

Д. А. ГУСЕВ

**АНТИЧНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ  
И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ: ДИАЛОГ  
СКВОЗЬ ДВА ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ**

*Монография*



Москва  
2015

УДК 16  
ББК 87.22  
Г 96

**Рецензенты:**

**Н.А. Дмитриева**, доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета (МПГУ)

**С.И. Музяков**, доктор философских наук, профессор кафедры психологии, педагогики и социально-гуманитарных дисциплин Московского университета им. С.Ю. Витте

**Гусев Дмитрий Алексеевич**

Г 96      Античный скептицизм и философия науки: диалог сквозь два тысячелетия. Монография. — М.: Прометей, 2015. — 438 с.

Эллинистический скептицизм, представленный не только пирронизмом, характеризуясь прежде всего «внутренней эмиграцией», своеобразным «экзистенциальным» поворотом философской мысли, индивидуалистической и эвдемонистической направленностью, во многом предвосхитил современные эпистемологические, этические и социально-философские идеи, а его представители, рассмотренные в широком историческом контексте обернутся не «маргинальными» мыслителями своей эпохи, а настоящими пророками в мировой философской мысли.

Hellenistic skepticism, which can be represented not only as pyrrhonism, being characterized first of all by «internal emigration», out-of-the-way «existential» turn of philosophical thought, individualistic and eudemonistic direction, in many ways anticipated modern epistemological, ethical and socio-philosophical ideas. Meanwhile its representatives, viewed in broad historical context, will turn out not «marginal» thinkers of their epoch, but true prophets in world's philosophical thought.

ISBN 978-5-9906550-0-3

© Гусев Д. А., 2015

© Издательство «Прометей», 2015

# ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ . . . . .	5
Глава 1. Философская и историческая эволюция античного скептицизма. . . . .	25
1.1. Источники по философии и истории античного скептицизма и его освещенность в историко-философской литературе. . . .	25
1.2. Философские и исторические предпосылки античного скептицизма . . . . .	64
1.3. Философская и историческая эволюция античного скептицизма от Пиррона до Секста Эмпирика . . . . .	78
1.4. Исторические и философские судьбы античного скептицизма . . . . .	114
Глава 2. Структура античного скептицизма: основные разделы философского учения . . . . .	135
2.1. Общая философская система античного скептицизма . . . . .	135
2.2. Изостения как основа скептической гносеологии: постулаты чувственного и рационального скептицизма . . . . .	143
2.3. Феноменализм как дополнение изостений и основание фактической жизни философа-скептика . . . . .	171
2.4. Этика атараксии в контексте скептической изостении и феноменализма . . . . .	190

2.5. Античный скептицизм как самосомневающееся сомнение . . . . .	212
Глава 3. Античный скептицизм и современные концепции теоретического знания . . . . .	235
3.1. Античный скептицизм как общая направленность эллинистической фило- софии и инновация в древнегреческой философской традиции . . . . .	235
3.2. Социальные предпосылки зарождения античного скептицизма и специфика стоической теории познания . . . . .	254
3.3. «Второе рождение» стоической теории познания в постпозитивистской философии науки XX в.: неисторический (античный) и исторический (современный) типы мышления . . . . .	285
3.4. Скептицизм эпикурейской философии и позитивистская традиция философии науки . . . . .	330
3.5. Пирронический скептицизм и постмодер- нистские идеи в философии науки . . . .	355
3.6. Античный скептицизм в перспективе становления современного научного метода и организации научной деятельности . . . . .	376
Заключение . . . . .	404
Библиография . . . . .	415
Summary . . . . .	435

# ВВЕДЕНИЕ

Скептицизм в философии характеризуется множеством проявлений и имеет многих представителей начиная с Древнего мира и заканчивая современной философией. Однако скептицизм в качестве одного из направлений в философии или типа философского мышления появился в Древней Греции или, — шире, — в античном мире, где прошел длительную идейную и историческую эволюцию и достиг своего расцвета; т.е. скептицизм в своем наиболее полном проявлении, завершенном виде или аутентичной форме — это античный скептицизм.

Нередко под скептиком подразумевается тот, кто решительно все отрицает (идеи, учения, теории — как несостоятельные), не соглашается ни с одним тезисом, ничему и никому не верит, пытается возразить любому утверждению; широко распространен взгляд на скептика как на разрушителя и ниспровергателя. Такое понимание основных характеристик скептика и скептицизма является, по крупному счету, ошибочным. Скептик является всего лишь размышляющим, ничего определенно не утверждающим и не отрицающим, во всем сомневающимся и ищущим истину, а скептицизм — это всего лишь сомнение в процессе такого поиска, призванное удержать мыслителя от поспешных выводов, малообоснованных предпочтений, безусловного принятия тезисов, которые могут быть ложными.

Скептицизм есть сомнение, и, если философия — это любовь к мудрости, т.е. не обладание истиной, а всего лишь стремление к ней, то скептицизм (а в данном случае можно также сказать — критицизм) является не только и даже

не столько направлением в философии, сколько одним из ее существенных признаков, одной из ее важных характеристик, ведь без сомнения, или критического отношения к идеям, стремление к истине (или любовь к мудрости), скорее всего, невозможно. Если же сомнение, или скептицизм является необходимым признаком философии, то его скептицизма тесным образом или напрямую связано с исследованием самой природы и специфики философского знания, или же — является исследованием одного из принципиальных ее аспектов, что и определяет актуальность темы.

Считается, что античный скептицизм окончательно оформился в так называемый, по Б. Расселу, «второй период» истории античного мира — период македонского господства, который длился до периода Римской империи и известен как «эллинистический век». По свидетельству того же Б. Рассела, именно на этот период приходится наилучшее во всей истории Древней Греции состояние естествознания и математики. При этом скептицизм как философия значительно уступал философии времен Платона и Аристотеля<sup>1</sup>.

Совпадение по времени в древнегреческой интеллектуальной истории, с одной стороны, оформления скептицизма в философское учение, а с другой — расцвета наук едва ли случайное. Собственно, связь между философским скептицизмом и научным познанием лежит на поверхности, поскольку научное мышление скептически в принципе — оно всегда стремится оспорить «очевидное», проникнуть в его тайну, обнаружить скрытую за ним истину. Поэтому, возможно, античный скептицизм явился неким историческим рубежом, с которого теоретическое мышление «раздвоилось» на старое, философское и новое, научное мышление, и стала развиваться, наряду с философской картиной мира, научная картина мира. Поэтому возможно, миссия скептицизма в интеллектуальной истории Древней Греции состоя-

---

<sup>1</sup> См.: Рассел Б. История западной философии. Том I. М., 1993. С. 238.

ла именно в фиксации феномена нового теоретического мышления — научного мышления.

Если это так, то исследование античного скептицизма как ранней методологии научного мышления открывает новую и актуальную перспективу в изучении античных скептиков, в круг которых попадают, возможно утверждать, не только собственно скептики, но также стоики, эпикурейцы и киники. Все эти школы пусть по-разному, но сделали скепсис своеобразной основой своей философии.

Не существует однозначного и общепризнанного ответа на вопрос о том, что следует подразумевать под античным скептицизмом. Это понятие является скорее неопределенным, чем определенным, т.к. оно не имеет ясного содержания и четкого объема: совокупность идей, хронологические рамки и круг представителей античного скептицизма возможно прочертить лишь приблизительно. С одной точки зрения и в узком смысле слова, античный скептицизм — это собственно скептическая школа, родоначальником которой считается Пиррон. С другой точки зрения и в широком смысле, под античным скептицизмом подразумевается вообще скептическая традиция, или «вектор» древнегреческой философии от досократиков до мыслителей эллинизма. Наконец, возможна и третья, своего рода «средняя» точка зрения, согласно которой античный скептицизм представляет собой общую интеллектуальную направленность эллинистических философских построений, выразившуюся, прежде всего, в скептической и протестной настроенности представителей различных школ этого периода. В данном исследовании автор придерживается, в том числе и такого, понимания античного скептицизма, которое будет развито и обосновано далее.

Рассмотрение античных скептиков в ракурсе связи выдвигаемого ими скепсиса со скепсисом науки наталкивается на возражение, по которому в современном смысле слова наука и соответствующая эпистемология появились спустя века после античного философского скептицизма и отвеча-

ющей ему эпистемологии, так что обе эпистемологии «не-соизмеримы» между собой. Верно, что в эллинистическую эпоху наука в современном понимании не существовала, но существовало теоретическое мышление, которое вряд ли возможно однозначно охарактеризовать как «несоизмеримое» с теоретическим мышлением современности.

В период эллинизма, в отличие от периода полисной демократии, общество оказалось в жесткой политической системе, которая не приветствовала вмешательство «простого человека» в политику, управление, власть. Стало формироваться новое общественное сознание — слабости перед установлениями, которые «простой человек» не производит и которые изменить, поэтому, не может, но может и должен только подчиниться им, не задумываясь об их истине, данной не ему, а «высшим силам» в виде божественной земной власти. Интеллектуальным коррелятом такого общественного сознания и мог выступить философский скептицизм как философия тщетности человеческих усилий установить «высшие» истины; в силу чего эпистемология эллинистических философов состоит в неприятии самонадеянности теоретического мышления прежних времен, когда философы были уверены, что человеческий интеллект способен дойти до «последних оснований» бытия, понять высшие истины и сделать это знание главным двигателем общественной жизни в правильном направлении. Наиболее недвусмысленно выразил эту веру в человеческий интеллект Платон, который утверждал, что обществом должны править философы. Эллинистический же философский скептицизм просто указал человеческому познанию его реальные возможности — достигать лишь относительных, приблизительных, условных истин, которые должны помогать выживанию человека в далеко не «великодушном» человеческом мире и не должны претендовать на нечто большее, и, кроме того, которые в последующем могут и вовсе оказаться заблуждениями.

Подобный скепсис в отношении самого понятия «истина» во многом характеризует и современную науку. Эллинисти-



ческая философия была скептична в отношении «неограниченных возможностей» теоретического мышления; причем важен не сам этот скепсис, но его мотив, состоящий в понимании того, что возможности теоретического мышления ограничены, что оно, любя истину и стремясь к ней, наталкивается на тяжелую и, быть может, неразрешимую проблему доказательства достоверности теоретического знания, в силу чего на теоретическое мышление следует смотреть не восторженно, а спокойно и прагматически. В данном случае не будет лишним оснований утверждение, согласно которому философия науки возникла в середине XIX века как «второе рождение» прагматичной эпистемологии эллинистических философов — в виде доктрины позитивизма, представители которой прагматически предлагали изгнать из науки пустые, по их мнению, теоретические понятия.

В связи с этим античный скептицизм представляет исследовательский интерес именно как ранняя эпистемология, вполне «соизмеримая» с эпистемологией современной науки и, определенно, опередившая свое время, коль скоро в эллинистической эпистемологии можно найти своего рода позитивистские идеи. Эллинистические философы, рассмотренные под углом зрения их «скептической» эпистемологии, выглядят настоящими пророками в мировой интеллектуальной истории, а не «потерянным поколением» философов в их историческом времени упадка великих философских систем.

В отличие от традиционного историко-философского понимания представителей античного скептицизма — как «малозаметных» философов времен заката античной философии, — понимание их в качестве мыслителей, которые стояли у истоков научного мышления, актуально, поскольку позволяет проследить античные корни научной картины мира и, тем самым, показать непрерывность в развитии научной рациональности — от рациональности античного человека до рациональности, породившей и развивающей современную науку. Тема научного и технологического развития по

определению актуальна всегда — без такого развития нет человека и общества; и отражение античным скептицизмом научной, технологической природы человека, пусть и в косвенной форме — философской рефлексии в отношении возможностей теоретического мышления достигать истинного знания, помещает античный скептицизм в вечно актуальный контекст философии человека и человеческого мира.

Античный скептицизм в философии редко становился отдельным объектом изучения, исследовательская мысль нечасто обращала на него свое внимание, в силу чего в целом он остался малоизученным философским явлением.

Одной из причин такого положения дел, возможно, является широко распространенная и во многом неверная интерпретация скептицизма как «враждебного мысли», по замечанию Гегеля, интеллектуального явления<sup>1</sup>. В данном случае имеется ввиду, что мышление вообще и философское мышление в частности, как правило, стремится к достижению каких-нибудь результатов, к какому-либо постулированию, определенности и положительному установлению, в то время как одна из принципиальных позиций скептицизма состоит как раз в том, чтобы ничего не устанавливать и не постулировать. Поэтому скептицизм, чаще всего, был малоинтересным для мышления, ориентированного на некий положительный поиск, и исследовательская мысль в целом «обошла» его своим вниманием. Однако малоизученное является, как правило, и малопонятным или же понимается неправильно. Последнее порождает во многом неверные оценки и ошибочные выводы.

Скептицизм часто рассматривается как отрицательный догматизм, как философское направление, во многом родственное агностицизму и релятивизму или даже, по крупному счету, тождественное им. Часто не разграничивается полный и частичный скептицизм и вместо того, чтобы видеть их

---

<sup>1</sup> См.: Гегель. Лекции по истории философии. Пер. Б. Столпнера. Кн. 2 // Гегель. Сочинения. Т. 10. М., 1932. С. 390–446.

существенные различия, экстраполируют признаки последнего на первый, тем самым значительно искажая его содержание. Как правило, часто пытаются обвинить скептицизм в непоследовательности, найти в нем противоречия, обычно не замечая, что скепсис хорошо знает подобного рода возражения против себя и без труда с ними справляется. Более того, достаточно часто скептицизму приписывают такие положения, которые ему совершенно не свойственны и наделяют его такими чертами и особенностями, которые не являются для него характерными. Нередко античный скептицизм расценивался как настроение эпохи или ее психологическая мода, но не как самостоятельное направление мысли, философская же актуальность и даже состоятельность античного скептицизма часто ставилась под сомнение. Таким образом, неверных интерпретаций и негативно-оценочных упоминаний о скептицизме немало, вследствие чего аутентичное его содержание фактически не улавливалось. Кроме того, в большинстве случаев, сочинения об античном скептицизме носят, по преимуществу, констатирующе-описательный характер.

