области «Колледж гуманитарных и социально-педагогических дисциплин
имени Святителя Алексия, Митрополита Московского», г. Тольятти (Россия)*

Ключевые слова: доказательство существования бытия; внешний мир; универсальное сомнение; дедукция; индукция; Р. Декарт; Дж. Мур; И. Кант; Парменид.

Аннотация. В настоящем исследовании на основании серии примеров из истории новоевропейской философии и теории аргументации проводится попытка вскрыть причины несостоительности всевозможных доказательств существования внешнего мира. Помимо рассуждения Р. Декарта, рассмотрению подлежит идея мира у И. Канта и доказательство существования внешнего Дж. Мура. Отдельно рассматривается доказательство существования бытия, каким бы оно могло быть, у древнегреческого философа Парменида. Общим местом или ошибкой во всех приводимых доказательствах признается смешение различных семантических уровней слов или понятий, в связи с чем происходит подмена предметной области в исходных аргументах и делаемых из них выводов.

Существует ли бытие? На каком основании об этом можно говорить? Насколько корректен данный вопрос? О чём именно в нем спрашивается? Что подразумевается под бытием? Вопрос о сущности бытия и вопрос о его существовании – это один и тот же вопрос?

Так, поставленные вопросы, задающие определенное предметное поле онтологии, до сих пор волнуют многих профессиональных философов и историков философии. При этом в философии

по сей день нет ни единого мнения по вопросу о сущности бытия, ни сколько-нибудь удовлетворительного ответа на вопрос о его существовании.

По какой причине в философии на протяжении всей ее многовековой истории не выработалось единого мнения по поводу вопроса о существовании бытия? И какие ответы могут быть даны на этот, казалось бы, тривиальный вопрос? Почему их нельзя признать в полной мере удовлетворительными или даже корректными?

Попробуем ответить на поставленные вопросы. Обратимся к популярному изложению проблемы существования бытия, а также к историко-философским примерам, в которых эта проблема изложена.

Проблема доказательства существования бытия с некоторых пор рассматривается в философии как проблема доказательства существования внешнего, объективного мира. Традиция эта начинается с великого французского философа Р. Декарта, поставившего вопрос о существовании внешнего мира как вопрос о ясном и отчетливом знании о существовании материальных вещей. При этом само доказательство существования внешнего мира у знаменитого философа было достаточно обширным и витиеватым. Оно строилось на основании многих сложных аргументов, основными из которых были положение о существовании индивидуального сознания и тезис о существовании Бога, который к тому же, по мнению Р. Декарта, не должен был мыслиться в роли злого демона и обманщика.

Не вдаваясь во все подробности картезианского рассуждения о существовании внешнего мира, рассмотрение чего потребовало бы проведения отдельного обширного исследования, скажем, что доказательство философа строилось на ряде неочевидных для него допущений. Уже в своем универсальном сомнении относительно бытия вещей внешнего мира философ «не сомневается в существовании чего-то внешнего как источника его идей ощущений» [1, с. 9]. Сюда же относятся, к примеру, фундирующее собой универсальное сомнение различие между ложным и истинным, обманом и правдой, сновидением и явью, существованием и несуществованием, субъектом и объектом и многим другим, о чем пишет, например, отечественный философ Д. Миронов [1, с. 12]. Это скрытое от самого французского философа сознание ряда допущений можно было бы назвать вслед за отечественным философом и историком философии А. Бесединым «минимальным пониманием внешнего мира» [1, с. 9].

На данное обстоятельство уже обращали внимание многие философы. Одним из них был М. Хайдеггер. Немецкий философ показал, что если верно продумать то, что скрывается за словом «сознание», можно увидеть, что речь идет о присутствии (Dasein), которое всегда уже находится в мире [1, с. 6-7]. Иначе говоря, М. Хайдеггер, как это объясняет отечественный философ Н. Сафонова, интерпретирует мир как то, «из чего мы всегда понимаем и истолковываем самих себя, он стремится продемонстрировать, что мир необходимо встроен в структуру нашего существования: мы не можем присутствовать, не присутствуя мире: «быть» с не-

обходимостью означает быть в мире, быть как-то отнесенными к вещам, людям и событиям, встреченным внутри мира» [1, с. 20]. Таким образом, опыт внешнего мира, «явление мира первичнее сомнения в нем» [1, с. 20], а потому рассуждение Р. Декарта следует признать не вполне корректным.

