

УДК 1(091)

И. В. Берестов

Институт философии и права СО РАН
ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия

Новосибирский государственный университет
ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: berestoviv@yandex.ru

**ВОЗМОЖНЫЕ ПОСЫЛКИ ПАРМЕНИДА:
(5) НЕКОТОРЫЕ ПАРАДОКСЫ В «НЕПАРМЕНИДОВСКИХ» ПОДХОДАХ
К СУЩЕСТВОВАНИЮ**

Настоящая статья представляет собой пятую в серии статей. Задача настоящей статьи – показать, какие трудности возникают вследствие «непарменидовского» понимания существования. Показывается, что эти трудности возникают либо при попытке *помыслить*, что представляют собой «существование вне мышления» и «существование в мышлении» и как они соотносятся, либо при отрицании «существования в мышлении». Однако ни то, ни другое не нужно для того, чтобы интерпретировать учение Парменида как согласованное.

Ключевые слова: Парменид, У. Оккам, И. Кант, Ф. Brentano, экзистенциальное обобщение, парадокс сингулярного существования, семантика возможных миров, существование в реальности, существование в мышлении, экстенционал, интенционал.

Введение

В наших предыдущих статьях¹ мы, помимо прочего, пытались показать, что многие затруднения – вплоть до современной философии – связаны или с непарменидовскими интерпретациями предпосылки *«всё то, что актуально мыслится (если таковое имеется), существует»*, которые, явно или неявно, допускали бы возможность двух способов существования – в мышлении и вне мышления, – что породило множество не вполне удачных попыток обосновать

возможность абсолютно адекватного мышления внемысленных объектов². К разбору некоторых из этих затруднений, которые еще не были рассмотрены ранее, но, на наш взгляд, могут удачно оттенить позицию Парменида³ и проиллюстрировать как достоинство его подхода, так и границы его применимости, мы сейчас и переходим.

Общий план настоящей статьи состоит в следующем. Для помещения Парменида в контекст современных дискуссий мы указываем на различие в трактовках «экзистенциального обобщения» у Парменида (если бы

¹ Настоящая статья является пятой в серии статей, ранее опубликованных в «Вестнике НГУ» [Берестов, 2008а; 2008б; 2009а; 2009б]. Подробное описание цели и предмета настоящего исследования см. в первой статье настоящей серии: [Берестов, 2008а].

² Под «внемысленными объектами» мы понимаем здесь объекты, существующие «реально», в «действительном мире». Им противопоставляются объекты, существующие в «возможных мирах» (каковые миры рассматриваются как «мыслимые миры»), или «мыслимые объекты». «Мыслимые объекты» также могут именоваться «мыслимыми предметами» или «предметами мышления». Выражение «существовать в качестве предмета мышления» используется нами как эквивалентное более кратким выражениям «существовать в мысли», «существовать в мышлении», «существовать в уме».

³ «Позиция Парменида», которая имеется в виду здесь и в заголовке статьи, на самом деле представляет собой лишь *нашу, весьма гипотетическую, интерпретацию* учения Парменида, которую мы пытались очертить в [Берестов, 2008а; 2008б; 2009а; 2009б]. Мы не рассматриваем ее как единственно верную и отдаем себе отчет в том, что существует множество доводов, которые могут быть выдвинуты против ее применения к историческому Пармениду. Однако мы полагаем, что наша интерпретация может быть полезна при осмыслении связности проблем, которые заботили различных философов, т. е. может быть полезна при «проблемном подходе» к истории философии, о котором см.: [Вольф, Берестов, 2007].

Парменид использовал такой способ выражения своих мыслей) и у некоторых последующих философов, которое проистекает из различия в понимании «существования». Мы указываем на некоторые затруднения, возникающие в подходах, альтернативных подходам Парменида. Далее, мы продолжаем пояснять затруднения альтернативных подходов, используя понятия «интенционал», «экстенционал», а также привлекая «парадокс сингулярного существования». Эти рассуждения создают основу для сопоставления позиции Парменида с разобранными подходами к существованию, что необходимо для ответа на вопрос: имеются или нет у Парменида затруднения, сходные с «парадоксом сингулярного существования»? Однако перейти к этому мы планируем уже в нашей следующей статье.

«Принцип экзистенциального обобщения» vs. позиция Парменида

В современной аналитической философии «экзистенциальным обобщением» именуется приписывание существования всему тому, на что акт мышления направлен. Если попытаться уточнить смысл предыдущего положения, то мы получим, что в логике первого порядка принципом или законом экзистенциального обобщения может именоваться следующая операция:

$$F(a).$$

Следовательно, $\exists(x)F(x)$.

Иначе говоря, если некоторое a имеет предикат F , то уж точно существует некоторый (хотя бы один) x , который имеет предикат F (подробнее об «экзистенциальном обобщении» см., например: [Propositions, 1988; Bealer, 1982]).

Учитывая это, можно сказать, что «принципом экзистенциального обобщения» именуется следующее утверждение: «всё то, на что акт мышления направлен, существует». Поскольку, при попытке предиктировать какой-либо предикат субъекту суждения, этот субъект и этот предикат должны мыслиться, то можно сказать, что существование приписывается всему тому, чему приписывается какой-либо предикат, а также самому этому предикату. Можно сказать, что та предпосылка Парменида, которую мы считаем заключенной в В 2. 3–5 DK; В 3

DK, В 6. 1–2 DK и В 8. 34–36 DK⁴ – «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует*» (обоснование этого см. в: [Берестов, 2009б]), – как раз и отражает принцип экзистенциального обобщения. Можно сказать, что до сих пор это положение, с большими или меньшими оговорками в большинстве случаев признается. Однако содержание понятия «существование» в нашей интерпретации Парменида и у тех авторов, которых можно было бы отнести к современной аналитической философии, не совпадает. При всем разнообразии понимания «существования» этими авторами, у них можно выделить одну общую черту, которая и позволяет противопоставить их позицию нашей гипотетической интерпретации Парменида, и именно эта черта нас сейчас интересует.

Об этом различии мы уже подробно писали в нашей предыдущей статье [Берестов, 2009б], так что теперь лишь кратко повторим тот вывод, к которому мы тогда пришли. «*То, на что акт мышления направлен*» из В 8. 34 DK достаточно интерпретировать как предмет мышления, создаваемый актом мышления, и нет никакой необходимости пытаться прочертить его отношение с существующим вне и независимо от мышления объектом мышления, который для этого следует полагать существующим, а значит, мы, помимо прочего, оказываемся вынужденными указать основания для этого полагания. Сама по себе эта интерпретация и посылка «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует*» не ведут к противоречиям или парадоксам. И только если посылку «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует*» дополнить признанием различия между мыслимым предметом и внемысленным объектом, при том, что предмет все-таки как-то соответствует объекту, и объявить, что объект, в отличие от предмета, все-таки может быть актуально мыслящимся (т. е. быть «*тем, на что акт мышления направлен*»), но не существовать, мы получим в результате противоречие с посылкой «*всё то, что актуально мыслится* (если

⁴ Парменид цитируется по изданию: [Die Fragmente..., 1964]; условное обозначение DK означает ссылку именно на это издание.