Неудивительно поэтому, что античный скептицизм представляет собой недостаточно изученное философское явление как в отечественном, так и, по крупному счету, в зарубежном философском антиковедении: отдельным предметом исследования в отечественной и зарубежной историко-философской литературе античный скептицизм становился довольно редко. Так, например, трудов, вышедших за последние сто лет и посвященных исторически параллельным античному скептицизму направлениям, — стоицизму, кинизму и эпикуреизму, — во много раз больше, чем исследований, посвященных скептицизму (приблизительно несколько сотен против нескольких десятков наименований).

Если говорить об историко-философской литературе на русском языке, исключая упоминания об античном скептицизме (объемом от нескольких абзацев до нескольких страниц) в общих монографиях по истории античной фило-

софии и вообще истории философии, а также за исключением публикаций автора по данной теме, то картина будет выглядеть следующим образом. Существует только один историко-философский труд монографического характера, целиком посвященный античному скептицизму — это переведенная и изданная в 1910 г. в Санкт-Петербурге монография немецкого ученого Рауля Рихтера «Скептицизм в философии»<sup>1</sup>. Далее следует упомянуть еще одну широко известную работу, но уже не монографического характера — это раздел об античном скептицизме в много-томной «Истории античной эстетики» А.Ф. Лосева, который дублируется его же статьей «Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика», предваряющей двухтомник сочинений Секста Эмпирика в серии «Философское наследие», выпущенный издательством «Мысль» в 1976 г.<sup>2</sup> Так же античному скептицизму посвящены статья Н.В. Брюлловой-Шаскольской открывающая «Три книги пирроновых положений» Секста Эмпирика, изданные в Санкт Петербурге в 1913 г.<sup>3</sup> первая глава книги В.М. Богуславского «Скептицизм в философии» (1990 г.)<sup>4</sup> первый параграф первой главы «Природа философского скептицизма» монографии Г.Г. Соловьевой «О роли сомнения в познании» (1976 г.)<sup>5</sup>, вступительная статья М.М. Сокольской «Бесконечное приближение к ис-

---

<sup>1</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. Т. 1. Пер. В. Базарова, Б. Столпнера, СПб.: Шиповник, 1910.

<sup>2</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. С. 318–392. Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 5–58.

<sup>3</sup> См.: Брюллова-Шаскольская Н.В. Введение // Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. СПб., 1913. С. 1–17.

<sup>4</sup> См.: Богуславский ВМ. Скептицизм в философии. М., 1990.

<sup>5</sup> См.: Соловьева Г.Г. О роли сомнения в познании. Алма-Ата: Наука, 1976.

тине», предваряющая русскоязычный перевод сочинения Цицерона «Academicorum» (2004 г.)<sup>1</sup> и депонированная рукопись Т.Н. Власика «Роль скептицизма в становлении философской критики» (1991 г.).<sup>2</sup> В сборниках статей существуют три работы об античном скептицизме — это статья Д.Б. Джохадзе «Теория познания античного скептицизма и ее современное значение» (1986 г.), статья М.Н. Гутлина «Воззрения школы скептиков на античную религию» (1989 г.) и статья Г.К. Тауриня «Понимание специфики философского познания мира в развитии скептицизма» (1988 г.)<sup>3</sup>. В периодической печати существуют только две историко-философские работы об античном скептицизме — это обстоятельные статьи профессора А.В. Семушкина «Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм» и «Античный скептицизм. Лекция 2. Эволюция пирронизма. Неопирронизм» в журнале «Вестник Российского университета дружбы народов» за 1997 г. и 1998 г.<sup>4</sup>. Такой странный по своей количе-

---

<sup>1</sup> См.: Сокольская М.М. Бесконечное приближение к истине // Цицерон М. Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: «Индрик», 2004. С. 4–48.

<sup>2</sup> См.: Власик Т.Н. Роль скептицизма в становлении философской критики. Ленинград, 1991. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 43897 от 12. 02. 91.

<sup>3</sup> См.: Джохадзе Д.В. Теория познания античного скептицизма и ее современное значение // Эллинистическая философия (современные проблемы и дискуссии). Сборник научных статей. М.: «Наука», 1986. С. 32–66. Гутлин М.Н. Воззрения школы скептиков на античную религию // Социально-политические и культурные проблемы истории стран Европы от античности до Нового времени. М.: 1989. С. 42–60. Тауринь Г.К. Понимание специфики философского познания мира в развитии скептицизма // Античная философия: специфические черты и современное значение. Материалы научной конференции по античной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 45–49.

<sup>4</sup> См.: Семушкин А. В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Фило-

ственной незначительности перечень русскоязычной литературы об античном скептицизме дают фонды Российской Государственной Библиотеки и результаты электронного поиска в фондах ИНИОН РАН.

Лучше обстоят дела с зарубежной литературой. Существует несколько работ монографического характера на английском языке, целиком посвященных античному скептицизму — это книга Н. Маккола «Греческие скептики от Пиррона до Секста» (1869 г.), монография М. Патрик «Греческие скептики» (1929 г.), труд Ш. Стог «Греческий скептицизм» (1969 г.), работы К. Янчека «Прологомены к Сексту Эмпирику» (1951 г.) и «Скептический метод Секста Эмпирика» (1972 г.), исследование Дж. Аннас и Дж. Барнеса «Тропы скептицизма. Древние тексты и современные интерпретации» (1985 г.), книга Г. Тарранта «Скептицизм или платонизм? Философия четвертой Академии» (1985 г.)<sup>1</sup>. Следующие работы посвящены античному скептицизму частично — монография Е. Бивена «Стоики и скептики» (1913 г.), произведение А. Лонга «Эллинистическая философия. Стоики, эпикурейцы, скептики» (1974 г.), книга Ч. Ландесмана «Скептицизм» (2002 г.) и одноименные произведения К. Хуквея (1992 г.), К. Нильсена (1973 г.), А. Нес-

---

софия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 176–187. Античный скептицизм. Лекция 2. Эволюция пирронизма. Непирронизм // Там же. 1998. № 1. С. 66–73.

<sup>1</sup> См.: Maccoll N. The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus. London and Cambridge: Macmillan and Co., 1869. Patric M. M. The Greek Sceptics. New-York: Columbia University Press, 1929. Stough C.L. Greek Scepticism. A study in epistemology. Berkeley and Los-Angeles, 1969. Janacek K. Prolegomena to Sextus Empiricus. Olomouc: Palacke Universita, 1951. Janacek K. Sextus Empiricus' skeptical methods. Praha: Universita Karlova Praha, 1972. Annas J., Barnes J. The modes of skepticism. Ancient texts and modern interpretations. Cambridge, London: Cambridge University Press, 1985. Tarrant H. Scepticism or Platonism? The philosophy of the Fourth Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

са (1968 г.), Н. Ричера (1980 г.)<sup>1</sup>; в пяти последних сочинениях античному скептицизму уделяется далеко не основное внимание. Далее следует отметить сборники статей, большая часть которых посвящена античному скептицизму — это «Скептическая традиция» под редакцией М. Бернета (1983 г.), «Сомнение и догматизм. Исследования по эллинистической философии» (1980 г.) и сборник Г. Стрикера «Очерки по эллинистической эпистемологии и этике» (1996 г.)<sup>2</sup>. Кроме того наберется не многим более десятка англоязычных статей в периодической печати.<sup>3</sup> Среди сочи-

---

<sup>1</sup> См.: Bevan E.R. *Stoics and Sceptics*. Oxford: Clarendon Press, 1913. Long A. A. *Hellenistic philosophy. Stoics, epicureans, skeptics*. London: Duckworth, 1974. Zeller Ed. *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*. New York: Russell and Russel, 1962. Landesman Ch. *Scepticism. The central issues*. Malden: Blackwell Publishers, 2002. Hookway Ch. *Scepticism*. London and New York: Routledge, 1992. Nielsen K. *Scepticism*. Macmillan: St. Martin's Press, 1973. Naess A. *Scepticism*. London: Routledge and Kegan Paul. New York: Humanities Press, 1968. Rescher N. *Scepticism. A critical reappraisal*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

<sup>2</sup> См.: *The Skeptical Tradition*. Ed. By Burnyeat M. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. Doubt and dogmatism. *Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 1980. Striker G. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996.

<sup>3</sup> См.: Burnyeat M.F. *Tranquillity Without a Stop: Timon, Frag. 68* // *The Classical Quarterly*. Vol. 30. No. 1. P.86-93. Chilsholm R. *Sextus Empiricus and modern Empiricism* // *Philosophy of Science*. Vol. 8. No. 3. 1941. P. 371-384. DeLacy Ph. *Ὁ μᾶλλον* and the antecedents of ancient skepticism // *Phronesis*. Vol. 3. No. 1. 1958. P. 59-71. Flintoff E. *Pyrro and India* // *Phronesis*. V. 25. No. 1. 1980. P. 88-108. Frenkian A. M. *Sextus Empiricus and Indian Logic* // *The Philosophical Quarterly*. Vol. XXX. No. 2. 1957. P. 115-126. House D. K. *The life of Sextus Empiricus* // *The Classical quarterly*. Vol. 39. Num. 1. 1980. P. 227-238. Macmahon A. P. *Sextus Empiricus and the arts* // *Harvard Studies in classical philology*. Vol. 42. 1931. P. 79-137. Mates B. *Stoic logic and the text of*

нений неанглоязычной литературы, посвященной античному скептицизму, можно отметить труды немецких ученых Е. Паппенгейма — «Жизненные перипетии Секста Эмпирика» (1887 г.) и «Комментарии к пирроновым основоположениям Секста Эмпирика» (1881 г.), М. Гааса «Жизнь Секста Эмпирика» (1882 г.), А. Гедекемейера «История греческого скептицизма» (1968 г.), Э. Целлера «Стоики, эпикурейцы и скептики» (1870 г.), У. Буркхарда «Мнимое гераклетианство скептика Энесидема» (1973 г.), Д. Шмухера-Хартмана «Счастливое искусство сомнения: Античный скептицизм у Секста Эмпирика» (1986 г.); а также французских авторов В. Брошара «Греческие скептики» (1923 г.), М. Конше «Пиррон или явление» (1973 г.), Ж. Дюмонта «Скептицизм и феномен. Сочинение об идейных корнях пирронизма и его значении» (1972 г.), Л. Робина «Пиррон и греческий скептицизм» (1944 г.)<sup>1</sup>. Такой количественный набор зарубежной историко-философской литературы об античном

---

Sextus Empiricus // American Journal of Philology. 1949. V. 70. P. 290–298. Rist J. M. The heracliteanism of Aenesidemus // Phoenix. Vol. 24. No. 4. 1970. P. 309–319.

<sup>1</sup> См.: Pappenheim E. Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus. Berlin, 1887. Pappenheim E. Erläuterungen zu des Sextus Empiricus Pyrrhoneischen Grundzügen. Leipzig: Meiner, 1881. Haas M. Leben des Sextus Empiricus. Burbhausen, 1882. Goedeckemeyer A. Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Darmstadt, 1968. Zeller Ed. The Stoics, Epicureans, and Sceptics. New York: Russell and Russell, 1962 (вангл. переводеснем.). Burkhard U. Die angebliche Heraklit-Nachfolge des Sceptikers Aenesidem. Bonn, 1973. Schmuher-Hartmann J. Die Kunst des glücklichen Zweifeln: Antike Skepsis bei Sextus Empiricus. Philos. Rekonstruktion nach der «Logic des Verstehens». Amsterdam: Grüner, 1986. Brochard V. Les Sceptiques grecs. 2-nd ed. Paris: Vrin, 1923. Conche M. Pyrrhon ou l'apparence. Villers sur Mer: Ed. de Megare, 1973. Dumont J. P. Le scepticisme et le phenomene. Essai sur la signification et les origins du pyrrhonisme. Paris: Vrin, 1972. Robin L. Pyrrhon et le scepticisme grec. Paris: Presses universitaires de Franse, 1944.



скептицизме дают фонды РГБ, ВГБИЛ им. М. И. Рудомино и ИНИОН РАН.

Кроме того, по данным каталогов диссертационного филиала РГБ в г. Химки в отечественной историко-философской науке не существует ни одной диссертации, посвященной античному, или классическому скептицизму, в то время как по каждому из хронологически параллельных скептицизму философских направлений — эпикуреизму, стоицизму, кинизму — защищено не одно диссертационное исследование.

Как видим, античный, или классический скептицизм представляет собой во многом историко-философскую «целину», особенно относительно его представленности в отечественной научной литературе. Кроме того, по теме и предмету исследования, — в ракурсе сопоставления античного скептицизма с современными эпистемологическими идеями — на настоящее время не существует прямых систематических научных разработок. В зарубежной философии науки есть множество косвенных выходов на данную тему, так или иначе касающихся античной эпистемологии в связи с теоретическими вопросами современного научного развития. Однако автору, специально знакомившемуся с литературой по данному вопросу, не встретился материал, который анализировал бы в указанном контексте именно традицию античного скептицизма. Такая ситуация представляется во многом удивительной, если учесть, что в литературе по истории и методологии науки стало общим местом характеризовать научный метод с точки зрения такого его существенного элемента, как сомнение, или скепсис, что, возможно, восходит к Р. Декарту с его идеей науки как «методологического сомнения». Тем не менее, теоретики науки почему-то не проявляют интереса к множеству «точек соприкосновения» «методологического сомнения» в науке с сомнением, проповедуемым античным скептицизмом.