Ошибка, которую допускает Р. Декарт, хорошо известна в логике. Эта ошибка носит в ней название «круга в доказательстве». Существование внешнего мира, в чем великий философ сомневается, изначально допускается им в качестве неочевидной посылки или пресуппозиции.

Следующие за Р. Декартом философы попытались сократить его местами пространное и крайне обширное рассуждение относительно существования внешнего мира, выбросив из него аргумент в пользу существования Бога, а затем и аргумент о существовании индивидуального сознания, то есть cogito. Тем не менее, многие философы, идя вслед за Картизием, также во многом придерживались того ошибочного пути, который был намечен их великим предшественником.

Например, И. Кант отправляется в своем доказательстве существования внешнего мира от одного только сознающего себя субъекта и, с другой стороны, данности в опыте некоторого чувственного многообразия, не прибегая уже при этом к доказательству существования Бога.

У немецкого философа имел место тот же ход мысли, что у Р. Декарта в самом начале его рассуждения о существовании внешнего мира: «Я знаю себя существующим. Моя внутренняя жизнь – это структурированный поток различных идей. Но поток, как и любое изменение, требует какой-то точки отсчета. А значит, вне меня есть что-то неизменное, и это – вещи» [1, с. 26].

С другой стороны, И. Кант подкреплял свой аргумент другим тезисом, также близким по духу к картезианскому доказательству или, лучше сказать, здравомыслию. Он полагал, как пишет философ А. Сафьян, что «если за миром явлений ничего не стоит, то можно прийти к абсурдному заключению, согласно которому «явление существует без того, что является». Поэтому мы и предполагаем стоящее по ту сторону явлений нечто» [1, с. 26].

Отметим, что И. Кант, следуя в целом духу картезианской философии в отношении рассуждения о внешнем мире, вносит в данный вопрос и свое новое слово. Он накладывает на предыдущий аргумент такое ограничение: «если разум предписывает нам постулировать некий объект за пределами возможного опыта, это еще не значит, что этот объект там на самом деле есть» [1, с. 26]. Иными словами, существование объекта, скрывающегося за некоторым явлением, оказывается у И. Канта

проблематическим. Для этого непростого объекта философ и вводит набившее многим философам оскомину понятие ноумена. Он «вводит понятие трансцендентального объекта – некоего X , который есть ни что иное, как представление о предметном как таковом, с которым соотносятся все конкретные явления. Мы постулируем его только потому, что наши чувственные представления относятся рассудком к своему предмету, но мы ничего не можем сказать об этом предмете. Не известно нам, есть ли такой предмет или нет» [1, с. 26].

Отметим также, что вопрос о бытии или существовании мира у И. Канта в принципе не мог иметь какого-либо смысла, а потому и четкой своей формулировки не нашел, если только речь в нем шла о мире в космологическом отношении, то есть в рамках рациональной космологии.

И действительно, согласно И. Канту, доказательство бытия мира было бы доказательством бытия трансцендентальной идеи, а не ее объекта, который у всякой трансцендентальной идеи попросту отсутствует. При этом в отношении самих трансцендентальных идей, полагал И. Кант, не может быть и речи о существовании, поскольку о последнем всегда свидетельствует то или иное чувственное многообразие, представленное в опыте, но не разум.

Сам же мир как совокупность или математическое единство всех явлений, то есть в качестве идеи, не дан по И. Канту в опыте, но представляет одну из идей чистого разума, который никогда напрямую не сообразуется с чувственными данными, представленными в том или ином опыте.

С другой стороны, само по себе доказательство бытия или существования чего-либо у И. Канта было бы лишено всякого смысла, потому что бытие, с точки зрения немецкого философа, ничего не прибавляет к понятию или определению вещи. И потому в трансцендентальной антитетике чистого разума И. Канта в его знаменитой Критике чистого разума не найти таких взаимоисключающих друг друга противоположностей, как существование или несуществование мира.

Послекантовская философия, как известно, отказалась от пресловутого понятия ноумена. Но и сам внешний мир в этой идеалистической философии трансформировался до неузнаваемости.

Обращаясь к более естественной для привычного взгляда на вещи философии, нельзя не сказать об аргументе Д. Мура, который, говоря в общем, держится в русле традиции, намеченной Р. Декартом.

Закрывая глаза на не столь ясный и отчетливый в сравнении с познанием математических объектов характер постижения телесных вещей, то есть

не принимая в счет столь существенное и важное для Р. Декарта несовершенство чувственного восприятия [2, с. 145], Д. Мур переносит отправной пункт рассуждения французского философа о бытии внешнего мира с индивидуального *cogito* на свои собственные две руки.