такое имеется), *существует*». Это противоречие лежит в основании парадоксальности тех рассуждений, в которых оба названных положения принимается – как показывают споры по поводу так называемого «парадокса сингулярного существования», см. ниже.

В современной аналитической философии (например, у Б. Рассела) существование явно не понимается как «существование в мышлении». Предполагается, что оно «приписывается» не предмету мышления (как у Парменида), но лишь объекту мышления – т. е. тому, что существует вне мышления. Однако в такой интерпретации *‘того, на что направлен акт мышления’*, возникает следующее **первое затруднение**. Существование может быть приписано только тому, что существует вне мышления. Тем не менее, имеется большой соблазн все-таки допустить существование актуально мыслящихся предметов, например, как понятий, ибо, в противном случае, непонятно, как проверять на истинность суждения вида «золотая гора существует». Кроме того, как мы уже упоминали в [Берестов, 2009б], сторонникам такой позиции приходится признавать несуществование математических объектов, что делает непонятным, как мы все-таки говорим о них, как о *наличествующих* для направленного на них акта мышления. Ниже мы коснемся затруднений этого типа более подробно.

Вторым затруднением у тех, кто придерживается «непарменидовской» позиции, является необходимость прочертить связь между предметом мышления, содержанием понятия как *‘тем, что существует в мышлении’* и объектом мышления, референтом как *‘тем, что существует вне мышления’*, но, как мы пытались показать в [Берестов, 2009б], попытка *помыслить* эту связь является проблематичной.

Второе затруднение проще всего проиллюстрировать на основании уже разбиравшейся нами в [Берестов, 2009б] позиции Канта, которая также основывается на признании двух способов существования. В отличие от нашего предыдущего изложения, теперь мы предлагаем обратить внимание на то, что позицию Канта можно трактовать как попытку избавиться от проблемы: как помыслить отношение между *‘тем, что существует в мышлении’* и *‘тем, что существует вне мышления’*? Действительно, по

Канту, следует отказаться рассматривать внемысленное существование в качестве существенного предиката (см. *Критика чистого разума*, 2-е изд., 626): «бытие, очевидно, не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что присоединяется к понятию вещи» [Кант, 1993. С. 354]. Внемысленное существование вещи в этом случае непосредственно схватывается чувственным созерцанием (чувственной интуицией). Это значит, что, сколько бы мы ни рассуждали о вещи, мы никогда не сможем узнать, существует она вне мысли или нет. В представленном виде эти рассуждения Канта в *логическом* (а не в историческом) смысле можно трактовать как попытку уйти от обрисованной выше проблемы *принципиальной мыслимости* связи между *‘тем, что существует в мышлении’* и *‘тем, что существует вне мышления’* следующим образом: если адекватно мыслить внемысленные объекты оказалось невозможным, то следует отказаться от мышления существования внемысленных объектов как от надления их предикатом «существование» вообще.

Мы видим здесь, что Кант различает два способа существования – существование вещей (например, талеров) в возможности и существование их в реальности, причем последнее нельзя приписывать вещам на том основании, что они имеют первое⁵. Но, к сожалению, помимо этого из позиции Канта следует, что мы не мыслим, но лишь ощущаем вещь как существующую вне мысли – ведь для постижения ее существования вне мышления необходимо чувственное созерцание. Мы можем лишь почувствовать, что вот-эта вещь существует вне мысли. Таким образом, по Канту, мы можем сказать, что присущность вещи «существования вне мысли» постигается чувственным созерцанием, а не мышлением. Но это означает, что эта «присущность» сама по себе является *не мыслимой*, а чувственно воспринимаемой – поскольку она дана *исключительно* в чувственном восприятии, а значит, является *немыслимой*. При мышлении вещи, по Канту, мы не мыслим «существование» ни как необходимое, ни как привхо-

⁵ Как говорит Кант (см. *Критика чистого разума*, 2-е изд., 627), «сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров» [Кант, 1993. С. 355].

дящее свойство *вот-этой вещи*, или мыслимого нами «понятия вещи»; хотя мы и можем образовать понятие «реальное существование», мы не можем использовать его в качестве «реального предиката», т. е. не можем сочетать его с мыслимым нами понятием *вот-этой вещи*. Но как мы могли бы определить или хотя бы понимать, или хотя бы просто *мыслить* «существование *вне мысли*»? Никакие ухищрения не спасут нас от примерно такого заявления: «существование *вне мысли* есть то, что присуще *исключительно* чувственно созерцаемым вещам». Следовательно, существование *вне мысли* следует мыслить как то, что присуще не тому, что актуально мыслится; но последнее выражение, вероятно, является парадоксальным.

Очевидно, что рассуждения Канта имеют своей целью подкрепить положение: «вещь нельзя определить существующей». Это положение является бесспорным; как хорошо известно, Кант использует его в своей критике «онтологического доказательства». Тем не менее, по ходу рассуждения Канта возникают «возможные талеры» и «действительные талеры», что заставляет нас поставить вопрос об отношении между ними, и именно попытка помыслить это отношение оказывается проблематичной.

Кроме того, если попытаться последовательно рассуждать в духе позиции Канта, то окажется, что «*существование вне мысли*» не может быть *помыслено* в качестве вида «*существования просто*» – наряду с таким видом «*существования просто*» как «*существование в мысли*». Действительно, чтобы *x* мыслился как вид некоего рода, необходимо, чтобы *x* мыслился как обладающий мыслящимся видовым отличием или отличительным признаком, выделяющим его в качестве именно этого вида. Но Кант пишет, что «*существование вот-этой вещи вне мышления*» постигается *исключительно* чувственным созерцанием, а значит, не имеет *мыслящихся* отличительных признаков. Действительно, нельзя сказать, что его *мыслимым* отличительным признаком является воспринимаемость чувствами, ибо, по Канту, оно не мыслится, а «постигается исключительно чувственной интуицией».

Можно было бы возразить: то, что реально существующий объект дан ощущению, а не непосредственно мышлению, отнюдь не исключает способность также и мыслить его

на основании его данности ощущению и как раз как данного мыслящему существу в его ощущении. Поэтому из того, что нечто ощущается, еще не следует, что оно не мыслится. Поэтому воспринимаемое чувствами «реальное» существование может также мыслиться как мыслимый отличительный признак.