Автор пытается обосновать идею, согласно которой античные скептические философы создали уникальную по

тем временам философию, не имевшую аналогов с предыдущими философскими системами, — **философию человеческой рациональности**. На поверхностный взгляд, эта философия запрещает всякое действие и развитие, предостерегая от обольщения какой бы то ни было определенностью, собственно и создающей интерес, мотивацию, стремление. Поэтому скептицизм и может быть охарактеризован в качестве отрицательного догматизма, родственного, например, агностицизму. Сущность античного скептицизма, на мой взгляд, состоит в открытии характера человеческой рациональности, не обеспеченной никакими внешними (по отношению к ней) гарантиями своей надежности как инструмента достижения истины. Античные скептические философы высказали до Юма и Канта принципиальное положение, по которому человеческий разум вынужден довольствоваться лишь условными истинами, не имея возможности **точно** выяснить, являются ли они истинами. Таково ядро античного скептицизма, содержащее, вопреки мнению Гегеля, мощную эвристику, откликнувшуюся намного позже в философии Юма и Канта, — своеобразную критику чистого разума, созданную такими же, как и Кант, по иронии, «критиками чистого разума» античными скептиками. Эвристика античного скептицизма откликнулась также в феномене философии науки с рождения этого феномена в середине XIX века и по настоящее время. Можно сказать, что философия науки, представленная позитивистским, историческим, постмодернистским направлениями — это во многом не что иное, как скептицизм, частичный или полный, в отношении научной истины.

Поэтому автор предпринимает попытку рассмотреть античный скептицизм как **эпистемологию** — открытую времени философию человеческой рациональности. Не замеченная Гегелем эвристика этой философии была видна уже в самой системе высказываний античных скептических философов — именно в их рекомендации «воздерживаться» (от любого выбора), не имеющей смысла категорического

императива (скептические философы в принципе не могли быть ригористами), но важной с точки зрения вопроса «почему». «Воздерживаться» надо потому, что мы никогда не выясним, находимся ли на правильном пути, и важно именно это осознание, которое не мешает людям проходить свой путь, но препятствует их оболыщению. Эвристика — именно в этом «не оболыщающемся сознании», которое не препятствует человеку жить деятельной жизнью, но жить, по словам самих античных скептических философов, подобно «мудрецу», а не «глупцу»<sup>1</sup>.

Итак, с одной стороны, есть исследования по античному скептицизму, в которых он представлен как «историко-архивный» феномен большей или меньшей, скорее, меньшей философской значимости без сколько-нибудь внятного намека на эту философию как революционную для своего времени философию человеческой рациональности. С другой стороны, имеется масса философско-научных исследований, в сущности, разрабатывающих понятие «скептицизм» (в науке), но во многом косвенно и даже неосознанно и, соответственно, без всяких аллюзий в отношении античного скептицизма. Наконец, выше упоминался, пожалуй, единственный прецедент специальной разработки понятия «скептицизм» — в книге Р. Рихтера «Скептицизм в философии». Однако и это уникальное исследование, по крупному счету, не видит в скептицизме философию человеческой рациональности, просто указывая, что скепсис присущ многим выдающимся философским системам разного времени. Предмет данного исследования представляет новый поворот темы античного скептицизма. Эта философия целенаправленно рассматривается в качестве античного (и, возможно,

---

<sup>1</sup> См.: Sextus Empiricus. *Adversus mathematicos* et *disciplinarum professores libri VI* et *Adversus philosophos libri V* // Sextus Empiricus. *Opera Graece et Latine*. Том II. Lipsiae, 1841; Секст Эмпирик. Противученых. Пер. А.Ф. Лосева // Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах. М.: Мысль, 1976. Т. 1. VII. 151–153.

первого в мировой интеллектуальной истории) опыта философии человеческой рациональности. Тем самым античный скептицизм исследуется, помимо прочего, и с точки зрения его связи с традицией философии научной рациональности (философии науки) — традицией, охватывающей период с середины XIX века по настоящее время.

Объектом монографического исследования является античный скептицизм как направление в философии и как определенный тип философского мышления; скептицизм эллинистической эпохи, представленный не только собственно скептической школой, но и другими философскими направлениями эллинизма, как ранняя форма рефлексии теоретического знания.

Предметом монографического исследования является философская и историческая эволюция античного скептицизма, его наиболее полное и завершенное воплощение в философской деятельности Секста Эмпирика, соотношение и взаимодействие онтологического, гносеологического и этического аспектов античного скептицизма; традиция эллинистического скептицизма как ранней формы рефлексии теоретического знания в ее перспективном отношении к современным эпистемологическим построениям.

Целью монографического исследования является выявление специфики античного скептицизма и установление его содержательной аутентичности, места, роли и значения в истории философии и философском мышлении; выяснение и установление разноплановой корреляции между античным скептицизмом в виде общего «вектора» эллинистической философии как ранней формы рефлексии теоретического знания — с одной стороны — и современными эпистемологическими концепциями — с другой.

Поставленная цель предполагает решение следующих основных задач:

— проследить философские и исторические предпосылки античного скептицизма в допирроновой философии, а также — его философскую и историческую эволюцию от Пир-

рона до Секста Эмпирика, охарактеризовать основные исторические типы античного скептицизма, представленные учениями старших скептиков (Пирон и Тимон), академиков (Аркесилай и Карнеад) и младших скептиков (Энесидем, Агриппа, Секст Эмпирик) и обозначить контуры философских и исторических судеб античного скептицизма;

— реконструировать общую систему античного скептицизма в ее онтологическом, гносеологическом, антропологическом и этическом аспектах на основе анализа философских трактатов Секста Эмпирика;

— рассматривая учение младших скептиков о тропах воздержания от суждений, выявить специфику гносеологических идей античного скептицизма, построенных на принципе изостении и установить их соотношение с трактовкой фактической жизни философа-скептика, базирующейся на принципе феноменализма;

— проанализировать одно из основных противоречий античного скептицизма: между изостеническим принципом воздержания от постулатов и положительным постулированием атараксии и показать следующую из этого противоречия парадоксальность этического учения античных скептиков;

— выявить цели, задачи и основные направления скептической критики положительных (или, согласно скептикам, догматических) философских и научных построений и отношение ее к философским конструкциям самих скептиков;

— установив специфику античного скептицизма, выявить его качественную определенность, установить содержательную аутентичность и сформулировать его характеристику как особой формы или типа философствования, определить место, роль и значение античного скептицизма в истории философии и философском мышлении;

— проанализировать античный, или эллинистический скептицизм как раннюю форму рефлексии теоретического знания и идейную предтечу современных концептуальных построений в области философии науки;

— установить корреляцию между скептически ориентированными философскими направлениями эллинизма (стоицизмом, эпикуреизмом и пирронизмом) и соответствующими направлениями в современной философии науки (позитивизмом и неопозитивизмом, постпозитивизмом, представленным историческим и постмодернистским направлениями).

Для решения поставленных задач и реализации цели исследования требуются соответствующие методологические основания. Рассмотрение философских идей скептически ориентированных мыслителей эллинистического периода в указанных выше аспектах осуществляется на основе единства этимологического, логического и исторического подходов, а также принципа системности и некоторых герменевтических приемов (в частности, интерпретации и понимания). При классификации основных типов, или форм античного скептицизма применяется формально-логический метод деления понятия. В монографии также используется метод историко-философской реконструкции, который включает в себя приемы первичного (при рассмотрении источников) и вторичного (при привлечении различного рода литературы по изучаемой теме) исследования при отборе необходимого материала, методы имманентного интерпретирующего анализа (при анализе философских построений античных скептиков) и компаративистского анализа (при сравнении эпистемологических идей эллинистической, или позднеантичной философии с современными концепциями в области философии науки) и метод синтеза как соединения интерпретированного материала в новом качестве. Кроме того, в исследовании используются системный, исторический, междисциплинарный подходы, методы историко-философского и историко-социологического анализа.

Источниковую базу исследования составляют прежде всего философские трактаты Секста Эмпирика «Три книги пирроновых положений» и «Одиннадцать книг против ученых», знаменитое сочинение Диогена Лаэртского «О жиз-

ни, учениях и изречениях знаменитых философов», а также упоминания о греческих скептиках и их воззрениях в трудах Цицерона, Плутарха, Евсевия Кесарийского, Авла Геллия, Лактанция и Августина Блаженного<sup>1</sup>.

При рассмотрении идейных и исторических предпосылок античного скептицизма и его эволюции в допирроновой философии привлекается знаменитое собрание фрагментов философов-досократиков Германа Дильса и некоторые сочинения Платона и Аристотеля.

Также рассматриваются упоминания об античном скептицизме в трудах П. Гассенди, М. Монтеня, Ф. Бэкона, Р. Декарта, Д. Юма, И. Канта, Г. Гегеля, Л. Фейербаха и других философов Нового и Новейшего времени<sup>2</sup>.

Значительное внимание автор уделяет таким исследованиям об античном скептицизме как монография Р. Рихтера «Скептицизм в философии» и раздел в фундаментальном труде А.Ф. Лосева «История античной эстетики», которые являются, на сегодняшний день, единственными доступными русскоязычному читателю произведениями, на основе которых можно обстоятельно и подробно познакомиться с античным скептицизмом.

Привлекаются исследования об античном скептицизме немецких ученых второй половины XIX — первой половины XX века, основательно изучавших его преимущественно с точки зрения классической филологии, — Э. Целлера, Е. Паппенгейма, А. Гедекемейера, Э. Шульца, М. Гааса и других; сочинения, в той или иной мере затрагивающие классический скептицизм, немецких ученых второй половины XX века У. Буркхарда и В. Шмухера-Хартмана; англоязычных авторов — Дж. Аннас, Дж. Барнеса, Е. Биве-

---

<sup>1</sup> Полный круг источников по истории античного скептицизма рассматривается в первом параграфе первой главы исследования.

<sup>2</sup> Философские и исторические судьбы античного скептицизма кратко рассматриваются в пятом параграфе первой главы исследования.

на, Н. Макколла, М. Патрик, Ш. Стог, А. Лонга, А. Несса, Г. Стрикер, Г. Тарранта, Д. Хауса, Б. Мейтса, А. Френкина, Дж. Риста, М. Бернета, Р. Чизолма, Е. Флинтоффа, А. Махмахона, К. Ландесмана, К. Хуквея, К. Нильсена, Р. Попкина, Н. Ричера; франкоязычных авторов В. Брошара, Л. Робина, М. Конше, Ж. Дюмонта и чешского автора К. Янчека<sup>1</sup>.

Автором привлекаются упоминания об античном скептицизме отечественных философов: А.И. Герцена, С.Н. Трубецкого, В.С. Соловьева, Г.Г. Шпета, а также упоминания о нем и о философском скептицизме в целом в контексте сочинений, посвященных историко-философской и общей философской проблематике, — Н.В. Брюлловой-Шаскольской, В.М. Богуславского, Д.В. Джохадзе, А.В. Семушкина, А.Н. Чанышева, В.Ф. Асмуса, Л.А. Микешиной, П.П. Гайдено, Т.И. Ойзермана, А.С. Богомолова, Г.Т. Соловьевой, М.М. Сокольской, Т.Н. Власика, М.Н. Гутлина, Е.С. Сарматина, Г.К. Тауриня, Ф.Х. Кессиди, А.О. Маковельского, С.И. Гончарука, А.А. Гусейнова, М.В. Желнова, Н.З. Парамонова и других.

---

<sup>1</sup> Освещенность античного скептицизма в отечественной и зарубежной историко-философской литературе в хронологическом изложении приводится в первом параграфе первой главы исследования.



# Глава 1 **ФИЛОСОФСКАЯ И ИСТОРИЧЕСКАЯ И ЭВОЛЮЦИЯ АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА**

## **1.1. ИСТОЧНИКИ ПО ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА И ЕГО ОСВЕЩЕННОСТЬ В ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

Используемые в настоящем исследовании источники возможно подразделить следующим образом: во-первых, источники, на основании которых можно определить наиболее важные вехи философской и исторической эволюции античного скептицизма в допирроновой философии и, во-вторых, источники, позволяющие проследить эволюцию собственно скептицизма в античной философии и произвести его историко-философскую реконструкцию.

В силу того, что скептицизм имел богатую и длинную предысторию в лице всей почти доскептической античной философии (о чем пойдет речь ниже), можно выделить в первую группу источники по этой предыстории. Таким образом, первая группа — это источники наших знаний о периоде античной философии до появления скептицизма в качестве самостоятельного течения, или — допирроновой философии. Поскольку в рамках настоящей работы невозможно обстоятельно охватить весь этот период, я ограничиваюсь во-первых, рассмотрением наиболее крупных, эпохальных этапов и философских фигур, а во-вторых, согласно задачам исследования, эти философы будут представлять интерес в аспекте их причастности скептическим

тенденциям. Таким образом, в поле зрения попадают милетские философы и Пифагор, элеаты и Гераклит, Демокрит, софисты и Сократ, Платон и Аристотель. Еще раз подчеркну, что я останавливаюсь на данных фигурах концептивно, с единственной целью выявления в учениях этих философов скептических элементов.

Обращаясь к периоду греческой философии до Платона и Аристотеля я опирался, главным образом, на собрание фрагментов философов-досократиков Германа Дильса<sup>1</sup>, кроме того мной делаются ссылки не только на само собрание, но и на непосредственные источники, каковыми в данном случае являются диалоги Платона «Кратил» и «Теэтет»<sup>2</sup>, сочинение Аристотеля «Метафизика»<sup>3</sup>, первая книга «Пирроновых положений» Секста Эмпирика и седьмая книга его трактата «Против ученых»<sup>4</sup>, сочинение Диогена Лаэртского в десяти книгах «О жизни, учениях и изречениях знамени-

---

<sup>1</sup> См.: Diels H. Die Fragmenteder Vorsocraticer. Griechishund Deutch. Berlin, 1903 (Далее: Diels); Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Пер. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. (При исследовании античного скептицизма автор опирался как на оригинальные тексты источников, так и на имеющиеся в отечественной научной литературе их переводы. В соответствии с устоявшейся международной практикой историко-философских исследований ссылки на источники приводятся в латинском написании).

<sup>2</sup> См.: Plato. Cratylus // Platonis Dialogi. Vol. I. Lipsiae, 1873. P. 157–236 (Далее: Plat.); Платон. Кратил. Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Сочинения в 3 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1968. С. 413–491.

<sup>3</sup> См.: Aristoteles. Metaphysica//Aristoteles. Opera. Tom. VIII. Oxonii, 1837 (Далее: Arist. Metaph.); Аристотель. Метафизика. Пер. А.В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 63–367.