Схема доказательства внешнего мира у Д. Мура с виду очень проста. Рассуждение философа состоит из двух посылок и следующего из них заключения. В целом оно может быть представлено так [3]:

- 1) Вот – одна рука! А вот – другая!
- 2) Если обе руки существуют, то внешний мир существует.
- 3) Внешний мир существует.

При всем своем наивном, и даже примитивном характере, в доказательстве Д. Мура есть некоторое преимущество по сравнению с доказательством Р. Декарта. Своим настойчивым заявлением «Вот одна рука, вот вторая рука» философ «старается вернуть нас в плоскость той естественной очевидности, которая существует до сомнения и является знанием более фундаментального уровня, чем то, которое достигается в ходе рационального доказательства» [1, с. 20]. С другой стороны, последнее обстоятельство вовсе не означает, что в той естественной установке и в том здравом смысле, коих придерживается Д. Мур, совсем нет никаких предпосылок, то есть скрытых пресуппозиций.

Нужно думать, что Д. Мур, констатирующий наличие обеих рук, вместо декартовского *cogito*, как свидетельство о существовании внешнего мира, совершает ту же ошибку, что и его великий предшественник. У Р. Декарта в его доказательстве существования внешнего мира самым существенным и важным допущением, которое он как будто не замечал, отправляясь в своем рассуждении от существующего «Я», было разделение на субъект и объект, вернее – на существование внутреннее и внешнее. Философ, как об этом замечает философ Ч. Вэй, в своем универсальном сомнении относительно существования вещей внешнего мира уже «предполагает фундаментальное разделение субъективного и объективного, внешнего и внутреннего, субъекта и объекта» [1, с. 17]. Иначе говоря, «Декарт, занятый доказательством существования вещи мыслящей, непрерывно подчеркивает различие между внешним миром материальных вещей и мыслящим умом» [1, с. 17]. И это разделение на внешний и внутренний миры у Р. Декарта фундаментально, «без разделения на Я, которое мыслит, и мир, который мыслится, невозможно картезианское сомнение» [1, с. 17]. Но то же самое можно сказать о доказательстве Д. Мура. Философ, идя вслед за Р. Декартом, полагает, что возможно приобрести знание о существовании внешнего мира путем умозаключения,

отправляясь при этом от своих собственных представлений, то есть от чувственного восприятия. Тем самым он воспроизводит картезианскую дихотомию, удавившая таким образом мир.

По сути, доказательство Д. Мура строится по той же схеме, что у Р. Декарта. Он идет типичным, проторенным путем, каким Картезий приходит к полаганию существования внешнего мира. Этот путь немецкий философ Й. Ремке запечатлев такими образом: «первым шагом к этому познанию (внешнего мира – Г.С.) является установление отношений между тобою, познающим существом, и внешним миром, существом познаваемым» [4, с. 76]. У Д. Мура основу этого отношения между субъектом и объектом, отношения, предполагающего собой различие обоих, составляет то, что ближе всего к естественной, здравой точке зрения, а именно – восприятие.

И Р. Декарт, и Д. Мур делают исходным пунктом своих доказательств восприятие. Один сомневается в достоверности предоставляемых восприятием сведений, тогда как другой, напротив, безоговорочно доверяет им. При этом для Д. Мура важно не столько само восприятие, сколько то, что оно указывает на внешний мир как на свою внешнюю причину. Тем самым, согласно Д. Муру, и доказывается существование объективного мира.

Таким образом, рассуждение Д. Мура, учитывая уже не обе руки, а восприятие, коим философ руководствуется в качестве отправной точки, можно вслед за Й. Ремке представить следующим образом:

- 1) *Наши восприятия имеют причину.*
- 2) *Эта причина не находится в нас.*
- 3) *Следовательно, она вне нас.*

На основании приведенного рассуждения сторонниками подобного хода мысли, в частности, Д. Муром, и постулируется существование внешнего мира. Этот внешний мир полагается философом в качестве источника всех причин восприятий и даже самой их причиной, без которой последних нет.

Тем не менее, как показывает тот же философ Й. Ремке, подобный ход мысли уже предполагает ряд важных пресуппозиций, подобных тем, какие были у Р. Декарта. Сюда относится не только различие внешнего и внутреннего миров, но и сама идея мира вообще.