Во-первых, следует заметить, что приведенное возражение использует посылку, противоречащую позиции Канта, предпосылки которого мы здесь используем, ибо нельзя сказать, что для Канта (по крайней мере, в случае «реального» существования) «из того, что нечто ощущается, еще не следует, что оно не мыслится», ведь для Канта, как мы видели, «реальное» существование *вот-этой вещи* постигается *исключительно* чувственным созерцанием. Следовательно, это возражение нельзя признать эффективным.

Во-вторых, то, что представленное возражение на самом деле не преодолевает немыслимость чувственно воспринимаемого (по Канту) «*существования вне мысли*» в качестве вида «*существования просто*», можно показать следующим способом. Пусть акт мышления направлен непосредственно на предмет мышления (а ни на что другое он и не может быть непосредственно направлен, просто по определению акта мышления). Особо подчеркнем, что это положение соответствует положению Парменида «*всё то, что актуально мыслится* (если таковое имеется), *существует* (хотя бы в мышлении)». Пусть имеется, кроме того, некоторый немысленный или «реальный» объект, которому соответствует мыслимый предмет, и пусть этому объекту соответствует также и некоторый чувственно-воспринимаемый предмет. При этом чувственное восприятие есть чувственное восприятие непосредственно этого чувственно-воспринимаемого предмета. Приведенное возражение пытается доказать, что *один и тот же* «реальный» объект может и восприниматься чувствами, и мыслиться, а следовательно, одно и то же может и восприниматься чувствами, и мыслиться, т. е. быть и предметом мышления, и предметом чувственного восприятия. Как известно, если $a = x$ и $b = x$, то $a = b$. Поэтому можно сказать, что в приведенном выше возражении подразумевается, что предмет мышления может быть тождественным предмету чувственного восприятия.

Очевидно, что из принятого соотношения понятий («предмет мышления» – то, что непосредственно мыслится, а не его «реальный» коррелят или прообраз; «предмет чувственного восприятия» – то, что непосредственно воспринимается чувствами, а не его «реальный» коррелят или прообраз) не следует, что предмет мышления тождествен предмету чувственного восприятия. Более того, можно привести веские доводы в пользу того, что они не могут быть тождественны.

Действительно, для того, чтобы отождествить предмет чувственного восприятия с чем-либо (например – с предметом мышления), его надо помыслить, ибо отождествление осуществляется в акте мышления, именуемом суждением, над актами мышления, именуемыми понятиями. Но о предмете чувственного восприятия нам известно только то, что он чувственно воспринимается. Таким образом, чтобы отождествить предмет чувственного восприятия с предметом мышления, необходимо помыслить этот предмет чувственного восприятия. Но условием возможности того, что мыслится именно предмет чувственного восприятия, а не что-либо иное, является тождество предмета чувственного восприятия предмету мышления. Имеем порочный круг. Значит, в рамках обрисованного понимания предметов мышления, чувственного восприятия и пр. (предполагаемые Кантом и, вероятно, Парменидом – см. В 7 DK), помыслить чувственно-воспринимаемое оказывается невозможным, а значит, невозможно помыслить и ‘существование вот-этой вещи вне мышления’, если принимается положение Канта: ‘существование вот-этой вещи вне мышления’ постигается исключительно чувственным созерцанием⁶.

Таким образом, мысленно выделить существование вне мысли как один из видов

рода «существование» – невозможно. И, конечно, если мы все-таки попытаемся определить «существование вне мысли» как понятие, то придем только к такому: «то, что присуще исключительно чувственно созерцаемым вещам, т. е. тому, что не является понятием, выделяемым по мыслимым отличительным признакам, ощущается, а не мыслится». Таким образом, мы опять вернулись к тому, с чего начали: попытка осмыслить, что такое есть «объект вне мысли» или «существование вне мысли» приводит к затруднениям, связанным с необходимостью «помыслить немислимое».

Сходные рассуждения могут быть приведены с целью обоснования немислимости связи между «персональной суппозицией» некоторого термина и «простой суппозицией» этого же термина (если использовать терминологию У. Оккама [Оккам, 2002. С. 30–33]), или немислимости связи между экстенсионалом термина и интенсионалом термина⁷. Однако сначала следует сделать небольшое терминологическое замечание. Стремясь поместить рассуждение Парменида в контекст современной философии, мы постоянно будем использовать понятия «экстенсионал» (объем понятия, референт, денотат) и «интенсионал» (содержание понятия, смысл). При этом следует учитывать, что имеются некоторые различия в трактовке этих понятий различными философами. Для наших настоящих целей важно подчеркнуть, что экстенсионал термина не есть то, что обязательно существует вне акта мышления; можно говорить об экстенсионалах терминов в семантике возможных миров, ими здесь будут объекты, находящиеся в каждом из возможных миров, т. е. объекты, существующие лишь в акте мышления – за одним-единственным исключением объектов действительного мира. Поэтому не следует говорить, что экстенсионал термина есть то, что указывает только на действительный объект (или на множество объектов), т. е. на то, что обязательно имеет место вне акта мышления. Если принять, что «персональная суппозиция» = «экстенсионал», а «простая суппозиция» = «интенсионал», то именно это хочет сказать Оккам, хотя и без использования терминологии семантики возможных миров:

⁷ Наше употребление терминов «интенсионал» (intension) и «экстенсионал» (extension) основывается на [Gallin, 1975].

⁶ Смысл этого рассуждения можно более просто изложить следующим образом. Пусть a = предмет мышления есть что-то иное по отношению к b , каковым b может быть предмет другого способа познания (например, предмет другого способа мышления или предмет чувственного восприятия), а также «реальный» объект. В силу взаимности отношения «быть чем-то иным по отношению к», имеем: b есть что-то иное по отношению к a . Допустим, что $a = b$. Тогда, подставляя выражение для b , имеем: a есть что-то иное по отношению к a . Но последнее невозможно. Следовательно, от допущения $a = b$ следует отказаться.

«Персональная суппозиция вообще имеет место, когда термин подставляется вместо обозначаемого им (*supponit pro suo significato*), будь это обозначаемое вещью вне души, или словом, или интенцией души, будь оно написанным или чем-то воображаемым; таким образом, когда субъект или предикат высказывания подставляется вместо обозначаемого им (*supponit pro suo significato*), так что он берется как обозначающий, имеет место персональная суппозиция. Пример первого [...]: “Всякий человек есть живое существо”, где “человек” подставляется вместо [тех вещей, которые] обозначаются им (*supponit pro suis significatis*) [...].

Из этого ясно, что недостаточно описывают персональную суппозицию утверждающие, что персональная суппозиция имеет место, когда термин подставляется вместо вещи (*supponit pro re*). Определение же ее таково: персональная суппозиция имеет место, когда термин подставляется вместо обозначаемого им и [берется] в обозначающем аспекте (*supponit pro suo significato et significative*).

Простая суппозиция имеет место, когда термин подставляется вместо интенции души подставляется вместо обозначаемого им (*supponit pro intentione animae*), но не берется в обозначающем аспекте (*non tenetur significative*). Например, скажу так: “Человек есть вид”...»⁸ [Оккам, 2002. С. 30–33].