<sup>4</sup> См.: Sextus Empiricus. Opera Graece et Latine. Tom. I-II. Lipsiae, 1840–1841. (Далее: Sext. Emp.); Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах. М.: Мысль, 1976.

тых философов»<sup>1</sup> и трактат Цицерона «О философии Академии» («Academicorum»)<sup>2</sup>.

При упоминании учений Платона и Аристотеля в вышеуказанном аспекте в качестве источников я обращаюсь к диалогу Платона «Тимей»<sup>3</sup> и трактату Аристотеля «Топика»<sup>4</sup>, которым завершается знаменитый «Органон».

Следующая группа источников — это древние свидетельства о самой скептической философии. От самих скептиков, за исключением Секста Эмпирика, до нас не дошло никаких сочинений. Об их жизни и воззрениях мы узнаем из косвенных свидетельств. Так, основными источниками по философии Пиррона и Тимона являются 14 книга сочинения Евсевия Кесарийского «Приуготовление к Евангелию» («Praeparationis evangelicae Libri Quindecim»)<sup>5</sup> и 9 книга уже упоминавшегося трактата Диогена Лаэртского<sup>6</sup>. Основными источниками сведений об академическом скептицизме Аркесилая и Карнеада является четвертая книга трактата

---

<sup>1</sup> См.: Diogenes Laertius. De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri X. Vol. I-II. Lipsiae, 1828-1831. (Далее: Diog. L.); Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979.

<sup>2</sup> См.: Cicero. Academicorum libri II // Cicero. Opera quae supersunt omnia. Tom. XIII. Lipsiae, 1816. P. 3–164. Далее номератором см. в списке источников (Далее: Cic. Acad.); Цицерон. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: «Индрик», 2004

<sup>3</sup> См.: Plato. Timaeus // Plat. Ibid. Vol. IV. P. 319-406; Платон. Тимей. Пер. С.С. Аверинцева // Платон. Сочинения. Т. 3. Ч.1. М., 1971. С. 455-541.

<sup>4</sup> См.: Aristoteles. Topica // Opera. Tom. I. P. 258-422; Аристотель. Топика. Пер. М.И. Иткина // Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 2. М., 1978. С. 347-531.

<sup>5</sup> См.: Eusebius Caesariensis. Praeparatio Evangelica. Liber XIV // Patrologiae Graecae. Tom. XXI. Parisii, 1858. Col. 1179-1290 (Далее: Euseb. Praep. Ev.)

<sup>6</sup> См.: Diog. L. IX. 61-78, 109-115.

Диогена Лаэртского<sup>1</sup>, а также уже упоминавшийся трактат Цицерона об академической философии. Кроме того, некоторые свидетельства об Аркесилае, содержатся у Евсевия<sup>2</sup>, а также в третьей книге трактата Цицерона «Об ораторе» («*De oratore libri III*»)<sup>3</sup>, и в четвертой книге его «Тускуланских бесед» («*Tusculanarum Disputationum libri V*»)<sup>4</sup>. Сведения о Карнеаде находим в третьей книге сочинения Цицерона «О природе богов» («*De natura deorum libri III*»)<sup>5</sup>, а также о знаменитом его визите в Рим в 155/56 г. до н.э. и его блистательных речах о справедливости, в одной из которых он убедительно утверждал то, что не менее убедительно опровергал в другой, сообщают Плутарх в «Сравнительных жизнеописаниях»<sup>6</sup>, Авл Геллий в сочинении «Аттические ночи» («*Noctes Atticae. Libri XX*»)<sup>7</sup> и крупный представитель западной патристики Лактанций в пятой книге своего сочинения «Божественное устройство» («*Divinae institutiones. Liber V. De iustitia*»)<sup>8</sup>. Об Энесидеме сообщают Диоген Ла-

---

<sup>1</sup> См.: Diog. L. IV. 28-45, 62-66.

<sup>2</sup> См.: Euseb. Praep. Ev. XIV. 7.

<sup>3</sup> См.: Cicero. *De oratore libri III* // Cicero. Opera... Том. II. Lipsiae. 1814; Цицерон. Об ораторе. Пер. Ф.А. Петровского // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М.: Наука, 1972. С. 75-252.

<sup>4</sup> См.: Cicero. *Tusculanarum Disputationum libri V* // Cicero. Opera... Том. XIV. Lipsiae, 1816; Цицерон. Тускуланские беседы. Пер. М.Л. Гаспарова // Цицерон избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1975. С. 207-357.

<sup>5</sup> См.: Cicero. *De natura deorum libri III* // Ibid. Том. XV. Р. 3-268; Цицерон. О природе богов. Пер. М.И. Рижского // Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 60-190.

<sup>6</sup> См.: Плутарх. Марк Катон. Пер. С.П.Маркиша // Плутарх. Сравнительные жизнеописания в 3 томах. Т. 1. М., 1961. С.430-451. XXII-XXIII.

<sup>7</sup> См.: Gellius. *Noctes Atticae. Libri XX*. Gottingae, 1825. VII. 14.

<sup>8</sup> См.: Lactantius. *Divinae institutiones. Liber V. De iustitia* /

эртский<sup>1</sup> и Евсевий Кесарийский<sup>2</sup>, а об Агриппе — опять же Диоген Лаэртский<sup>3</sup>. Кроме того, обо всех указанных скептиках читаем в произведениях Секста Эмпирика, о котором пойдет речь несколько ниже.

Также необходимо отметить, что определенный интерес представляют упоминания о скептической философии вообще (главным образом академической) в «Исповеди» Блаженного Августина<sup>4</sup>, который, как известно, до обращения в христианство был приверженцем скептицизма. Кроме того, при исследовании этики античного скептицизма, которая представляла собой его основное звено, в плане сопоставления и иллюстрации будет полезным обратить внимание на трактовку этических вопросов в письме Эпикура к Менекию<sup>5</sup>.

Наконец, говоря о Сексте Эмпирике, отметим, что это единственный скептик, основные сочинения которого дошли до нас и который является последним представителем скептицизма в приблизительно 600-летней истории античной скептической традиции, представляя тем самым наиболее зрелый итог всей ее эволюции, своего рода квинтэссенцию античного скептицизма и его логическое завершение. Его сочинения составляют основной предмет и источник настоящего исследования. Это «Пирроновы положения» в трех

---

Lactantius. Opera omnia, quae supersunt. Lipsiae, 1715. P.528-629. V. 19-27.

<sup>1</sup> См.: Diog. L. IX. 78-87.

<sup>2</sup> См.: Euseb. Praep. Ev. XIV. 18.

<sup>3</sup> См.: Diog. L. IX. 88-89.

<sup>4</sup> См.: Augustinus. Confessiones. Libri XIII. Lipsiae, 1909 (Далее: August. Conf.); Августин Аврелий. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. Пер. М.Е. Сергеевко. М.: Renaissance, 1991.

<sup>5</sup> См.: Epicuros Menoikei xairein // Epicure. Lettres et Maximes. Paris, 1987. P. 216-226; Эпикур приветствует Менекия. Пер. С.И. Соболевского // Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М.: Госполитиздат, 1955. С. 208-213.

книгах («Pyrrhoniарum institutionum Libri III»)<sup>1</sup>, шесть книг «Против ученых» («Adversus mathematicos sive disciplinarum professores libri VI») и пять книг «Против догматиков», или «Против философов» («Adversus philosophos libri V»). Часто книги «Против философов» и «Против ученых» объединяют в один трактат под названием «Против ученых», который, таким образом, состоит из 11 книг<sup>2</sup> и в котором книги «Против философов» обозначаются цифрами VII-XI, а книги «Против ученых» или «Против представителей отдельных наук» — I-VI. Это книги: «Против грамматиков» — I, «Против риториков» — II, «Против геометров» — III, «Против арифметиков» — IV, «Против астрологов» — V, «Против музыкантов» — VI. Трактат «Против философов» или «Против догматиков», соответствующий VII-XI книгам общего сочинения «Против ученых», представляя собой полемику с представителями трех философских дисциплин, состоит из двух книг «Против логиков» (VII-VIII), двух книг «Против физиков» (IX-X) и одной книги «Против этиков» (XI). Таким образом, все 11 книг «Против ученых» рассматривают догматических философов в их систематическом разделении и имеют целью критику и опровержение различных положительных философских построений античности.

Что касается трактата «Пирроновы положения», то в нем отдельные философы рассматриваются только в качестве примера для того или иного скептического тезиса. Первая книга этого произведения представляет собой введе-

---

<sup>1</sup> См.: Sextus Empiricus. Pyrrhoniарum institutionum Libri III // Sextus Empiricus. Opera... Том. I. Lipsiae, 1840 (Далее: Pyrrh.); Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. Пер. Н.В. Брюлловой-Шаскольской // Секст Эмпирик. Сочинения... Т. 2. С. 205-380.

<sup>2</sup> См.: Sextus Empiricus. Adversus mathematicos sive disciplinarum professores libri VI et Adversus philosophos libri V // Sextus Empiricus. Opera Graece et Latine. Том II. Lipsiae, 1841 (Далее: Adv. Math.); Секст Эмпирик. Против ученых. Пер. А.Ф. Лосева // Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах. М.: Мысль, 1976. Т. 1. Т. 2. С. 7-204.

ние в скептицизм. В ней устанавливаются отличительные свойства скептицизма, его понятия, начала, цель, способы (тропы) воздержания от суждения, скептические выражения и отличие скептицизма от смежных с ним типов философствования. Вторая книга носит логический характер, трактуя о критерии, истине, знаке, доказательстве, силлогизмах, индукции, определениях, о целом и части, о родах и видах, общих качествах и о софизмах. Первые 20 глав третьей книги посвящены только физической стороне философии, т.е., в античном понимании, всей действительности в целом. Здесь речь идет о богах, о причине, телах, смешении, движении, месте, времени, числе. Главы 21-32 посвящены этике — рассуждениям о хорошем, дурном и безразличном по природе, об искусстве по отношению к жизни, об изучаемом, обучающем и учащемся, о способе изучения, о пользе, приносимой искусством жить. Таким образом, видим, что физика, логика и этика в обобщенном виде представлены во 2-ой и 3-ей книгах «Пирроновых положений». Эти три основные главы или книги (а точнее две книги — 2-я и 3-я) представляют собой параллель VII-XI книгам трактата «Против ученых», но носят более общий характер. Таким образом, «Пирроновы положения» представляют теоретическое ядро античного скептицизма. Поэтому, исходя из цели и задач настоящего исследования, я рассматриваю «Пирроновы положения» в качестве его основного источника.

А.О. Маковельский в книгах «Досократики» и «Древнегреческие атомисты» перевел отдельные параграфы из сочинений Секста Эмпирика<sup>1</sup>. П.В. Ернштедт в хрестоматийном сборнике «Античные теории языка и стиля» перевел 11-ый и 80-ый параграфы второй книги «Против логиков»<sup>2</sup>, а также

---

<sup>1</sup> См.: Маковельский А.О. Досократики. Казань, 1914. Ч. I; 1915. Ч. II; 1919. Ч. III; Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1940.

<sup>2</sup> См.: Античные теории языка и стиля. М.-Л., 1936. С.69.

параграфы 104-119 и 176-240 книги «Против грамматиков»<sup>1</sup>. Впервые «Пирроновы положения» на русском языке увидели свет в 1913 г. в переводе Н.В. Брюлловой-Шаскольской, вышедшим отдельным изданием в С.-Петербурге со вступительной статьей и комментариями переводчика<sup>2</sup>. Тратат «Против ученых», переведенный А.Ф. Лосевым, увидел свет только в 1976 г. Этот перевод вместе с «Тремя книгами пирроновых положений» в переводе Н.В. Брюлловой-Шаскольской составил двухтомник в серии «Философское наследие», вышедший в Москве в 1976 г. со вступительной статьей и комментариями А.Ф. Лосева<sup>3</sup>.

Как уже говорилось, античный скептицизм представляет собой, по крупному счету, своего рода «целину» в историко-философской науке как отечественной, так и зарубежной, является малоизученным философским явлением и, вследствие этого, остается во многом непонятым.

Примечательным является то обстоятельство, что о хронологически параллельных скептицизму философских направлений обычно говорится намного больше, чем о скептицизме: эпикурейцам и стоикам, например, уделяется гораздо большее внимание, чем скептикам. В качестве иллюстрации можно привести пример, представленный в одном из фундаментальных отечественных учебников по философии для вузов под редакцией В.Д. Губина и Т.Ю. Сидориной. Предвидя возражение относительно того, что ссылка на произведение учебной литературы вряд ли уместна в научном исследовании, отмечу, что основные идеи и выводы научных трудов так или иначе находят свое отражение в учебной вузовской литературе соответствующих направлений, и поэтому ссылкам на учебники и учебные пособия в контексте

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С.112-115, 83-94.

<sup>2</sup> См.: Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. СПб., 1913.

<sup>3</sup> См.: Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. СПб., 1913.



научного жанра нельзя отказать в определенной иллюстративной способности. Итак, в вышеупомянутом учебнике по философии в параграфе «Философские направления поздней античности: скептицизм, эпикуреизм, стоицизм»<sup>1</sup> изложению философских идей стоицизма посвящено четыре страницы<sup>2</sup>, эпикуреизм изложен на пяти страницах<sup>3</sup>, а скептикам «досталось» всего пол-страницы<sup>4</sup>. В зарубежной литературе можно встретить ту же тенденцию. Так например, в фундаментальной монографии английского исследователя А.А. Лонга «Эллинистическая философия. Стоики, эпикурейцы, скептики»<sup>5</sup> стоикам посвящено более ста страниц<sup>6</sup>, эпикурейцам — шестьдесят страниц<sup>7</sup>, на долю же скептиков «осталось» тридцать страниц<sup>8</sup>.

Неудивительно, что недостаточное внимание по отношению к античному скептицизму во многом обуславливает некоторое непонимание специфики этого философского направления, неверные его интерпретации, оценки и характеристики.