Й. Ремке так достраивает предыдущее, рассмотренное ранее рассуждение, чтобы вскрыть его исходные неочевидные предпосылки, не выраженные, то есть не артикулированные в нем ранее:

- 1) *Наши восприятия имеют причину.*

- 2) *Эта причина находится или в нас, или вне нас.*
- 3) *Эта причина не может быть в нас.*
- 4) *Причина наших восприятий лежит вне нас.*

Отсюда ясно, пишет Й. Ремке, что выражение «вне нас», будто бы выводимое в предыдущем силлогизме, уже содержится в его посылке, то есть молчаливо предвосхищается в ней [4, с. 84].

Таким образом, в рассуждении Д. Мура мир с самого начала уже поделен надвое, на внешний и внутренний, что представляет собой неявно предполагаемое условие всякого рода суждений о нем.

И, по всей видимости, такого рода разделение на внешний и внутренний миры невозможно преодолеть, если обращаться к эмпирии, то есть к чувственному восприятию или к материальным вещам.

Согласно немецкому философу Р. Эйслеру, всякое выделение отдельной эмпирической вещи из окружения других материальных вещей в соответствии с той или иной ее особенностью уже предполагает собой наличие внешних и внутренних миров. Здесь «предполагается уже знание связи объектов в пространственно-временно-причинном порядке, знание «мира», и здесь уже, хотя и не всегда в виде понятий, проводится различие между внешним и внутренним миром, на основании различия отношений между содержаниями сознания» [5, с. 139]. Иными словами, во всяком указании на эмпирические вещи сперва даны внешний и внутренний миры, а затем уже постулируется бытие вещей. И это обстоятельство неустранимо, так как во всяком сознательном акте имеет место разделение на содержание сознания и его актуальное состояние. С точки зрения Р. Эйслера, закон «нет сознания без содержания, нет содержания без сознания» [5, с. 135] работает во всяком обращении с эмпирическими вещами, а потому разделение на внешний и внутренний миры просто невозможно преодолеть, беря за начало рассуждения о существовании внешнего мира эмпирические вещи.

Подчеркнем еще раз, что оговоренное выше обстоятельство делает невозможным доказательство внешнего мира через указание на эмпирические вещи, так как последнее уже в качестве своей необходимой предпосылки или пресуппозиции предполагает его существование.

Обратим внимание и на то, что само разделение на внешний и внутренний миры предполагает существование мира вообще или, если угодно, саму идею мира, происхождение и существование объекта которой, тем не менее, оказывается крайне проблематичным.

Так или иначе, но следует согласиться с Й. Ремке в том, что «Внешний» и «внутренний» мир – это две абстрактных половины единого мира, ... два

необходимых и непосредственно-данных момента» [4, с. 96] одного целого или, скорее, единого «мира вообще».

Но что такое мир вообще? Нельзя ли вслед за И. Кантом назвать его трансцендентальной идеей? Или, быть может, его следует называть просто сущим самим по себе, даже бытием, как это, видимо, имело место у такого древнегреческого философа VI-V вв. до н.э., как Парменид? Пойдем этим вторым путем, полагая мир – сущим самим по себе, то есть бытием.

Нужно, однако, с самого начала заметить один историко-философский момент. Уже после Парменида мир сам по себе, а тем более сущее, практически не называются бытием. Не ставится прямо и вопрос о его существовании или несуществовании. Ситуацию отчасти меняют разве что Г.В. Лейбниц и М. Хайдеггер, которые в своем знаменитом вопросе: «Почему вообще есть нечто, а не ничто?» – спрашивают, очевидно, не о внешнем эмпирическом мире, но о мире вообще во всей его целости, то есть о сущем самом по себе, о бытии, вернее, о его существовании.

Так или иначе, но для самого Парменида вопрос о существовании бытия как будто не стоял вовсе. Он не задает этот вопрос напрямую. И единственное доказательство существования бытия, которое можно разглядеть в философской поэме Парменида, – это указание философа на противоречивость обратного представления о несуществовании бытия или, напротив, существование небытия, что также противоречиво. Это противоречие и выступает аргументом в пользу существования бытия.