Еще один принимаемый нами аспект разведения интенционала и экстенционала некоторыми современными философами заключается в том, что все употребляемые в любом суждении термины должны иметь смысл, содержание, интенционал (по крайней мере, если они не сводятся по своим функциям к собственным именам, рассмотрение которых не нужно для наших настоящих целей), вне зависимости от того, имеют ли они значение, референт, денотат, объем, экстенционал в действительном мире или во всех возможных мирах. Экстенционал задается на основании интенционала (в семантике возможных миров – является функцией от интенционала в заданном мире, в другом мире значение функции может быть другим⁹). Можно сказать, что понимание или

мышление интенционала является необходимым условием для речи об экстенционале.

Вернемся теперь к проблематичности осмысления связи между интенционалом и экстенционалом. Если «существовать» возможно *единственным* способом и существует только референт термина, экстенционал, а содержание понятия, используемого в качестве термина в суждении, интенционал, не существует, то, по-видимому, сказать «не существует интенционал» – означает признать отсутствие акта мышления, которым интенционал мыслится, и каковой акт мышления может пониматься либо как *всегда* направленный на свой предмет (а значит, и не существующий при отсутствии интенционала), либо как тождественный интенционалу. Здесь используется предпосылка «интенциональности мышления», гласящая, что акт мышления, ни на что не направленный, невозможен¹⁰. Следовательно, если

ли этот вопрос в одной из предыдущих статей: [Берестов, 2008б. С. 147–148].

¹⁰ Эта предпосылка была явно провозглашена в знаменитой работе Ф. Brentano в 1874 г., и с тех пор схоластический термин «интенция» (*intentio*) (а также его производные) стал весьма популярным техническим термином:

«Каждый ментальный феномен характеризуется тем, что схоластики Средних веков называли интенциональным (и также ментальным) внутренним существованием (*inexistence*) объекта, и тем, что мы, хотя и с некоторой двусмысленностью в выражении, могли бы назвать отношением к содержанию, направленностью (*direction*) на объект (который здесь не понимается как реальность), или имманентной объектностью (*immanent objectivity*)» [Brentano, 1973. P. 88].

Мы уже писали о том, что понятие «интенциональность», характеризующее обязательную направленность ментального акта на что-то, вне зависимости от того, является ли это «что-то» «реальным», или существующим вне сознания, было подхвачено Э. Гуссерлем и др. [Берестов, 2008а. С. 135]. Парменидовская «приверженность мышления сущему» [Mourelatos, 2008. P. 170–176], которую мы подробно разбирали в [Берестов, 2009б], в силу того, что Парменид рассматривает не всякий «ментальный акт», но только лишь мышление, отбрасывая чувственное восприятие в В 7 DK, ближе к феноменологическому подходу, а признанию того, что *‘то, над чем проводятся логические операции’* может рассматриваться (в современной философии логики, например, у Т. Парсонса) как существующее исключительно в мышлении, по [Бессонов, 1987. С. 130–131]; см. подробнее [Берестов, 2008а. С. 135].

Сами латинские схоластики, следуя арабским философам, возводили «*intentio*» к «*νóημα*» Аристотеля. И здесь уместно заметить, что в этом же смысле термин «*νóημα*» употреблялся у Парменида в В 8. 34 DK.

Помимо этого, очевидно, что «интенциональность мышления» можно возводить к Платону, для которого

⁸ Мы не касаемся здесь «материальной суппозиции» у Оккама.

⁹ См. о семантике возможных миров: [Lewis, 1986; Plantinga, 1974; Плантинга, 1993]. Мы уже затрагива-

интенционал не существует, то направленный на него или тождественный ему акт мышления не существует. Это подрывает возможность мыслить и говорить об исключительно мысленных конструкциях, например, о «возможном», «возможных мирах», в некоторых интерпретациях – о математических объектах вообще. Также это делает невозможными утверждения о соответствии или несоответствии интенционала экстенционалу, ибо для этого потребовался бы акт мышления, мыслящий интенционал, а тогда как интенционал признан отсутствующим.

Помимо этого, суждение¹¹ «все интенционалы не существуют» является парадоксальным: если я мыслю это суждение, т. е. мыслю тот смысл, который предполагается соответствующим пятнам краски на бумаге, то я мыслю содержание понятия «интенционал», т. е. я мыслю интенционал, который не существует. Следовательно, у моего акта мышления отсутствует содержание. Но для акта мышления невозможно не иметь содержания, ибо акт мышления есть всегда акт мышления о чем-то (в силу предпосылки «интенциональности мышления»). Следовательно, акт мышления, направленный на термин «интенционал» в суждении «все ин-

здесь, как и для Парменида, мышление является понимаемым условием возможности речи:

«Следовательно, говорящий ни о чем-либо, как видно, по необходимости и вовсе ничего не говорит» – *Софист* 237 е;

«Речь, когда она есть, необходимо должна быть речью о чем-либо: ведь речь ни о чем невозможна» – *Софист* 262 е;

«Ведь, не относясь ни к чему, она и вообще не была бы речью. Мы доказали, что невозможно, чтобы речью была ни к чему не относящаяся речь» – *Софист* 263 с.

Платон также в некотором смысле признает парменидовское положение о немислимости не-сущего (*Тезет* 189 б; *Софист* 238 с; *Софист* 239 а), но все-таки признает также, что не-сущее присутствует во всех «величайших родах» (*Софист* 256 е). Тем самым не-сущее наделяется мыслимостью. Учение о «величайших родах» как контрдовод против учения Парменида – слишком большая и самостоятельная тема, чтобы мы могли ее здесь рассматривать. Гораздо более простым был бы разбор краткого довода Платона против Парменида из *Софиста* 244 с 8–9, каковой довод, впрочем, лежит в основании рассуждений во второй гипотезе диалога Платона «*Парменид*», и мы планируем коснуться этого довода в последующих публикациях.

¹¹ Мы традиционно рассматриваем здесь суждение как мысль, в которой что-то утверждается или отрицается. Следовательно, выражение «акт мышления суждения» представляется нам корректным.

тенционалы не существуют», не существует. Но, чтобы существовал акт мышления суждения, должны иметься акты мышления, направленные на все те термины, которые входят в это суждение. Поскольку для одного термина это условие не выполнено, акт мышления суждения «все интенционалы не существуют» не существует. Следовательно, я не мыслю это суждение, что противоречит исходной предпосылке «интенциональности мышления» – «акт мышления, ни на что не направленный, невозможен».