Выше уже говорилось о том, что скептицизм часто рассматривается как отрицательный догматизм, как философское направление, во многом родственное агностицизму и релятивизму или даже, по крупному счету, тождественное им. Так например, известный современный отечественный ученый, автор многочисленных учебников и учебных пособий по философии для вузов В.Д. Губин в одном из сво-

---

<sup>1</sup> См.: Философия. Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. 3-е издание. М.: Гардарики, 2005. С. 114-124.

<sup>2</sup> См. там же. С. 120-124.

<sup>3</sup> См. там же. С. 115-120.

<sup>4</sup> См. там же. С. 114-115.

<sup>5</sup> См.: Long A.A. Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics. London: Duckworth, 1974.

<sup>6</sup> См.: Long A.A. Hellenistic philosophy...P. 107-209.

<sup>7</sup> См.: Ibid. P. 14-74.

<sup>8</sup> См.: Ibid. P. 75-106.

их учебных пособий говорит следующее: «Существовала и сейчас отчасти существует концепция, принципиально отрицающая возможность познания мира, — агностицизм (греч. *agnostos* — непознаваемый). В античности представители этого направления назывались скептиками. Пиррон, Тимон и другие мыслители выдвинули так называемые тропы (доказательства), опровергающие возможность достижения каких-либо истинных знаний»<sup>1</sup>. Таким образом, по В.Д. Губину агностики и скептики являются представителями одного и того же философского направления, и, следовательно, вряд ли возможно найти какие-либо принципиальные различия между агностицизмом и скептицизмом.

Также можно отметить отсутствие в историко-философской литературе, по большому счету, каких-либо значительных концептуальных разногласий относительно скептицизма. Довольно часто встречается то или иное психологическое отношение к нему: кому-то он чужд и неприемлем, кому-то близок и симпатичен, и этот эмоционально-практический взгляд на философское учение античных скептиков широко распространен, если даже не является преобладающим. В целом наблюдается единодушие мнений и оценок: скептицизм есть сомнение в познавательных возможностях человеческих чувств и разума и даже отрицание каких-либо позитивных данных; он представляет собой гносеологический пессимизм, обосновывающий бесполезность всех борений разума, пустоту бытия, отсутствие во всем смысла и цели. В силу этого вопрос об освещенности античного скептицизма в историко-философской литературе достаточно трудно изложить на основе различий теоретических подходов к нему; изложение же на основе эмоциональных оценок вряд ли является возможным и оправданным. Поэтому ниже предложен-

---

<sup>1</sup> Губин В.Д. Философия. Элементарный курс. Учебное пособие. М.: Гардарики, 2003. С. 147.

ное рассмотрение освещенности античного скептицизма в историко-философской литературе строится по хронологическому принципу.

Выдающийся римлянин Цицерон уделил скептицизму пристальное внимание. Он явно симпатизировал ему, что выразилось в его сочинении «Academicorum» («Учение академиков», или «О философии Академии»), посвященном философии Средней и Новой Академии. Примечательно, что это единственный трактат Цицерона, целиком посвященный одной философской школе. Это сочинение распадается на две части: «Academicorum Priorum» и «Academicorum Posteriorum». От первой дошла только вторая книга, от второй — часть первой книги и отрывки из остальных.

В данном случае следует отметить, что Цицерон представлял собой не тот тип философа, который сформировала греческая культура, признавая, что в философии он призван лишь в адекватных римлянам понятиях изложить для них греческую мудрость. Поэтому он занимался, по большей части, констатацией и высказывал свое отношение, не углубляясь в специальные философские изыскания. Его сочинение в большей степени рассматривается как один из важных источников по истории античного скептицизма. Примечательно то, что этот источник только в последнее время привлек пристальное внимание исследователей. М.М. Сокольская в обширной вступительной статье к первому русскоязычному переводу этого трактата Цицерона отмечает, что «...студенты-философы, и даже те из них, кто специализировался по античной философии, вполне могли прослушать полный университетский курс, не узнав даже о существовании такого сочинения. Впрочем, эта ситуация начинает меняться. В Германии в 90-х годах теперь уже прошлого века выходят почти одновременно сразу два издания...трактата с полным переводом и обширным комментарием, а в англоязычном мире, в особенности в самой Великобритании, целая команда исследователей с энтузиазмом исследует ан-

тичный скептицизм, и в центре этих штудий стоит...«Учение академиков» Цицерона. Всестороннему рассмотрению этого текста был посвящен целый международный конгресс, проходивший в Утрехте в августе 1995 г.»<sup>1</sup>.

Обращаясь к наследию Диогена Лаэртского, отметим, что обширность сведений, даваемых им о Пирроне по сравнению с другими философами, может указывать на близость знаменитого доксографа скептицизму. Кроме того в одном месте Диоген Лаэртский называет философию Пиррона достойнейшей<sup>2</sup>. В целом же он передает взгляды скептиков достаточно полно и сочувственно, хотя его свидетельства не являются достаточными для каких-либо окончательных выводов.

Историк М.Н. Гутлин, специализирующийся на исследовании римской мифологии, отмечает что, со скептиками полемизируют, передавая и в той или иной степени искажая их взгляды, приверженцы других античных философских направлений: Лукреций Кар, анонимные платоники II в., Авл Геллий, Лукиан, Клавдий Гален — близкий медицинской школе эмпириков. У этих авторов критика скептицизма оказалась бессильной в борьбе против него, и поэтому они зачастую извращали и вульгаризировали его философские идеи. Гораздо более продуктивной, по словам Гутлина, оказалась другая критика скептицизма, связанная с раннехристианской апологетической литературой, содержащаяся в сочинениях таких отцов церкви, как Тертуллиан, Лактанций, Иероним, Августин, Евсевий Кесарийский и другие, а также в трудах некоторых более поздних византийских авторов, воспроизводящих утраченные части и фрагменты сочинений отдельных скептиков («Сентенции и эклоги» Иоанна Стобея, «Словарь»

---

<sup>1</sup> Сокольская М.М. Бесконечное приближение к истине // Цицерон М.Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: «Индрик», 2004. С. 4-48. С. 4.

<sup>2</sup> См.: Diog. L. IX. 61.

Суды, «Мириобиблион» патриарха IX в. Фотия)<sup>1</sup>. Указанные древние авторы занимались также, по преимуществу, констатацией и были далеки от собственно исследования скептицизма.

Средневековье было неблагоприятной для философского скептицизма эпохой, в силу чего он появлялся в Средние века крайне эпизодически и развернулся только на заре Нового времени в творчестве блестящих французских философов Мишеля де Монтеня и Пьера Гассенди. Во многом, их можно назвать скептическими авторами. Монтень в своих «Опытах» во многом идет за аргументацией Секста Эмпирика, подчас дополняя, расширяя и обогащая ее многочисленными и яркими примерами и эмоционально-художественными образами<sup>2</sup>.

В сочинениях Гассенди находим глубоко уважительное отношение к скептицизму и весьма сочувственное его изложение. Будучи профессором в академии Экса, он должен был, по его собственным словам, преподавать своим слушателям аристотелизм в качестве единственно правильной философии, однако, на свой страх и риск, преподавал им пирронизм, т.к. считал именно его, а не аристотелизм, правильной философией: «...после того как я ясно увидел, какое расстояние отделяет гений природы от ума человеческого, я не мог уже иметь иного мнения, кроме того, что сокровенные причины естественных явлений полностью ускользают от человеческого понимания. Поэтому я стал испытывать жалость и стыд из-за легкомыслия философов-догматиков, которые хвастаются, что они усвоили науку о природе и со-

---

<sup>1</sup> См.: Гутлин М.Н. Кризис мифологических представлений в римской религии на рубеже нашей эры по произведениям поздних скептиков // Социально-политические, идеологические проблемы истории античной гражданской общины. Межвузовский сборник научных трудов. М.: МГЗПИ, 1991. С.118-136.

<sup>2</sup> См.: Монтень М. Опыты в трех книгах. Пер. А.С. Бобовича, Ф.А. Коган-Бернштейн, Н.Я. Рыковой. М., 1979.

вершенно серьезно ее преподают... Бесспорно, более разумны философы, упомянутые нами несколько выше, — чтобы доказать суетность и недостоверность человеческого знания, они старались выработать у себя умение говорить как против, так и в защиту всего, что угодно»<sup>1</sup>. Примечательно то, что Гассенди говорит о значительном влиянии скептических идей в греческой философии и представляет некоторых эллинских мыслителей, традиционно не считающихся скептиками, поклонниками скептической философии: «... все, кто знаком с философскими школами, знают, что у Платона и Аркесилая философия одна и та же. Добавлю к этому и то, что Эпикур, который восхищался беседами и учением Пиррона, сам философствовал точно так же, о чем в одном месте свидетельствует Диоген Лаэртский; да и на Плутарха оказала большое влияние мысль о том, что все вообще мнения допустимы»<sup>2</sup>.

Несмотря на свой гносеологический оптимизм, другой философ начала Нового времени — Ф. Бэкон, признавал, что сомневаться в возможностях познания «более достойно, нежели выносить произвольные решения»<sup>3</sup>; но тем не менее он далек от одобрения скептицизма, отмечая что сторонники последнего «обращают слабость своих открытий в клевету против самой природы и в малодушие всех других», приговорив людей к «вечному мраку». Скептические учения по Бэкону «не только безнадежны, но и посвящены безнадежному»<sup>4</sup>. Английский философ упрекает скепти-

---

<sup>1</sup> Гассенди П. Метафизическое исследование или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта. Пер. А. Гутермана, С.Я. Шейнман-Топштейн, Н.Ф. Федорова // Гассенди П. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1968. С. 10-11.

<sup>2</sup> Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов... Пер. Г. Гурвиц, Н.А. Федорова, Е.А. Берковой // Там же. С. 380.

<sup>3</sup> Бэкон Ф. Новый органон. Пер. С. Красильщикова // Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1978. С. 33.

<sup>4</sup> Там же. С. 39.

ков в том, что они «клеветали на чувственные восприятия и тем самым в корне подрывали всякое знание»<sup>1</sup> и называет школу Пиррона «ныне опровергнутой»<sup>2</sup>.

Представитель эмпирико-субъективистской традиции в философии Нового времени Д. Юм отмечал, что никому не приличествует говорить уверенно и чувствовать свою непогрешимость<sup>3</sup>. «Наихудший спекулятивный скептик, — по мнению Юма, — куда лучше самого набожного святоши и фанатика»<sup>4</sup>. Отметим также, что Юм верно интерпретировал скептическое умонастроение, признавая, что «скептические рассуждения уничтожают сами себя в силу собственной утонченности»<sup>5</sup> и что «истинный скептик будет относиться с недоверием не только к своим философским убеждениям, но и к своим философским сомнениям»<sup>6</sup>. Кроме того, Юм справедливо полагал, что от релятивности наших знаний о мире вполне спасает феноменализм реальной, или практической жизни: «к счастью, природа вовремя сокрушает силу всех скептических аргументов и не дает им оказывать значительное влияние на познание»<sup>7</sup>. В другом месте Юм выразил эту мысль более ярко и лаконично: «...природа всегда гораздо сильнее принципов»<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. Пер. Н.А. Федорова // Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1977. С. 284-285.

<sup>2</sup> Там же. С. 391.

<sup>3</sup> См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на практике метод рассуждения к моральным предметам. Пер. С.И. Церетели // Юм Д. Сочинения в 2-х томах. М., 1966. Т. 1. С. 390.

<sup>4</sup> Юм Д. Письмо Гильберту Эллиоту Минто. Пер. Ф.Ф. Вермель // Там же. Т.2. С. 853-854.

<sup>5</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе... С. 296.

<sup>6</sup> Там же. С. 389.

<sup>7</sup> Там же. С. 297.

<sup>8</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. Пер. С.И. Церетели // Юм Д. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. С. 163.

Несмотря на свой критицизм, И. Кант, негативно оценивал скептицизм, полагая, что он представляет собой разрушенную и погибшую науку<sup>1</sup>. Г. Гегель отнесся к скептицизму весьма серьезно, уделив ему немало внимания в своих сочинениях<sup>2</sup>; но, стремясь создать универсальную систему философии, он стремился к тому, чтобы скептицизм вошел в нее в качестве момента и содержался в ней в «снятом» состоянии. Гегель «преодолевал» скептицизм по-своему оригинально: не путем отрицания или опровержения, но — включения и претворения, не замечая того, что подлинный скептицизм вообще не подлежит преодолению, представляя собой такое парадоксальное явление, которое не образует никакой фиксированной данности, является неуловимым и, подчас отрицая само себя, оно одновременно наличествует и отсутствует; в силу чего остается неизвестным, что именно следует преодолевать, если целью является преодоление последовательной скептической философии.

Другое отношение к скептицизму свойственно Л. Фейербаху: «Только свободное, безусловное, всепожирающее истинное сомнение представляет философский интерес»<sup>3</sup>. Более того, Фейербах верно интерпретирует аксиологические и телеологические истоки скептицизма: «Догматик отказывается не от знания, а от себя; скептик же, наоборот, — от знания, а не от себя. Скептик не имеет интереса к объекту, потому что он интересуется только самим собой»<sup>4</sup>. Наконец, Фейербах уловил важный диалектический аспект скептицизма, который, согласно его утверждению, есть «исчезно-

---

<sup>1</sup> См.: Кант И. Критика практического разума. Пер. Н.М. Соколова // Кант И. Сочинения в 6 томах. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 433.

<sup>2</sup> См.: 1) Гегель. Лекции по истории философии... 2) Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Пер. Б. Столпнера. М., 1974.

<sup>3</sup> Фейербах Л. История новой философии. Пер. Б.И. Авербаха // Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в 3-х томах. М., 1974. Т. 3. С. 330.

<sup>4</sup> Там же. С. 331.



вание всякой определенной истины», и как раз это обстоятельство «доводит дух до сознания бесконечной истины»<sup>1</sup>.