Тем не менее, идя вслед за Парменидом, ничего не мешает поставить вопрос о существовании самого бытия, понятого как сущее само по себе, сущее во всем его целом, то есть в его единстве. Пользуясь тем же методом косвенного доказательства, какой использовал в своей поэме уже Парменид, данное рассуждение можно свести к ряду аргументов и выводов из них:

- 1) *Бытие – то, что есть.*
- 2) *Небытие – то, что не есть.*
- 3) *Пусть бытие не есть.*
- 4) *Тогда бытие есть небытие.*
- 5) *Неверно, что бытие не есть.*
- 6) *Бытие есть.*

Первые два пункта в данном доказательстве представляют собой, с точки зрения Парменида, очевидные и не требующие объяснения тезисы – аксиомы философии элеата. Здесь представлены самые общие определения бытия и небытия соответственно. Третий пункт – это допущение, из кото-

рого на четвертом шаге делается противоречивый вывод на основании принятых ранее самоочевидных истин. Здесь, на этом четвертом шаге, бытие и небытие отождествляются на основании первой и второй посылок, а также принятого ранее допущения. Это тождество делается на основании существенных для бытия и небытия признаков «есть» и «не есть», присущих им с необходимостью. Поскольку признак «не есть» приписывается на третьем шаге бытию, то последнее оказывается небытие. Отсюда и делается вывод, что оно суть небытие. На пятом и, наконец, на шестом шаге делаются все необходимые выводы из вскрытого противоречия, то есть отрицается допущение, а затем, по правилу двойного отрицания, делается вывод. Таким образом доказывается существование бытия вообще, сущего как такового.

Стоит, однако, отметить, что вторая аксиома даже и не нужна в приведенном рассуждении, чтобы прийти к необходимому выводу. И действительно, можно в качестве посылки взять первый тезис, а затем сразу перейти к допущению, чтобы таким образом через противоречие прийти к искомому выводу. Тогда формальный смысл рассуждения будет передавать общее правило классической логики: из противоречия следует все, что угодно. Само же доказательство сократится и будет таким:

- 1) *Бытие – то, что есть.*
- 2) *Пусть бытие не есть.*
- 3) *Тогда то, что есть – не есть.*
- 4) *Неверно, что бытие не есть.*
- 5) *Бытие есть.*

Несмотря на кажущуюся изящность и простоту такого рода рассуждений, все они ошибочны. И ошибка, скрывающаяся в них, имеет, по всей видимости, принципиальный, неустранимый характер. Обратим внимание на то, что доказываемый тезис в несколько ином виде был принят в качестве одной из аксиом – в первой посылке. Это тот же самый «круг в доказательстве», что был у Р. Декарта. И эту ошибку невозможно обойти, поскольку никакого другого, более общего определения бытия, понятного ранее как сущее в его целом, то есть как то, что просто есть, дать невозможно.

Ситуацию невозможно исправить и путем определения бытия через отрицание противоположного ему небытия, то есть использовав типичный трюк с определением абстрактных и общих категорий.

Это, конечно, можно сделать. Но данное обстоятельство ничего не изменит. Получившееся в результате определение будет таким: бытие есть то, что не есть небытие. Однако в действительности этот вариант ничем не лучше предыдущего опре-

делению бытия, так как представляет собой еще большую бессодержательную тавтологию, чем аналогичное ему выражение «бытие есть то, что есть». Почему это так? Посмотрим, как это выглядит в логической практике.

Существует такая формально-логическая процедура, как «превращение суждения», с другой стороны раскрывающая смысл исходного суждения [6, с. 472]. Операция эта заключается в изменении качества суждения, при котором меняется связка и приписываемый субъекту предикат. Так, суждение, имеющее форму «*S* есть *P*», превращается в аналогичное ему «*S* не есть не-*P*».

И поэтому-то от определения бытия через противоречащее ему понятие ничего не меняется. С той оговоркой, что все становится только хуже. Так, в результате превращения суждения «Бытие не есть небытие» получается новое суждение «Бытие есть бытие». Но, если вдуматься, оно представляет собой еще большую тавтологию, чем суждение «Бытие есть». Последнее по своей грамматической форме является предикативным и вместе с тем экзистенциальным суждением, а высказывание «Бытие есть бытие» – суждением тождества, с виду лишенным экзистенциального характера.

Получается, что определить бытие иначе как через тавтологию просто не получается. Следовательно, всякое рассуждение о нем всегда будет чревато ошибкой «круга в доказательстве».

С другой стороны, ни высказывание «Бытие есть бытие», ни высказывание «Бытие не есть небытие», уже не являются чисто экзистенциальными, а потому все доказательство существования бытия, если отправляться от подобных посылок, трансформируется и усложняется.

Нужно признать, что ошибка круга в доказательстве существования бытия исходя из одних только общих категорий, вернее, категориального определения бытия, будет всегда нависать над ним как дамоклов меч.