Аналогичную парадоксальность содержит в себе суждение «все интенционалы мыслятся несуществующими». Действительно, его можно переписать в виде «кто-то мыслит, что все интенционалы не существуют». Последнее суждение содержит парадоксальное (как было показано выше) положение «все интенционалы не существуют», которое не следует принимать на основании этой парадоксальности, которая состоит в том, что я его не мыслю, если я его мыслю. Любое суждение, содержащее такое парадоксальное суждение, также будет не мыслящимся, если мыслятся все его конституенты, следовательно, суждение «все интенционалы мыслятся несуществующими» также оказывается парадоксальным и, в силу этого, неприемлемым.

Мы пришли к выводу, что положение «все интенционалы не существуют» принимать не следует, а значит, следует признать существование интенционалов, признать существование мыслящихся понятий, суждений, умозаключений – всего того, что мыслится. Таким образом, указанная парадоксальность суждения «все интенционалы не существуют» и является доводом в пользу признания положения «*всё то, что актуально мыслится (если таковое имеется), существует*». Заметим, что *помыслить* различие между интенционалом и экстенционалом также можно только в случае признания указанного положения.

Допустим теперь, что интенционал и экстенционал существуют, но разными способами. В этом случае можно привести доводы в пользу того, что *связь* между ними остается *немислимой*, так что непонятно, почему и интенционал, и экстенционал *относятся* к чему-то одному и тому же – к одному и тому же термину.

Пусть интенционал является содержанием некоего понятия, и, как содержание по-

нения, он мыслится через отличительные признаки. Пусть экстенционал как референт задается другим способом – например, остенсивно, через указание или обозначение (ср. с *significatio* у Оккама выше) и пр. Если указанное обозначение не есть мыслительный акт, то тем самым признается, что *сам по себе* экстенционал не мыслится (даже если он является объектом возможного, мыслимого мира, он обозначается, но смысл обозначаемого не мыслится). Следовательно, для того чтобы соотнести интенционал с экстенционалом, мы должны соотнести интенционал (который, очевидно, мыслится, ибо, по принятому нами определению, он есть *мыслящийся* через отличительные признаки) с чем-то принципиально немыслимым, для чего пришлось бы помыслить немыслимое, что невозможно.

Мы видим, что, так же как и в предыдущем случае, попытка *помыслить* различие или какое-либо отношение между существующими различными способами интенционалом и экстенционалом приводит к парадоксальному суждению вида «интенционал соотнесен с экстенционалом» = «интенционал соотнесен с чем-то немыслимым». При этом даже принятие отрицания последнего суждения не улучшает ситуации, ибо в суждении «интенционал не соотнесен с чем-то немыслимым» нам точно так же предлагают помыслить немыслимое, как и в предыдущем случае.

Если же «*significatio*», «указание» или «обозначение» все-таки является мыслительным актом, то мы имеем два способа мышления: мышление, направленное на содержание понятия vs. на объем понятия, на персональную суппозицию vs. простую суппозицию у Оккама. Оба противопоставляемых способа во всех перечисленных парах являются несводимыми друг к другу или невыразимыми друг через друга. В этом легко убедиться, попытавшись высказать что-нибудь о вот-этом, задаваемом через указание, человеку передо мной, не используя в качестве субъекта суждения ничего, кроме «животное разумное». Все высказывания будут только о том понятии, которое выражено в приведенном определении. Аналогично, все высказывания о человеке передо мной (как бы мы его ни обозначили) будут именно о нем, а не о понятии «человек». Собственно, как раз это простое наблюдение и побудило У. Оккама различать

«персональную суппозицию» и «простую суппозицию». Очевидно, что следствием несводимости друг к другу названных способов мышления будет «недостижимость» одного способа из другого, немыслимость одного со стороны другого, ибо попытка помыслить одним способом предмет другого способа была бы попыткой помыслить немыслимое. Таким образом, как и в предыдущем случае, различие или какое-либо соотношение между интенционалом и экстенционалом оказывается немыслимым.

Указанные рассуждения, как мы видели выше, были проведены при допущении, что интенционал является содержанием понятия, и он может мыслиться совершенно независимо от того, что может быть как-то связано с ним. Интенционал в этом случае – вполне самодостаточен, он *сам по себе* ни на что не указывает. Это понимание интенционала можно было бы назвать платоническим, ибо для Платона идея (или ее образ, мыслимый нами) мыслится именно так. Как мы видели, понимание Оккамом «простой суппозиции» весьма близко к этому пониманию интенционала. Проблемы, которые здесь возникают, связаны с попыткой все-таки использовать так понимаемый интенционал для указания на что-либо, или с попыткой соотнести интенционал с чем-то иным по отношению к нему самому. Помимо тех формулировок этих проблем, которые были приведены выше, можно вспомнить и знаменитый «аргумент третьего человека», разбираемый как самим Платоном, так и Аристотелем. Итогом всех этих аргументов является демонстрация проблематичности соотнесения с чем-либо иным содержания понятия, а значит, проблематичности указания с помощью содержания понятия на что-либо иное. Различие или какое-либо соотношение между интенционалом и экстенционалом оказывается немыслимым.

Конечно, это не единственный способ понимания интенционала. Можно сказать, что в современной аналитической философии более популярным является рассмотрение и интенционала, и экстенционала как указывающих на что-то. В этом случае описанные выше проблемы, связанные с «платоновской» трактовкой интенционала и основывающиеся на трудностях, возникающих при попытке соотнести «указание» и «не-указание», не возникают. Конечно, что-

бы избежать *немедленного* обвинения в том, что в этом случае предлагается помыслить немислимое, следует допустить, что оба способа указания или обозначения являются актами мысли. Тем не менее, полностью избавиться от указанного обвинения довольно трудно. Ведь в этом последнем случае также можно обнаружить «несводимость» друг к другу обоих типов указания, что опять приводит к проблематичности помыслить различие или любое другое отношение между интенционалом и экстенционалом из-за того, что мышление акта, осуществляющего одно указание, со стороны акта, осуществляющего другое указание, оказывается мышлением немислимого.

Эта несводимость отражена в разведении «смысла» и «значения» у Г. Фреге, а также в противопоставлении непреодолимо «смутного» интенционального контекста «ясному» экстенциональному контексту – ср. с трактовкой У. Куайна «не-экстенциональных контекстов» как «референтно смутных» (*referentially opaque*) [Quine, 1966]. У Оккама аналогом такого разведения является уже не разведение «простой суппозиции» и «персональной суппозиции», но «персональной общей суппозиции» (*suppositio personalis communis*) и «персональной дискретной суппозиции» (*suppositio personalis discreta*) [Оккам, 2002. С. 38–41]. Только в последнем случае термин указывает на индивидуальную вещь и только на нее, а не на множество вещей, имеющих общую характеристику, как в случае «персональной смутной суппозиции». Эти две суппозиции несводимы друг к другу, как и две суппозиции, разобранные выше. Мы не можем *однозначно* задать индивидуума (например, Цезаря) с помощью универсалий (человек, римлянин и пр.) – если речь идет о всех возможных мирах – ибо любое описание всегда можно уточнить различными способами, так, чтобы уточненные варианты описания удовлетворяли исходному описанию. Соответственно, твердый десигнатор «Цезарь» *однозначно* указывает на индивидуума, но ничего не говорит о его характеристиках. Тем самым опять полагаются два способа мышления, такие, что, строго говоря, предмет каждого из них не может быть помыслен со стороны другого.