В ранних работах К. Маркса некоторое внимание уделяется скептицизму: в своей диссертации и подготовительных к ней материалах он дает ему противоположные оценки. Говоря об основных направлениях эллинистической философии, Маркс отмечает, что они являются «настолько характерными, мощными, вечными, что даже современный мир должен был признать за ними полное духовное право гражданства»<sup>2</sup>. В то же время он недоумевает «как могли появиться после Аристотеля Зенон, Эпикур, даже Секст Эмпирик, как после Гегеля оказались возможными попытки новейших философов, бесконечно жалкие в большей своей части»<sup>3</sup>.

Далее следует отметить, что немалое внимание уделили античному скептицизму немецкие историки и филологи второй половины XIX – начала XX века, внесшие значительный вклад в изучение древнего скептицизма и вообще античной философии. Однако и здесь были противоречия и заблуждения, неверные толкования и откровенные фальсификации. Так, например, Теодор Гомперц отмечает, что Секст Эмпирик «старается представителей других направлений сделать приверженцами скептицизма»<sup>4</sup>, хотя, как будет показано ниже, Секст тщательно отмежевывается от всех скольконибудь родственных скептицизму взглядов, подчеркивая его исключительность и неповторимость. Специально скептической философией занимались Целлер, Сэссэ, Наторп, Гааз,

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Гегелевская история философии. Пер. И.М. Есина // Фейербах Л. История философии... Т. 2. С. 22.

<sup>2</sup> Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С.28.

<sup>3</sup> Там же. С. 28.

<sup>4</sup> Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 2. Пер. Д. Жуковского. СПб., 1913. С. 174.

Паппенгейм, Ваддингтон, Штейдлин, Поленц, Вундт, Филиппсон, Гефферс, Гедекемейер и другие. Немецкий ученый Эрнст Шульц, написавший книгу об Энесидеме, даже взял себе псевдонимом имя этого скептика. Эти исследователи много внимания уделяли классической филологии, что, по справедливому замечанию Рихтера<sup>1</sup>, не всегда положительно сказывается на результатах историко-философских исследований, т.к. филологические штудии и изыскания подчас игнорируют исторический и философский аспекты исследования и, погружаясь в тонкости филологических нюансов, отдаляют от обобщений, не видят леса за отдельными деревьями.

Выдающимся трудом по истории античного скептицизма можно назвать книгу Рауля Рихтера «Скептицизм в философии», переведенную на русский язык и изданную в России в начале XX в. Для читателя, не владеющего иностранными языками, это сочинение Рихтера является единственным произведением, на основе которого возможно достаточно глубоко и всесторонне познакомиться с античным скептицизмом. Сочинение Рихтера представляет собой воплощение грандиозного замысла — осветить всю историю скептицизма. Первая книга посвящена, по словам автора, полному скептицизму: древнему, Возрождения (Монтень и др.), Нового времени (Юм, Мах, Ницше). Вторая — частичному скептицизму: имманентному скептицизму, по терминологии Рихтера, в соединении с трансцендентным догматизмом (Паскаль и мистики) и трансцендентному скептицизму в соединении с имманентным догматизмом (Кант)<sup>2</sup>. Первый том охватывает часть первой книги и посвящен только античному скептицизму. Именно он и был переведен на русский язык. Первая глава повествует о предшественниках античного скептицизма и его историческом развитии. Вторая посвящена изложению скептицизма: чувственного, рационального, а также направленного на отдельные разделы

---

<sup>1</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. Прим. 27. С. VI.

<sup>2</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. С. 15.

философии (причинная связь, Бог, ценности, — по выражению Рихтера). Третья наиболее обширная глава представляет собой обстоятельную историко-философскую критику древнего скептицизма по тем же самым разделам.

Следует отдать должное Рихтеру в том, что он, в отличие от многих других исследователей, преодолел в своем сочинении интеллектуальный настрой превосходства над древностью, когда она рассматривается в качестве давно превзойденных и оставленных позади реликтов, имеющих лишь музейное значение. Рихтер обращается со скептицизмом как с равным философским партнером. Однако при всей глубине, масштабности и яркости исследования труд Рихтера имеет, на мой взгляд, серьезный концептуальный просчет: автор полагает, что агностицизм на пути от скептицизма к догматизму занимает место более близкое, по его выражению, чем единица к нулю на пути от нуля к тысяче и поэтому подходит под рубрику скептицизма<sup>1</sup>. На первый взгляд его аргументация не вызывает особенных возражений: если мы хотим установить позиции мысли по отношению только к одной общей проблеме относительно познаваемости, или обнаружимости истины, то в этом случае могут быть получены следующие три варианта: «истина познаваема», «не познаваема» и сомнение в том и другом (то есть неизвестно — познаваема или нет). Однако если положить в основу, говорит Рихтер, решение всех прочих, единичных вопросов («Существует ли в мире причинное действие?» «Тожественен ли Бог с миром?» и т.п.), то окажется, что существуют только два лагеря: первый — утвердительные или отрицательные суждения, второй — сомнение в том и другом. Вторым будет агностицизм и скептицизм<sup>2</sup>. Иными словами, скептицизм сомневается во всем, агностицизм только в одном положении высказывается уверенно (о познаваемости вещей), а в остальном сомневается так же, как и скепти-

---

<sup>1</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. С. 28-29.

<sup>2</sup> Рихтер Р. Скептицизм в философии. С. 28-29.

цизм, поэтому они очень близки, если не тождественны, по крупному счету.

Возможная ошибка Рихтера, как мне представляется, состоит в том, что он не склонен наделять гносеологическую проблематику каким-либо особым статусом среди множества других философских проблем и вопросов, и в этом смысле он как бы низводит ее до разряда прочих, или, если возможно так выразиться, частных философских проблем; а между тем вопрос о познании является одним из наиболее важных в философии, от того или иного решения которого во многом зависит решение множества других вопросов и проблем. Так, например, если мы утверждаем, что природа вещей непознаваема, все дальнейшие рассуждения о них становятся, по крупному счету, бессмысленными, в том числе будет лишено смысла и сомнение в их существовании или несуществовании. Таким образом, агностицизм не отвергает, не исключает сомнения, но лишает его внутренней ценности, «девальвирует» его.

Также ряд исследований античного скептицизма представлен в английской историко-философской литературе второй половины XIX — первой половины XX века. Можно отметить книги Н. Макколла, М. Патрик, Е. Бивена<sup>1</sup> и других исследователей, сочинения которых, несмотря на обстоятельность изложения, а также обширность представленного в них материала, носят по преимуществу компилятивный и констатирующий (описательно-позитивистский) характер.

Обращаясь к историко-философской литературе XX века, можно отметить, что античный скептицизм также не имеет в ней должного внимания и освещения. Наименования трудов о скептицизме исчисляются едва ли несколькими десятками, в то время как научная литература о других философских на-

---

<sup>1</sup> См.: Maccoll N. The greek Sceptics from Pyrrho to Sextus. London and Cambridge: Macmillan and Co., 1969. Bevan E.R. Stoics and Sceptics. Oxford: Clarendon Press, 1913. Patric M.M. The Greek Sceptics. New-York: ColumbiaUniversity Press, 1929.

правлениях, хронологически близких к скептическому, например стоическому и эпикурейскому исчисляется сотнями наименований<sup>1</sup>.

Выше уже говорилось о том, что скептицизм достаточно часто интерпретируется в историко-философской литературе как разновидность отрицательного догматизма. Квалификацию скептицизма как отрицательного догматизма, или нигилизма находим, например, в книге Джулии Аннас и Джонатана Барнеса «Тропы скептицизма. Древние тексты и современные интерпретации» — не отказывая пирронизму в серьезности философской позиции, авторы говорят, что она «полностью негативна» («Pyrrhonism is also and essentially a philosophical position. Its philosophy is entirely negative, but it is nonetheless seriously philosophical»)<sup>2</sup>.

Произведения о скептицизме носят по преимуществу либо констатирующе-описательный характер, либо негативно-оценочный. Иногда скептицизму приписывают такие положения, которые он вообще никогда не утверждал, нередко встречаются не вполне корректные или даже откровенно превратные его интерпретации. Так, например, Мейтс в статье «Стоическая логика и сочинения Секста Эмпирика» («Stoic logic and the text of Sextus Empiricus»), проводя логико-филологическое исследование, приписывает сочинениям Секста Эмпирика «много искаженных мест» (a number of corrupt places)<sup>3</sup> и, делая вывод, упрекает его в безответственности («Sextus... far from giving anyone lesson in logic, he only exhibited his own carelessness»)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М., 1979. С. 773-785. См. также введение настоящей работы.

<sup>2</sup> См.: Annas J., Barnes J. The modes of skepticism. Ancient texts and modern interpretations. Cambridge, London: Cambridge University Press, 1985.

<sup>3</sup> Mates B. Stoic logic and the text of Sextus Empiricus // American Journal of Philology. 1949. V. 70. P. 290.

<sup>4</sup> Ibid. P. 298.

Во многом поверхностное понимание скептицизма и негативное отношение к нему находим у Б. Рассела в «Истории западной философии». Он полагал, что «скептицизм был привлекателен для многих нефилософски настроенных умов... был утешением лентяя, поскольку показывал, что невежда столь же мудр, как и заслуженные ученые»<sup>1</sup>. Кроме того, Рассел полагал, что скептицизм не обладал ничем позитивным «даже в чисто интеллектуальной сфере» и что «не ответив на аргументы скептиков старый мир отвернулся от них»<sup>2</sup>. Кроме того, Рассел приписывает скептикам крайний негативный догматизм, тождественный агностицизму<sup>3</sup>, что, как уже отмечалось, не совсем верно.

Достаточно негативные оценки скепсиса находим в статье К. Янчека «О характере позднеантичного скептицизма». На основании только филологического анализа, об ограниченности которого было сказано выше, он делает вывод о том, что Секст Эмпирик компилятор и вообще не философ, но только наследник более выдающихся мыслителей, который даже в изложении учения скептиков крайне непоследователен<sup>4</sup>.

Приблизительно такая же оценка деятельности Секста Эмпирика содержится в статье С. Смита «Повторное открытие античного скептицизма в Новое время» — признавая, что «единственные первичные источники, дошедшие до нас, это сочинения Секста Эмпирика», автор говорит, что последний скептик «...скорее всего, был тщательным компилятором, но сам не привнес в скептическое движение ничего оригинального» («...seems to have been an accurate complier, but to have

---

<sup>1</sup> Рассел Б. История западной философии. Пер. В.М. Закладной: Кн. 1. Гл. XX-XXX. М., 1959. С. 253

<sup>2</sup> Там же. С. 258

<sup>3</sup> См. там же. С. 253.

<sup>4</sup> См.: Янчек К. О характере позднеантичного скептицизма // Античное общество. Труды конференции по изучению проблем античности. М., 1967. С. 351-353.

contributed nothing original to the movement himself»)<sup>1</sup>. С подобными интерпретациями роли и значения философской деятельности Секста Эмпирика в истории античного скептицизма невозможно согласиться (философское новаторство Секста Эмпирика будет рассмотрено далее).

Достаточно категорично утверждает исследовательница Гизела Стрикер в статье «Мыслительные стратегии скептицизма», что два скептических основоположения: тезис — ничто не может быть познано и рекомендация — следует приостанавливать суждения по любым вопросам — «обладают логической независимостью, так как тезиса недостаточно для обоснования рекомендации» («the set two are logically independent of each other, since the thesis is not sufficient to justify the recommendation»)<sup>2</sup>. Подобное утверждение не лишено возражений: в нескептических типах философского мышления тезис о всеобщей непознаваемости, вполне возможно, рассматривается как недостаточный для практического следования воздержанию от суждений, но для самих скептиков идея непознаваемости традиционно является достаточным основанием для воздержания от суждений, о чем недвусмысленно говорит Тимон — ученик родоначальника античного скептицизма — Пиррона — по известному свидетельству Евсевия Кесарийского<sup>3</sup>.

Та же исследовательница в другой своей статье — «Атараксия: счастье как невозмутимость» склонна вообще от-

---

1 Schmitt Ch. B. The rediscovery of ancient scepticism in Modern times // *The Skeptical Tradition*. Ed. by Burnyeat M. F. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. P. 225-251. P. 226.

<sup>2</sup> Striker G. Sceptical strategies // Striker G. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996. P. 92-115. P. 92.

<sup>3</sup> См.: Eusebius Caesariensis. *Praeparatio Evangelica*. Libri XV. Liber XIV // *Patrologiae Graecae*. Tom XXI. Parisii, 1857. Col. 1179-1290. XIV. 18.

казать скептицизму в полноценном статусе одного из философских учений, утверждая, что он «...в лучшем случае может быть представлен как один из способов достижения невозмутимости» («skepticism can at best be presented as one way of reaching tranquility»)<sup>1</sup>. Кроме того, и само учение скептиков о невозмутимости души Г. Стрикер рассматривает как весьма слабую интеллектуальную конструкцию (по сравнению с построениями эпикурейцев и стоиков), полагая, что скептикам следовало бы ограничиться вопросами эпистемологии: «Я уверена, что пиррониисты поступили бы гораздо лучше, если бы они вышли из соревнования по избранию руководства к счастливой жизни, и ограничились бы сферой эпистемологии, в которой они были чрезвычайно успешны. (Их двойники из Академии, похоже, были мудрее в этом отношении)» («The Pyrrhonists would have done better, I believe, to stay out of the competition for guides to the happy life, and limit themselves to the field of epistemology, where they were doing extremely well. (Their counterparts in the Academy seem to have been wiser in this respect.)»)<sup>2</sup>. Наконец, говоря о скептической интерпретации общей для эллинистической эпохи идее внутренней, или субъективной обусловленности индивидуального счастья, Г. Стрикер нарушает логический закон тождества (путем явной подмены тезиса), утверждая, что для достижения невозмутимости души в равной степени подойдет как практика жизненного следования скептической философии, так и употребление наркотиков: «В том, что касается невозмутимости, подойдет также и скептицизм, или наркотики, так как речи не идет о том, как люди действительно живут, но только о том, как

---

<sup>1</sup> Striker G. Ataraxia: happiness as tranquility // Striker G. Essays on Hellenistic epistemology and ethics. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996. P. 183-195. P. 192.