Оставим и это доказательство. Обратимся к несколько иному рассуждению, имеющему обратный в отличие от предыдущего ход мысли, то есть обращающийся от частного к общему, как это бывает в случае индукции:

- 1) *Этот стул существует.*
- 2) *Эта ручка существует.*
- 3) *Платон существует.*
- 4) *Эта аудитория тоже существует.*
- 5) *Стул, ручка, Платон, аудитория – это все сущее.*
- 6) *Сущее существует.*

Понятно, что о всякой вещи, знание о которой получено на основании опыта, можно сказать,

что она существует. Так, например, можно утверждать, что вот этот конкретный стул существует. И эта ручка есть. И Платон тоже в некотором роде существует, то есть был существующим. Но стул, ручка и Платон представляют собой то, что можно назвать «сущим». Стало быть, отсюда легко сделать вывод – сущее существует. И если рассматривать сущее во всей его полноте, то есть как бытие, получается, что существование касается именно его.

При всей привлекательности приведенного индуктивного рассуждения ошибка имеется и здесь, однако практически незаметная в данном случае. Присмотримся к данному рассуждению чуть внимательнее.

Очевидно, что в вышеизложенном рассуждении на основании существования единичных вещей, которые понимаются как сущие, совершается переход к существованию сущего вообще, то есть к бытию. При этом последнее мыслится уже не как некоторое множество сущих, но как единственное в своем роде сущее, сущее само по себе. Здесь и кроется почти незаметное в данном рассуждении заблуждение. Следуя правилам логики, в выводе нужно было бы говорить лишь о существовании сущих, то есть во множественном числе слова «сущее». Но, поскольку под этим словом можно понимать и нечто единичное, и нечто общее, то в выводе с легкостью можно констатировать существование сущего как такового, самого по себе, то есть в единственном числе, как если бы нечто общее рассматривалось как нечто единичное. Тем самым общее понятие «сущее», под которое подводится тот или иной индивид в рассуждении, принимается в выводе за единичное, то есть в его гипостазированном виде. Таким образом, в приведенном доказательстве и совершается ошибка, иногда называемая подменой понятий.

Получается, что и путем индукции невозможно без ошибок прийти к доказательству существования бытия. При этом индуктивный ход мысли вскрывает проблему образования понятия сущего, источника идеи бытия.

Что же получается? Оказывается, что очевидное для каждого здравомыслящего человека существование реальности, будь то мир или бытие, невозможно доказать строго логически? По всей видимости, с этой мыслью стоит смириться. Но все же необходимо ответить на вопрос, почему это так?

Причину невозможности составить доказательство существования бытия можно найти у представителей аналитической философии. И хотя ответ этот касается, по всей видимости, одного только бытия, а не внешнего мира, тем не менее, данный ответ многое проясняет в классическом философском дискурсе.

По мнению такого известного британского философа, как Б. Рассел, ключевой порок всей метафизики заключался в том, что в ней во всяком доказательстве, в котором участвуют те или иные категории, подлинным объектом рассуждения оказывались не означаемые этими категориями реалии, но значки, их символические выражения. Так, философ замечает, что в метафизике имело место небрежное обращение с символами, при недостаточном осознании отношения символа к тому, что он символизирует, в результате чего приписываемые предмету символы в действительности оказывались присущи лишь только обозначающему его символу [7, с. 139]. Философ, в частности, говорит в данном же ключе о бытии, вернее, о существовании. Он замечает: «Я считаю, что некоторые понятия, которые мыслятся в философии абсолютно фундаментальными, появляются исключительно из-за ошибок, относящихся к символизму, – например, понятие существования, или, если вам угодно, реальности» [7, с. 140].

На то же обстоятельство обращает внимание и другой философ аналитического направления, а именно Р. Карнап. По его мнению, в философии очень часто «предложения, которые выглядят как предложения об объектах, при внимательном анализе оказываются предложениями о словах» [8, с. 66]. Поскольку же они используются как предложения об объектах, это и приводит к возникновению псевдопроблем [8, с. 66]. И такой проблемой как раз является проблема существования бытия.

Интересно отметить, что уже у Parmenida, у которого впервые встречается тезис о существовании бытия в его знаменитом «бытие есть, а небытие не есть» (Фр. 2, 3) [9, с. 295], можно видеть подобного рода подмену понятий. Об этом, в частности, писал замечательный отечественный историк философии А.Н. Чанышев.