Действительно, здесь ситуация аналогична уже разобранному выше случаю Канта. Тогда мы видели, что один когнитивный

акт (мышление) не может, строго говоря, постичь предмет другого, *отличного* от первого, когнитивного акта (чувственного восприятия), *если различие двух актов подразумевает различие их предметов*, вне зависимости от того, признаем ли мы, что за двумя этими актами стоит одна и та же «реальная» вещь. В самом деле, для того, чтобы, например, первый акт мог постичь предмет второго акта, первому акту пришлось бы постичать не свой собственный предмет, а предмет второго акта. Но это, строго говоря, возможно только при тождестве предметов обоих актов. Однако это тождество отрицается изначально, при разведении двух актов. Очевидно, что при попытке постичь *‘не свой предмет’* или *‘не то, что им постигается’*, любой когнитивный акт вынужден постигать непостижимое, а в случае, если когнитивный акт есть мыслительный акт – мыслить немислимое. Легко видеть, что эта аргументация обобщается на разбираемые здесь случаи, путем замены, например, «акта мышления» на «акт мышления интенционала», а «акта чувственного восприятия» – на «акт мышления экстенционала», и т. д.

Мы видим, что использование современной терминологии оставляет в силе те затруднения, которые мы фиксировали в наших предыдущих статьях: *мысленное* отрицание «существования в мышлении» (или существования в качестве предмета мышления, содержания мыслимого понятия, смысла, интенционала, «простой суппозиции» термина) и *мышление* «существования в мышлении» и «существования вне мышления» в качестве двух видов существования одинаково проблематично.

«Парадокс сингулярного существования»

Возвращаясь к первому затруднению, можно обратить внимание на то, что в современной аналитической философии проблемы, связанные с оперированием двумя способами существования (в мышлении и вне мышления) лежат в основании так называемого *«парадокса (или аномалии) сингулярного существования»* [Целищев, 1976. С. 38–39; Бессонов, 1987. С. 111–112]. Парадокс возникает из специфической, непарменидовской интерпретации «того, на что акт мышления направлен» как *внемислен-*

ного объекта *и только его*. Иначе говоря, в соответствии с «непарменидовской» версией экзистенциального обобщения, в которой «существовать» трактуется как «существовать вне мышления», нечто признается существующим вне мышления, если оно мыслится, а это происходит всегда, когда ему приписывается некоторый предикат. Теперь, для описания объекта как не существующего вне мысли (= для отрицания существования объекта вне мысли = для мышления его в качестве того, чему присущ предикат «не существует»), мы вынуждены *сначала* объявить его существующим.

Мы видим, что парадокс возникает при отрицательном ответе на вопрос: согласны ли мы *мысленно* различать «существование в мысли» и «существование вне мысли»?

Если мы не желаем различать два способа существования – «существование в мысли» и «существование вне мысли», то из этого следует, что мы не можем утверждать, что несуществующее реально существует в мысли. Следовательно, мы не можем отрицать существование чего-либо (как в мысли, так и вне мысли), что (по крайней мере, в случае существования вне мысли) крайне неудобно. Именно этот «рог дилеммы» и именуется «парадоксом сингулярного существования».

Если же мы согласны различить два способа существования, то в этом случае мы сталкиваемся с описанными выше трудностями. Как мы увидели из аргументации, приведенной выше, которую можно было бы назвать аргументацией Секста – Беркли – Канта, при признании *одного и того же объекта* представленным (или имеющим «проявления»¹²) в двух областях – области того, что существует вне мысли и области того, что существует в мысли – встает следующий вопрос: «Каким образом мы можем *мысленно* соотнести два указанных проявления *одного и того же объекта?*». Мы не можем *помыслить* проявление объекта вне мысли, ибо это означало бы «мыслить то, что не мыслится», и, следовательно, у нас не может быть оснований утверждать, что два проявления объекта отно-

сятся к *одному и тому же объекту*. Тем не менее неприемлемость «первого рога» столь очевидна, что большинство попыток выпутаться из парадокса сингулярного существования относятся ко «второму рогу».

Среди тех философов, которые признают только один способ существования – существование вне мышления (удостоверяемое, в конечном итоге, на основании чьих-либо чувственных данных), – весьма распространена попытка провозгласить любое суждение вида « x не существует» бессмысленным. Но, тогда, синтетически истинные суждения вида «драконы не существуют» также окажутся бессмысленными, что крайне неудобно [Бессонов, 1987. С. 18–19].

Как известно, Б. Рассел полагал, что следует приписывать истинностное значение «ложь» суждениям вида «золотая гора не существует». Делать это следует на том основании, что, по Б. Расселу, для каждого упоминаемого в каком-либо суждении x (здесь x = «золотая гора») к исходному суждению должно добавляться в качестве конъюнкта суждение « x существует» – что можно трактовать как следствие принципа экзистенциального обобщения. Если такой подход интерпретировать как попытку преодолеть «парадокс сингулярного существования», то такая попытка вряд ли может быть признана удачной. Действительно, слишком много суждений, обычно полагаемых несомненно истинными, объявляются Б. Расселом ложными. Это приводит, например, к серьезным трудностям для человека, пожелавшего написать биографию Бертрانا Рассела: как бы ему ни хотелось, он не сможет написать предложение «Б. Рассел писал о золотой горе», ведь, в соответствии с подходом Б. Рассела, это суждение ложно [Бессонов, 1987. С. 119]. Также возникают трудности и с математическими объектами.

Помимо этого, еще одна трудность заключается в том, что первый конъюнкт «золотая гора существует» объявляется отнюдь не бессмысленным, а ложным суждением. Если мы понимаем это суждение, то мы понимаем термин «золотая гора». Если этот конъюнкт ложен, то мы утверждаем, что экстенционал термина «золотая гора» отсутствует. Но, поскольку это суждение не является бессмысленным, то предполагается, что мы понимаем, что такое «золотая гора» – иначе мы не смогли бы оценить на истин-

¹² Термин «проявление» здесь используется нами в специфическом контексте «семантики возможных миров». Предполагается, что одна и та же «вещь» может присутствовать или иметь проявления не только в «реальном мире», но и в некоторых «возможных мирах». См.: [Берестов, 2008б. С. 148].

ность суждение «золотая гора не существует». Это значит, что мы мыслим экстенционал термина «золотая гора». Но, как мы видели выше, если принимается только один способ существования – способ существования экстенционала, – то не существует никаких актов мышления, что противоречит признанной выше обязательности мышления интенционала. Наконец, из позиции Б. Рассела также следует положение «все интенционалы не существуют», которое, как мы видели выше, парадоксально.