<sup>2</sup> Striker G. Ataraxia: happiness as tranquility // Striker G. Essays on Hellenistic epistemology and ethics. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996. P. 183-195. P. 193.



они чувствуют» («As far as tranquility is concerned, skepticism might do just as well – or, for that matter, drugs, since we are now not talking about how people actually live, but only about how they feel»)<sup>1</sup>.

Исследователь Кристофер Хуквей в параграфе «Пирронизм и философия» своей книги «Скептицизм» находит скептические основания (называя их «фактами») для воздержания от суждения достаточно слабыми для того, чтобы возможно было придать сомнению статус одной из неотъемлемых черт философского мышления: «Многие «факты», используемые для побуждения к воздержанию от убеждения вовсе не являются фактами; и даже те, которые могут быть приняты, представляются слишком слабыми для того, чтобы вызвать реальное сомнение» («Many of the «facts» used to induce suspension of belief are not facts at all; and even those that can be accepted seem too weak to induce any real doubt»)<sup>2</sup>. К. Хуквей, так же, как и Г. Стрикер, рассматривая скептическую позицию как, по крупному счету, необоснованную, сомневается в философской состоятельности скептицизма: «Скептицизм не привержен догматически корпусу аргументов; в конечном счете его отстаивают не с помощью аргументов, которые убеждают кого-то воздержаться от суждения, а с помощью атараксии, которая обретается вследствие этого воздержания» («Scepticism is not dogmatically committed to a body of arguments; it is vindicated finally, not by the arguments which persuade someone to suspend judgment, but by the *ataraxia* which is obtained in consequence of this suspension»)<sup>3</sup>. О возможных причинах такого рода интерпретаций скептицизма говорит исследователь Арни Несс в параграфе «Философ ли скептик?» в главе «Пирроновы скептицизм по Сексту Эмпирику» своей книги «Скептицизм»: «Из каждой ста

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 193.

<sup>2</sup> Hookway Ch. Scepticism. London and New York: Routledge, 1992. P. 18.

<sup>3</sup> Ibid. P. 19.

ссылок на академический скептицизм (негативный догматизм) в литературе едва ли одна приходится на пирронизм, как он описывается Секстом. И среди множества ссылок на Пиррона и Секста, незначительное число не намекает на негативный догматизм. Главная причина этого — априоризм и универсализм, глубоко укоренившийся практически во всей философской литературе. «Скептика» не считают философом из-за того, что он не утверждает на *априорных* основаниях, что знание *не может* быть получено, что познание невозможно, либо по причине того, что он не приводит аргументов против возможности знания как такового, а только выдвигает частные аргументы против частных притязаний на знание. В результате скептика без долгих рассуждений относят к психологам и психиатрам. Предполагается, что, так как скептик не противостоит подлинным философам на их поле боя — на поле априоризма и универсализма, он не представляет для них предмета беспокойства» («For every hundred references in the literature to Academic scepticism (negative dogmatism) there is scarcely one to Pyrrhonism as described by Sextus. And of the many references to Pyrrho and Sextus, few do not hint at negative dogmatism. One main reason for this is an apriorism and universalism that has deep roots in nearly all philosophical literature. Because “the sceptic” does not state *a priori* that knowledge *cannot* be reached, that knowledge is impossible, or because he does not adduce arguments against the possibility of knowledge in general, but only throws in particular arguments against particular knowledge claims, he is not counted a real philosopher; instead he is summarily referred to the psychologists and psychiatrists. Because he does not meet them on their own battlefield — apriorism and universalism — real philosophers are not supposed to worry about him».<sup>1</sup>

Исследователь М. Бернет в известной статье «Может ли скептик жить в соответствии со своим скептицизмом» го-

---

1 Naess A. Scepticism. London: Routledge and Kegan Paul. New York: Humanities Press, 1968. P. 28.

ворит, что «Пирронизм является единственной серьезной попыткой в истории западной мысли довести скептицизм до его крайних пределов и жить в соответствии с полученным результатом, и вопрос о том, насколько это возможно или просто понятийно непротиворечиво, был предметом острых споров в эпоху античности, и стал главным средоточием возродившихся дискуссий за двести лет до того времени, когда писал Юм» («Pyrrhonism is the only serious attempt in Western thought to carry skepticism to its furthest limits and to live by the result, and the question whether this is possible, or even notionally coherent, was keenly disputed in ancient times and had been a major focus of renewed debate for some two hundred years before Hume wrote»<sup>1</sup>. В данном случае возможно утверждать, что сложность проблемы о совместимости идейных скептических установок с реальной, или практической жизнью философа-скептика является несколько преувеличенной. В своих сочинениях Секст Эмпирик неоднократно говорит о том, каким образом возможна реализация основных идейных положений скептицизма в реальной жизни скептика (данный вопрос будет обстоятельно рассмотрен далее).

Еще одна тенденция в историко-философской литературе, посвященной античному скептицизму заключается в том, что исследователь, подробно рассматривая какой-либо вопрос или проблему, привлекая множество свитетельств источников, анализируя и сопоставляя различные точки зрения, в результате (как бы следуя практическим рекомендациям скептиков) не приходит ни к какому определенному выводу, воздерживается от него, а вернее — предлагает в качестве вывода невозможность последнего. Так например, Джон Рист, обстоятельно рассматривая достаточно запутанный и неоднократно обсуждаемый в литературе вопрос о приверженности одного из младших скептиков Энесиде-

---

1 Burnyeat M. F. Can the Sceptic Live His Scepticism? // The Skeptical Tradition. P. 117 – 148. P. 118.

ма учению Гераклита в статье «Гераклитизм Энесидема», завершает свое исследование выводом о том, что «...лучше приостановить суждение, и вместе с пирронистами сказать οὐδὲν ορίζω» («...but it is better to suspend judgment, and, with the Pyrrhonists, say οὐδὲν ορίζω»)<sup>1</sup>. Выражение οὐδὲν ορίζω переводится с древнегреческого как «ничего не определяю (постановляю, полагаю, назначаю)».

Другой пример вышеобрисованной тенденции, причем более яркий и показательный, находим в статье Д. Хауса «Жизнь Секста Эмпирика», которая представляет собой достаточно обстоятельное и скрупулезное историко-философское исследование, хотя и с приоритетно выделенным историческим аспектом. Привлекая множество античных свидетельств (обширные цитаты из источников даются исключительно на языке оригинала), вдаваясь в филологические детали, обсуждая тонкости перевода с древнегреческого определенных терминов и выражений, ссылаясь на многие исследования античного скептицизма, сделанные в течение последних полутора столетий, тщательно сопоставляя и анализируя их, автор пытается выяснить когда жил Секст Эмпирик, где, в основном, протекала его деятельность и кем он был по роду своих практических занятий; и наконец, в качестве результата такого почти титанического труда автор предлагает следующий достаточно обескураживающий вывод: «Свидетельств о жизни Секста Эмпирика достаточно для того, чтобы дать почву для бесконечных предположений. В этой работе мы попытались продемонстрировать один неоспоримый факт, касающийся жизни Секста, который без труда потерялся в лабиринте вероятностей. А именно: необходимо воздерживаться от суждений относительно практически каждой детали жизни Секста» («The evidence on Sextus' life is sufficient to provide a basis for endless conjecture. The present paper has attempted to show the one

---

<sup>1</sup> Rist J. M. The heracliteanism of Aenesidemus // Pxoenix. Vol. 24. No. 4. 1970. P. 309-319. P. 319.

undeniable fact on Sextus' life which is easily lost in the maze of possibilities. Namely, it is necessary to suspend judgement on Sextus' life in almost every detail»)<sup>1</sup>.

Наконец, возможно отметить еще одну тенденцию, встречающуюся в некоторых историко-философских работах об античном скептицизме (в данном случае — и не только о нем), которая заключается в некоторой запутанности и неясности основной мысли того или иного автора. Так например, уже упоминавшийся исследователь Арни Несс в параграфе «Философ ли скептик?» своей книги «Скептицизм» отвечает на поставленный вопрос следующим не вполне понятным образом: «Что же касается того, считается ли скептицизм философией, то если мы принимаем как необходимое условие, что для того, чтобы что-то считалось философией, оно должно содержать, по крайней мере, одно утверждение, по крайней мере, одну доктрину, претендующую на истинность, тогда скептицизм — *не философия*. Этот вопрос в большой степени носит терминологический характер, но даже если мы примем эту совсем не традиционную манеру речи, все равно сохранится возможность назвать скептицизм базовым философским подходом, экзистенциал-философией (через дефис!), а скептика — подлинным философом... Но, в конечном счете, терминология не имеет в этом пункте особого значения, и пока мы можем именовать скептицизм философским подходом, или экзистенциал-философией, а его отчетливых представителей философами, я не стану настаивать на том, чтобы называть скептицизм философией» («As whether skepticism counts as philosophy, if we accept as a necessary condition for anything to be philosophy that it must contain at least one proposition, or at least one doctrine, claimed to be true or probable, then skepticism is *not a philosophy*. The question is largely terminological, but even if we adopted this not at all traditional way of speaking there would still be room for calling skepticism a basis philosophic

---

<sup>1</sup> House D. K. The life of Sextus Empiricus // The Classical quaterly. Vol. 39. Num. 1. 1980. P. 227-238. P. 238.

attitude or an existential-philosophy (with a hyphen!), and the sceptic a (genuine) philosopher...But terminology may not, after all, be very important at this point, and so long as we may call skepticism a philosophical attitude, or existential-philosophy, and its articulate representatives philosophers, I shall not insist that skepticism be called a philosophy»)<sup>1</sup>. Итак, по мнению автора, скептицизм — это один из философских подходов, его представители являются философами, но при этом скептицизм — не философия. Однако даже если это и так, т.е. если автор и не нарушил в своих рассуждениях логический закон противоречия, то он, тем не менее, нарушил закон тождества, так как любая неясность (непрозрачность, замутненность) рассуждения может квалифицироваться как разновидность несоблюдения логического закона тождества.

Конечно же, не все свидетельства и упоминания об античном скептицизме в историко-философской литературе носят в большей или меньшей степени выраженный негативно-оценочный мотив. Есть и противоположная тенденция, которая однако представлена гораздо меньшим количеством наименований литературы, чем вышеупомянутая. Так например, Родерик Чизолм в статье «Секст Эмпирик и современный эмпиризм» говорит, что хотя и «...трудно преувеличить сходство между философскими доктринами современного научного эмпиризма и теми, которые были изложены Секстом Эмпириком, греческим врачом и скептиком III-го в. н.э., похоже, большинство историков эмпиризма игнорировало Секста». «Наиболее важный философский вклад Секста, — по мнению Р. Чизолма, — состоит в следующем: во-первых, позитивистская и бихевиористская теория знака, которую он противопоставил метафизической теории стоиков; во-вторых, обсуждение феноменализма в его связи с притязаниями здравого смысла на знание; и в-третьих, рассмотрение спора вокруг принципа экстенциональности

---

<sup>1</sup> Naess A. Scepticism. London: Routledge and Kegan Paul. New York: Humanities Press, 1968. P. 29-30.

в логике, в котором наиболее замечательным, возможно, является предвосхищение современных логических доктрин» («Although it is difficult exaggerate the similarities between the philosophical doctrines of contemporary scientific empiricists and those which were expounded by Sextus Empiricus, the Greek physician and sceptic of the third century A. D., Sextus seems to have been neglected by most historians of empiricism...His most significant contributions are: first, the positivistic and behavioristic theory of signs which he opposed to the metaphysical theory of the Stoics; secondly, his discussion of phenomenalism and its relation to common sense claims to knowledge; and, thirdly, his account of the controversy over the principle of extensionality in logic, where the anticipation of contemporary doctrines is perhaps most remarkable»)<sup>1</sup>.

Ни одного сочинения (монографического характера), целиком посвященного исследованию античного скептицизма, в русской дореволюционной историко-философской литературе нет. В ней мы находим также, по преимуществу, отрывочные, фрагментарные упоминания о нем.

Общий, поверхностный характер носит упоминание об античном скептицизме А.И. Герцена в «Письмах об изучении природы»<sup>2</sup>. Г.В. Плеханов отмечает, что «греческий скепсис есть плод упадка» жизни и мысли<sup>3</sup>. «Курс истории древней философии» С.Н. Трубецкого уделяет скептицизму минимальное внимание, а про поздних скептиков вообще не содержит ни одного упоминания<sup>4</sup>. Кроме того, Трубецкой

---

<sup>1</sup> Chilsholm R. Sextus Empiricus and modern Empiricism // Philosophy of Science. Vol. 8. No. 3. 1941. P.371-384. P. 371.

<sup>2</sup> См.: Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Избранные философские произведения в 2 томах. Т. 1. М., 1948. С. 196-199.

<sup>3</sup> Плеханов Г.В. Скептицизм в философии // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения в 5 томах. Т. 3. М., 1957. С. 502.

<sup>4</sup> См.: Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии // Собрание сочинений кн. С. Н. Трубецкого. Т. V-VI. М., 1912.

приписывает скептикам отрицательный догматизм, что неверно: «скептики отвергли всякую возможность какого бы то ни было объективного знания»<sup>1</sup>.

«Три книги пирровых положений» Секста Эмпирика, изданные в Санкт-Петербурге в 1913 году открываются обстоятельной статьей Н.В. Брюлловой-Шаскольской об античном скептицизме. Несмотря на серьезность статьи, она все же носит, по большей части, конспективный характер, освещая основные положения скептицизма Секста Эмпирика и уделяя пристальное внимание его гносеологии<sup>2</sup>.