У Parmenida, говорил А.Н. Чанышев, имеет место смешение различных семантических уровней слов или понятий. Собственное бытие слов и мыслей смешивается у элеата с бытием означаемых ими предметов. Иными словами, указывал А.Н. Чанышев: «Parmenid просто не различает предмета мысли и мысли о предмете. Его сбивает с толку то, что мысль о предмете, а также выражающее эту мысль слово существуют» [10, с. 178]. Иначе говоря, существование слов и мыслей с необходимостью предполагает существование их предметов, поскольку «мысль – лишь тогда мысль, когда она предметна, а предмет лишь тогда предмет, когда он мыслим» [11, с. 151]. Это означает, во-первых, что всякое слово с необходимостью имеет значение, и, во-вторых, в силу обозначенной выше неразборчивости собственные характеристики понятий и слов смешива-

ются с теми свойствами объекта, о которых идет речь в рассуждении. И все это в результате, по мнению отечественного историка философии, и приводит Parmenida к смешению различных семантических уровней понятий и слов. Элеат так и приходит к своему тождеству. По его мнению, мысли и мыслимые в них предметы на пути истины находятся в некотором единстве, то есть тождестве.

Parmenidу, конечно, пришлось пойти на некоторые крайние меры, ограничив речь таким образом, чтобы в ней не осталось ничего не значащих слов, а использование пустых слов и понятий было бы невозможным. Но это обстоятельство ничуть не пугало философа. Истинную речь, на которой вещи сливаются с самими понятиями о них, он оставлял за почти сакральным знанием, коим в первую очередь обладала богиня его философской поэмы.

Обратим внимание на то, что А.Н. Чанышев подмечает ту же характерную черту, что Б. Рассел и Р. Карнап. На практике смешение означаемого и означающего выглядит следующим образом. Поучается, что в силу указанного безразличного отношения к уровням семантики слов с объектами мысли, которые должны обозначаться понятиями, обращаются точно так же, как и с самими понятиями и словами. И наоборот, с понятиями обходятся так же, как с объектами, которые они должны собой обозначать.

Указанное смешение, безусловно, ведет к тому, что существенные признаки самих понятий и их объектов смешиваются, вернее, оказываются одни и теми же признаками. И потому все, что верно для объекта, будет в этой ситуации истинным и в отношении понятия о нем. И также наоборот.

Понятно, что такого рода процедуру смешения семантических уровней слов можно без отчетливо-го для себя различия совершать лишь над самыми общими и абстрактными философскими категориями, не имеющими никакой эмпирической, на-глядной или верифицируемой составляющей.

С разными нюансами к такого рода «категориям» можно отнести самые различные абстрактные понятия. Например, такие как декартовское *cogito*, фихтеанское «Я», «То, более чего нельзя себе представить» Ансельма Кентерберийского, а также и «бытие» Parmenida [12, с. 19].

С точки зрения Б. Рассела, во всех приведенных случаях совершается подмена объекта его символическим выражением. Но, говоря не столь категорически, можно с уверенностью сказать, что данное безразличное отношение касается именно понятия и мыслимого в нем объекта.

Например, в случае с понятием бытия эта ситуация выглядит таким образом. Поскольку не дела-

ется никакой разницы между понятием и его объектом, то есть между понятием бытия и самим бытием как объектом, то не проводится также должного различия между бытием понятия бытия и самим бытием как объектом. Одно здесь слидается с другим и на почве этого смешения возникает представление не только о непосредственной данности бытия мышлению в понятии о нем, но также о тождестве обоих. Отсюда философы-метафизики, сторонники тождества бытия и мышления, делают достаточно необычные, и на первый взгляд, обескураживающие выводы.

Так, некоторые философы полагают, что мыслят само бытие в его непосредственной, внеэмпирической данности в мысли. Иные же считают, что они непосредственно высказывают бытие, как оно есть само по себе.

Со стороны это похоже на то, как если бы кто-то стал говорить слова, а думал, что высказывает сами вещи. Также и с мышлением. Философы, совершающие указанную ошибку, полагают, что мыслят не понятиями, а самими вещами. У Парменида таков, по всей видимости, божественный логос. И пальму первенства здесь, конечно же, занимает Г.В.Ф. Гегель с его панлогизмом, считавший себя кем-то вроде пророка мирового духа.

Сами метафизики, как их окрестили философы-аналитики, по тем или иным причинам или не замечают совершаемые ими семантические ошибки, или стремятся по-своему обосновать указанное смешение семантических уровней. И, конечно же, метафизики не понимают последнее смешение в качестве какой-то ошибки.

Нужно думать, что ошибочность доказательств присущности тех или иных признаков относительно различного рода высших категорий обусловлена, во-первых, особой природой этих последних, а также, во-вторых, тем, что они принимаются за сами вещи.