Насколько мы можем судить, существует множество других попыток обойти этот парадокс. Например, предлагается (Р. Баркан-Маркус) новое прочтение квантора существования: не «существует», а «при подстановке некоторого термина» [Barcan-Marcus, 1962]. В этом случае трудностей, связанных с «экзистенциальным обобщением» (т. е. трудностей с приписыванием существования каждому предмету мысли), казалось бы, не возникает. Действительно, в этом случае, выражение «золотая гора не существует» будет интерпретироваться не как «если переменная x принимает значение ‘золотая гора’, то существует x , такой что x не существует», но мы должны говорить: «при подстановке некоторого, имеющегося, например, в языке, термина ‘золотая гора’ на место переменной x , x не существует» [Бессонов, 1987. С. 74]. Как видим, во втором случае удалось избежать противоречия. Однако при упоминании термина «золотая гора» мы вынуждены говорить, что этот термин «имеется» в языке или хотя бы в индивидуальном сознании говорящего, ведь отсутствующий термин не может быть подставлен на место переменной x . Получается, что, хотя изначально наличие существования в мышлении (наряду с существованием вне мышления) и отрицалось, мы оказались вынужденными неявно его признать.

Как еще один способ преодолеть «парадокс сингулярного существования» можно трактовать разработку интенциональной логики и разведение интенционального контекста и экстенционального контекста. В первом случае в суждении, в которое входит некоторый термин, подразумевается содержание понятия (интенционал), обозначаемого этим термином. Во втором случае подразумевается объем понятия (экстенционал, референт, денотат), обозначаемого этим термином. В суждениях, термины которых

оказываются в интенциональном контексте, не действует принцип экзистенциального обобщения [Propositions, 1988]. Очевидно, что необходимым условием для возникновения «парадокса сингулярного существования» является признание «принципа экзистенциального обобщения», поэтому можно было бы надеяться, что разведение контекстов поможет преодолеть этот парадокс.

На наш взгляд, эти надежды не оправдываются, и обосновать это можно с помощью тех же самых аргументов, которые мы приводили при разборе позиции Б. Рассела. Все суждения, в которых поминаются драконы, супермен, феникс, золотая гора и пр., относятся именно к интенциональному, а не к экстенциональному контексту (ввиду очевидного отсутствия экстенционала), и о том, что указанные вещи существуют в том же самом смысле, в котором существуют денотаты терминов, относящихся к экстенциональному контексту, не говорится. Тем не менее фиксировать наличие таких понятий, как «дракон», «супермен», «нынешний король Франции», «золотая гора» и пр. в нашем мышлении необходимо, хотя бы для того, чтобы можно было проверить наличие вне мышления соответствующих им референтов. Таким образом, мы все равно вынуждены утверждать интенциональность нашего мышления, его направленность на интенционал входящего в суждение термина, который, в каком-то смысле, дан нашему мышлению или существует для него, вне зависимости от того, существует ли экстенционал¹³. Мы видим здесь такое же,

¹³ Очевидно, что в «семантике возможных миров» (по крайней мере, по [Lewis, 1986]) в мыслимых или возможных мирах допустимы такие «обитатели», которые являются исключительно предметами мышления, но не имеют коррелята в виде «реального» объекта. Ср. с позицией Г. Фреге, согласно которому «имена могут не иметь референции, но не обладать смыслом они не могут» [Бессонов, 1987. С. 15], и с уже упоминавшимися нами ранее позициями Ф. Брентано, Э. Гуссерля и Э. Парсонса [Берестов, 2008а. С. 134–135; Бессонов, 1987. С. 18–21, 130–131]. Сходные рассуждения присутствуют у А. Мейнонга [Meinong, 1978. P. 141–143], который очень широко понимает «объект мысли»: объектами мысли могут быть «физические тела, вызываемые ими ощущения, конкретные предметы и абстрактные свойства; объекты могут быть существующими и несуществующими, возможными и невозможными и даже немислимыми» [Бессонов, 1987. С. 25]. Конечно, А. Мейнонг отрицает наличие «существования» у невозможных и немислимых объектов, но из этого еще не следует, что

как и выше, неявное признание двух способов существования, что изначально отрицалось.

Таким образом, мы видим, что многие рассмотренные попытки «непарменидовского» решения парадокса основываются на (явном или неявном) признании и *мысленном* выделении или различении двух способов существования – существования в мышлении и существования вне мышления. В свою очередь, это признание является вынужденным, и оно возникает из-за того, что принцип экзистенциального обобщения и закон запрещения противоречия не позволяют предсказать «несуществование» чему-либо, но, поскольку под «существованием» изначально понималось «существование вне мышления», то запрет на предсказание несуществования чему бы то ни было кажется неприемлемым. Действительно, обычно полагается (и в рассматриваемой здесь аналитической традиции это мнение по большей части разделяется), что «реальные» вещи могут существовать, а могут и не существовать, и мы можем удостовериться в их существовании с помощью чувственного восприятия. Исключения составляют такие сущности, как, например, эйдосы платоновского мира Ума, поскольку Ум допустимо интерпретировать как совокупность всего мыслимого, которая существует и не может не существовать – ср. с парменидовским положением из В 2. 3 DK: ἡ μὲν ὄλως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (переводы и трактовки см. в работах: [Берестов, 2008а. С. 132–133; Берестов, 2009б; Вольф, 2009; Mourelatos, 2008. Р. 71]). Однако оценка платоновского подхода к мышлению и сущему в сопоставлении с подходом Парменида представляет собой отдельную тему для исследования.

Будет ли решением проблемы сказать, что «существование в мысли», которое передается квантором, и «существование вне мысли», которое передается предикатом – разные существования? Назовем первое существование, например, «экзистированием», а второе – «субсистированием». В этом случае самопротиворечивое суждение «существует x такой, что x не существует» будет

он противоречит положению Парменида «не-сущее немыслимо» = «всё мыслимое существует», ибо А. Мейнонг полагает, что *даже* такие объекты мысли обладают «бытием в качестве такого-то» – Sosein [Meinong, 1978. Р. 150; Бессонов, 1987. С. 28].

читаться без противоречия, например, так: «экзистировует x такой, что x не субсистирует». Однако само *мысленное* выделение этих двух видов или способов существования, как мы указывали выше, кажется затруднительным.