Следует отметить, что в отношении бытия доказательство его существования действительно оказывается излишним, так как само понятие о нем уже предполагает существование последнего. Это, впрочем, также относится и к *cogito*, и к фихтеанскому трансцендентальному «Я» и пр. Во всех этих случаях существование, учитывая смешение семантических уровней понятий, дается вместе с самим понятием как нечто от него неотделимое, очевидное и непосредственно вместе с ним данное.

Что же касается существования мира вообще, еще не разбитого на внешний и внутренний миры, то, по всей видимости, такое доказательство нельзя выстроить согласно законам формальной логики. Хотя отметим, что строго логический разбор подобного рода доказательств полезен тем, что вскрывает

многие внутренние коллизии мысли, выявляет ее структуру.

Нельзя дать доказательство существования мира вообще путем указания на какие-то эмпирические вещи или самосознание. Это обстоятельство связано с тем, что всякое такое указание уже предполагает мир, что является кругом в доказательстве при условии вскрытия всех посылок.

Примеры, рассмотренные выше, показывают, что на основании серии умозаключений можно прийти к идее мира вообще. Тем не менее, никаких эмпирических средств, которые позволили бы подтвердить существование мира, найти не выходит. И связано это в том числе с тем обстоятельством, что мир сам по себе не встречается ни в каком опыте. Он не «вещь».

Подводя итог, можно сказать, что мир вообще, равно как и бытие, являются, по всей видимости, идеями, или категориями, формальное рассмотрение которых требует формальных же средств. И логика, как кажется, несмотря на ее бессодержательный характер, может сыграть в подобном рассмотрении не последнюю, а быть может и ведущую роль.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Финиковый компот. 2016. № 10: Внешний мир. 66 с.
2. Попов С.И. Реальность мира и основания знания (картизянское размышление) // Аспирантский вестник Поволжья. 2016. Т. 16. № 3–4. С. 142–148.
3. Рахимов У.Ф. Тезис самосознания Декарта как аргумент в пользу существования внешнего мира // Сборник материалов VIII всероссийской научно-практической конференции молодых ученых с международным участием «Россия молодая», 19–22 апреля 2016 г. Кемерово, 2016. 770 с.
4. Ремке Й. О достоверности внешнего мира для нас // Новые идеи в философии. Сборник № 6. Существует ли внешний мир? М. – Берлин: Директ-Медиа, 2014. С. 66–98.
5. Эйслер Р. Сознание и бытие // Новые идеи в философии. Сборник № 5. Теория познания II. М. – Берлин: Директ-Медиа, 2015. С. 133–148.
6. Кондаков Н. Логический словарь-справочник. М.: Наука, 1975. 720 с.
7. Рассел Б. Философия логического атомизма / Рассел Б. Избранные труды. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021. 304 с.
8. Макеева Л.Б. Язык, онтология и реализм. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011. 310 с.
9. Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 575 с.

10. Чанышев А.Н. История философии Древнего мира: учебник для вузов. М.: Академический Проект, 2005. 608 с.
11. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии: учеб. пособие для филос. фак. и от-делений ун-тов. М.: Высш. школа, 1981. 374 с.
12. Данько С. Отменил ли Витгенштейн философию? // Vox. Философский журнал. 2013. № 15. С. 1-28.

THE EXISTENCE OF BEING AS A PROBLEM OF PHILOSOPHY: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL CONTEXT AND CONCEPTUAL CONTENT

© 2025

G.S. Zemlyakov, Master of Philosophy, Lecturer

State Budgetary professional Educational Institution of the Samara region “College of Humanities and Socio-pedagogical Disciplines named after St. Alexy, Metropolitan of Moscow”, Tolyatti (Russia)

Keywords: proof of the existence of being; the external world; universal doubt; deduction; induction; R. Descartes; J. Moore; I. Kant; Parmenides.

Abstract. In this study, based on a series of examples from the history of Modern European philosophy and the theory of argumentation, an attempt is made to uncover the reasons for the inconsistency of all possible evidence for the existence of the external world. In addition to the reasoning of R. Descartes, the idea of the world by I. Kant and the proof of the existence of an external world by J. Kant are subject to consideration. Mura. The proof of the existence of being, as it could be, by the ancient Greek philosopher Parmenides is considered separately. A common place or error in all the proofs cited is the confusion of different semantic levels of words or concepts, which leads to a substitution of the subject area in the initial arguments and conclusions drawn from them.