Чтобы сделать это затруднение очевидным, изложим аргументацию в наиболее общем виде, так, чтобы она могла быть применима как к ранее рассматривавшейся позиции Канта, так и ко всем тем, кто признает два способа существования. Пусть имеются два вида или способа существования («существование в мысли» и «существование вне мысли»). Пусть один из них («существование в мысли») является обязательной характеристикой *‘того, что актуально мыслится’* кем-то, т. е. характерен для предмета его мышления, другой же («существование вне мысли») является обязательной характеристикой *‘чего-то из иного по отношению к тому, что актуально мыслится’* им, т. е. характерен для чего-то иного по отношению к предмету его мышления¹⁴. Пусть имеется *‘то, что актуально мыслится’* кем-то, обязательно обладающее своим способом существования, а также имеется *‘что-то из иного по отношению к тому, что актуально мыслится’* кем-то,

¹⁴ В качестве пояснения заметим, что если эти допущения принимаются, то само по себе «существование вне мысли» характерно для такого объекта, который существует «реально», вне мышления, в «действительном мире», вне зависимости от того, предполагаем мы или нет соответствующий этому «реальному» объекту имеющийся в мышлении предмет мышления. Этот предмет мышления сам по себе полагается, в свою очередь, существующим в мышлении, вне зависимости от того, полагаем мы или нет, что вне мышления имеется соответствующий ему «реальный» объект – см. сноску 13. Нет необходимости принимать в качестве дополнительных допущений два следующих положения: «предмет существует в мышлении и только там» и «объект существует вне мышления и только там». Если предмету присуще существование вне мышления, то ему присуще то, что характерно для иного по отношению к предмету, следовательно, предмет оказывается иным по отношению к самому себе. Аналогично, если объекту, как чему-то иному по отношению к мыслимому предмету, существующему в мышлении, присуще существование в мышлении, то ему присуще то, что характерно для иного по отношению к объекту, следовательно, объект оказывается иным по отношению к самому себе. Следовательно, два указанных положения выводятся из принятых выше допущений. Однако все это приводится лишь в качестве пояснения, в дальнейшем рассуждении эти два положения не фигурируют, также они обходятся и без понятия «объект».

обязательно обладающее своим способом существования.

Из приведенных допущений следует, что «существование вне мысли» есть *‘то, что присуще чему-то из того, что не мыслится актуально’*. Попытка помыслить последнее неизбежно потерпит фиаско, ведь для этого мне пришлось бы помыслить *‘не то, что я мыслю’* или *‘то, что я не мыслю’*, что выглядит невозможным (подчеркнем: мне следует помыслить не *‘то, что будет тем, что я сейчас не мыслю’*, а *‘то, что я не мыслю сейчас’*). Следовательно, мы никогда не сможем помыслить «существование вне мысли» – поскольку мы понимаем это понятие через *‘то, чему оно присуще’*, а последнее оказалось немислимым. Однако помыслить «существование вне мысли» необходимо, чтобы развести два способа существования. Следовательно, *мысленное* выделение двух способов существования не смогло бы состояться.

Итак, «парадокс сингулярного существования» оказывается серьезным парадоксом, и тривиального выхода из него, по видимому, не существует. Нетривиальность этого парадокса видна также из его связи с разобранными выше затруднениями относительно «способов существования», которые имеют весьма длинную историю.

Список литературы

Берестов И. В. Возможные посылки Парменида: (1) проблема двух способов существования – интерпретация Л. М. Де Рийком фрагмента В 2. 3 DK // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2008а. Т. 6, вып. 2. С. 130–137.

Берестов И. В. Возможные посылки Парменида: (2) проблема двух способов существования – принципиальная осмысленность фрагмента В 2. 3 DK // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2008б. Т. 6, вып. 3. С. 145–151.

Берестов И. В. Возможные посылки Парменида: (3) проблематичность интерпретации сущего у Парменида как того, что существует вне мысли // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2009а. Т. 7, вып. 1. С. 129–134.

Берестов И. В. Возможные посылки Парменида: (4) проблема двух способов существования – свидетельства из поэмы в

пользу «существования в мышлении» // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2009б. Т. 7, вып. 2. С. 85–95.

Бессонов А. В. Теория объектов в логике. Новосибирск: Наука, 1987.

Вольф М. Н., Берестов И. В. Проблемный подход к истории древнегреческой философии // SCHOLĒ: Философское антиковедение и классическая традиция. 2007. Т. 1, вып. 2. С. 203–246.

Вольф М. Н. Стандартная англоязычная интерпретация Парменида // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2009. Т. 7, вып. 2. С. 96–105.

Кант И. Критика чистого разума. СПб.: ИКА «Тайм-аут», 1993.

Оккам У. Избранное / Пер. с лат. А. В. Апполонова, М. А. Гарнцева, предисл. и общ. ред. А. В. Апполонова. Серия «Bibleotheca Scholastica». М.: Едиториал УРСС, 2002. Вып. 3.

Плантинга А. Бог, свобода и зло / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Наука, 1993.

Платон. Собр. соч.: В 4 т. / Пер. с др.-греч. М.: Мысль, 1993. Т. 2.

Целищев В. В. Логика существования. Новосибирск: Наука, 1976.

Barcan-Marcus R. Interpreting Quantification // Inquiry. 1962. Vol. 5. P. 252–259.

Bealer G. Quality and Concept. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Brentano F. Psychology from an Empirical Standpoint / Trans. by A. C. Rancurello, D. B. Terrell and L. L. McAlister. L.: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Die Fragmente der Vorsokratiker / Eds. H. Diels, W. Kranz. Griechisch und deutsch H. Diels; elfte Auflage herausgegeben W. Kranz. V. I. Zürich; Berlin: Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1964.

Gallin D. Intensional and Higher-Order Modal Logic. Amsterdam: North Holland, 1975.

Lewis D. K. On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell, 1986.

Meinong A. On Object of Higher Order and their Relationship to Internal Perception. The Hague, 1978.

Mourelatos A. P. D. The Route of Parmenides. Las Vegas; Zürich; Athens: Parmenides Publishing, 2008. (Originally Published in 1970 by Yale University Press).

Plantinga A. The Nature of Necessity. Oxford: Oxford Univ. Press, 1974.

Plato. Sophista / Ed. by J. Burnet. *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1.
Propositions and Attitudes / Eds. N. Salmon, S. Soames. Oxford: Oxford Univ. Press, 1988.

Quine W. V. The Ways of Paradox and Other Essays. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1966.

Материал поступил в редколлегию 29.06.2009

I. V. Berestov

THE POSSIBLE PARMENIDES' PREMISES (PART 5): SOME PARADOXES IN «NON-PARMENIDEAN» TREATMENTS OF EXISTENCE

This paper is the fifth part of the study. Its goal is to show what difficulties occur in the case of «non-Parmenidean» treatments of existence. Those difficulties are consequences either (1) of attempts to differentiate *in thought* existence in reality from existence in thought, or (2) of denying of existence in thought. However, neither (1), nor (2) is the Parmenides' case.

Keywords: Parmenides, W. Ockham, I. Kant, F. Brentano, existential generalization, singular existence paradox, possible worlds semantics, existence in reality, existence in thought, extension, intension.