В целом же в русской дореволюционной философии скептицизму не нашлось отдельного места и отношение к нему она выработала вполне негативное. Так В.С. Соловьев полагал, что скептицизм нельзя признавать за особый тип или направление философии<sup>3</sup>. По его мнению современное состояние человеческого знания не является аргументом в пользу скептицизма: «Так как нам совершенно ничего неизвестно об относительном возрасте человечества, то мы не имеем права отрицать, что его предполагаемая неспособность к метафизическому познанию может быть того же рода, как неспособность говорить у трехмесячного ребенка»<sup>4</sup>. Это верное замечание Соловьева тем не менее не является аргументом против скептицизма, так как последний отнюдь не отрицает будущего торжества человеческой мысли и гносеологического оптимизма уже потому, что он вообще ничего не отрицает, т.к. представляет собой буквально «ищущую» философию. Негативное отношение Соловьева к скептицизму вполне очевидно. Он полагает, например, что скептицизм «аргументирует на основании

---

<sup>1</sup> Там же. С. 138.

<sup>2</sup> См.: Брюллова-Шаскольская Н.В. Введение // Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. СПб., 1913. С. 1-17.

<sup>3</sup> См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 190-194.

<sup>4</sup> Там же. С. 209



известных предвзятых идей... и является, таким образом, не более как предрассудком»<sup>1</sup>. О том же свидетельствуют и такие эпитеты: «чистый нуль безусловного скептицизма»<sup>2</sup>, «пропасть скептицизма»<sup>3</sup>, «пустота и ничтожество бесплодного скептицизма»<sup>4</sup>.

В статье Г.Г. Шпета «Скептик и его душа» находим крайне негативную и даже злую оценку скептицизма. Он изображает скептика в крайне отрицательных тонах. Скептик у Шпета ревнив, завистлив, желчен, мелочен, капризен, подозрителен, недоверчив и малодушен<sup>5</sup>.

В отечественной литературе последнего столетия также нет ни одного монографического исследования об античном скептицизме. (Автор опускает упоминания о собственных публикациях, посвященных античному скептицизму).

Что касается сочинений не монографического характера, то в данном случае еще раз можно упомянуть широко известную работу — раздел об античном скептицизме в многотомной «Истории античной эстетики» А.Ф. Лосева<sup>6</sup>, который дублируется его же статьей «Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика», предваряющей двухтомник сочинений Секста Эмпирика в серии «Философское наследие», выпущенный издательством «Мысль» в 1976 г.<sup>7</sup> Так же античному скептицизму посвяще-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 210.

<sup>2</sup> Там же. С. 225.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 740

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См.: Шпет Г.Г. Скептик и его душа. Эюд по философской интерпретации // Философские науки. 1991. № 9. С. 85-136.

<sup>6</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979.

<sup>7</sup> См.: Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах. Т. 1. М., 1976. С. 5-58.

ны уже упоминавшиеся первая глава книги В.М. Богуславского «Скептицизм в философии»<sup>1</sup>, первый параграф первой главы «Природа философского скептицизма» монографии Г.Г. Соловьевой «О роли сомнения в познании»<sup>2</sup>, вступительная статья М.М. Сокольской «Бесконечное приближение к истине», предваряющая русскоязычный перевод сочинения Цицерона «Academicum»<sup>3</sup> и депонированная рукопись Т.Н. Власика «Роль скептицизма в становлении философской критики»<sup>4</sup>. В сборниках статей существует три работы об античном скептицизме — это упоминавшиеся выше статья Д.Б. Джохадзе «Теория познания античного скептицизма и ее современное значение»<sup>5</sup>, статья М.Н. Гутлина «Воззрения школы скептиков на античную религию»<sup>6</sup> и статья Г.К. Тауриня «Понимание специфики философского познания мира в развитии скептицизма»<sup>7</sup>. В периодической печати существуют

---

<sup>1</sup> См.: Богуславский В.М. Скептицизм в философии. М.: Наука, 1990.

<sup>2</sup> См.: Соловьева Г.Г. О роли сомнения в познании. Алма-Ата: Наука, 1976.

<sup>3</sup> См.: Сокольская М.М. Бесконечное приближение к истине // Цицерон М.Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: «Индрик», 2004. С. 4-48.

<sup>4</sup> См.: Власик Т.Н. Роль скептицизма в становлении философской критики. Ленинград, 1991. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 43897 от 12. 02. 91.

<sup>5</sup> См.: Джохадзе Д.В. Теория познания античного скептицизма и ее современное значение // Эллинистическая философия (современные проблемы и дискуссии). Сборник научных статей. М.: Наука, 1986. С. 32-66.

<sup>6</sup> См.: Гутлин М.Н. Воззрения школы скептиков на античную религию // Социально-политические и культурные проблемы истории стран Европы от античности до Нового времени. М.: 1989. С. 42 60.

<sup>7</sup> См.: Тауринь Г.К. Понимание специфики философского познания мира в развитии скептицизма // Античная философия: специ-

две историко-философских работы об античном скептицизме — это обстоятельные статьи А.В. Семушкина «Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм» и «Античный скептицизм. Лекция 2. Эволюция пирронизма. Непирронизм» в журнале «Вестник Российского университета дружбы народов» за 1997 г. и 1998 г.<sup>1</sup>

Круг остальной литературы по данной теме ограничивается статьями в «Философской энциклопедии», философских словарях, учебниках и учебных пособиях по истории философии, а также небольшими разделами в монографиях, посвященных эллинистической философии и общим философским проблемам. В качестве последних можно отметить труды Д.В. Джохадзе, И.Д. Рожанского, А.Б. Рановича, А.Н. Чанышева, В.Ф. Асмуса, А.С. Богомолова, В.М. Богуславского, Ф.И. Хасхачиха, С.И. Гоначарука, Н.З. Парамонова, А.О. Маковельского, П.С. Попова и Н.И. Стяжкина, М.В. Желнова, Т.И. Ойзермана и других<sup>2</sup>. Надо отметить,

---

фические черты и современное значение. Материалы научной конференции по античной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 45-49.

<sup>1</sup> См.: Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 176-187. Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 2. Эволюция пирронизма. Непирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1998. № 1. С. 66-73

<sup>2</sup> См.: 1) Джохадзе Д.В. Диалектика эллинистического периода. М., 1979. С. 63-89.

2) Джохадзе Д.В. Основные этапы развития античной философии. К анализу диалектики историко-философского процесса. М., 1977. С. 240-248.

3) Рожанский И.Д. История естествознания в эпоху эллинизма и римской империи. М., 1988. С. 114-119.

4) Ранович А.Б. Эллинизм и его историческая роль. М.-Л., 1950. С. 315-317.

что эти упоминания об античном скептицизме фрагментарны и по большей части описательны.

Возвращаясь к вышеупомянутым сочинениям монографического характера, отдельные части, или разделы которых затрагивают античный скептицизм отметим монографию В.М. Богуславского «Скептицизм в философии», первая глава которой посвящена античному скептицизму<sup>1</sup>. В заслугу автору надо поставить правильное понимание скептицизма как иррелевантной философии, противопоставленное им широко распространенному в историографии отождествлению скептицизма с релятивизмом и агностицизмом. Однако вслед за А.И. Герценом, полагавшим, что «действительная наука могла бы снять скептицизм, для нее скептицизм — мо-

---

5) Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 143-175.

6) Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976. С. 404 - 422, 497-502.

7) Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985. С. 294-309.

8) Богуславский В.М. У истоков французского атеизма и материализма. М., 1964. С. 24-34.

9) Хасхачих Ф.И. Об античном скептицизме // Хасхачих Ф.И. Вопросы теории познания диалектического материализма. М., 1967. С. 278-306.

10) Гончарук С.И. О скептиках и скептицизме. М., 1967.

11) Парамонов Н.З. Критика догматизма, скептицизма и релятивизма. М., 1973.

12) Маковельский А.О. История логики. М., 1967. С. 204 - 213.

13) Попов П.С. Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974. С. 113-117.

14) Желнов М.В. Предмет философии в истории философии. Предыстория. М., 1981. С. 324-326.

15) Ойзерман Т.И. Главные философские направления. Теоретический анализ историко-философского процесса. М., 1984. С. 101-128.

<sup>1</sup> См.: Богуславский В. М. Скептицизм в философии. М., 1990. С. 7-26.

мент, но древняя наука не имела этой силы»<sup>1</sup>, он повторяет ошибочный, на мой взгляд, вывод о том, что появление скептицизма во многом обусловлено спекулятивным характером доктрин того времени, что умозрительная наука была слаба против скептицизма и ничего не могла ему противопоставить.

В отечественной историко-философской литературе единственным полноценным трудом об античном скептицизме является уже упоминавшаяся статья Лосева и большой раздел в его фундаментальном многотомном сочинении «История античной эстетики»<sup>2</sup>. Эти два произведения Лосева почти полностью дублируют друг друга; второе несколько шире по сравнению с первым. Необходимо отметить, что данные сочинения А.Ф. Лосева отличаются серьезностью и обстоятельностью, кроме того, яркость и простота стиля делает их доступными даже философски неподготовленному читателю.

Однако следует отметить, что А.Ф. Лосев, рассматривая предпосылки античного скептицизма и его идейную и историческую эволюцию от Пиррона до Секста Эмпирика в «Истории античной эстетики», называет учение старших скептиков интуитивно-релятивистским скептицизмом, а младших — рефлексивно-релятивистским<sup>3</sup>, тем самым сближая (если не отождествляя) скептицизм с релятивизмом. Одна из основ античного скептицизма — это изостения (ἰσοσθένεια), или изостенизм (равносилие противоположных высказываний), которая, несмотря на некоторую внешнюю близость релятивизму, все же не тождественна ему. В релятивизме и изостенизме, направленных против гносеологического оптимизма, по-разному расставлены философские ак-

---

<sup>1</sup> Герцен А. И. Письма об изучении природы. С. 198.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М., 1979. С. 318-329.

<sup>3</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М., 1979. С. 341.

центы: в релятивизме подчеркивается относительность или проблематичность всякого положительного высказывания, т.е. его вовлеченность в «контекст» некоторой ситуации, условий, обстоятельств и т.п., а в изостенизме равновесие всякого высказывания любому другому рассматривается вне какого-либо «контекста», безотносительно некой ситуации, т.к. и сами ситуации также изостеничны (равносильны друг другу), в то время как релятивизм не настаивает на их принципиальном уравнивании. Поэтому, возможно, во избежание недоразумений, квалифицировать учение старших и младших скептиков как, соответственно, интуитивно-изостенический и рефлексивно-изостенический скептицизм. В данном случае следует отметить, что против отождествления или значительного сближения скептицизма и релятивизма определенно высказывается А.В. Семушкин в своей обстоятельной статье «Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм»: «Когда Секст Эмпирик замечает, что Пиррон скептические принципы выразил более отчетливо, чем его предшественники, мы все равно затрудняемся ответить на вопрос: где кончается релятивистская традиция, предвосхитившая скептическое мирозерцание, а где начинается пирронизм — первое концептуальное построение скептицизма»<sup>1</sup>.

Выступая против имеющейся в историко-философской литературе тенденции некоторого сближения скептицизма и агностицизма, исследователь Т.Н. Власик предлагает категорическое разграничение этих типов философского мышления: «Скептицизм связан с развитием учения о познании. Так как цель познания — достижение истины, то естественным образом возникал вопрос о ее критериях. В античности сложились различные точки зрения на эту

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 176-187. С. 181.

проблему, но по существу их можно свести к двум: сторонники первой утверждали, что познание невозможно, что нет и не может быть объективного критерия истины, что сами знания носят субъективный характер. Речь идет об агностицизме. И вторая точка зрения связана с утверждением, что нет единого пути к достижению истинного знания (но это отнюдь не отрицание самого знания), истинность или ложность того или иного знания об одном и том же предмете одинаково недоказуема. Это и есть основное положение скептицизма»<sup>1</sup>.

Разграничение скептицизма и отрицательного догматизма также предлагается в монографии Г.Г. Соловьевой: «По мнению скептицизма, всякий, кто принимает какое-либо утверждение или отрицание и останавливается на нем, заслуживает имени догматика. В этом смысле и агностик — догматик, ибо принимает положение о непознаваемости истины. Преимущество же скептика в том, что он не останавливается на каком-то раз принятом утверждении, а продолжает искать. Поэтому скептический способ рассуждения называется недоумевающим, ищущим, пирроновым. Положение «истина не существует», согласно скептицизму, есть лишь субъективное переживание: мне кажется в данный момент, что вещи в себе непознаваемы, и это мое собственное душевное состояние не может быть опровергнуто и не подлежит сомнению. Но то, что вещи принципиально, во все времена и для всех людей непознаваемы — это отнюдь не утверждается и не отрицается, а подвергается сомнению, т.е. скептики еще не закрывают окончательно и принципиально дорогу к вещам в себе, еще оставляют познающему субъекту слабые проблески надежды»<sup>2</sup>.

---

1 Власик Т.Н. Роль скептицизма в становлении философской критики. Ленинград, 1991. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 43897 от 12. 02. 91. С. 8.

2 Соловьева Г.Г. О роли сомнения в познании. Алма-Ата: Наука, 1976. С. 20.

Подводя итог, вернемся к рассмотренным выше сочинениям А.Ф. Лосева и отметим, что они по своей философской значимости стоят на одном уровне с уже упоминавшимся трудом Р. Рихтера. Вообще на настоящий момент на русском языке существуют только два более или менее подробно знакомящих читателя с античным скептицизмом произведения о нем: это книга Р. Рихтера и раздел в монографии А.Ф. Лосева.

В целом в историко-философской литературе античному скептицизму не уделялось должного внимания. Концептуальных разногласий по этой теме почти нет; фактически господствует непонимание скептицизма, его упрощенные интерпретации, а также негативное, по большей части, к нему отношение. Данная тема, о значении которой достаточно было сказано во введении, остается на настоящий момент в целом открытой. Полное и всестороннее исследование античного скептицизма и творчества наиболее выдающегося его представителя Секста Эмпирика остается делом будущего и ожидает своих исследователей.

## **1.2. ФИЛОСОФСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА**

Скептические тенденции присутствовали в большей или меньшей степени в греческой философии задолго до оформления в ней самостоятельной скептической традиции. Некоторые античные источники говорят о весьма древнем происхождении скептицизма и распространяют его влияние достаточно широко. Так, например, знаменитый историк античной философии Диоген Лаэртский сообщает, что часто начинателем скептической школы называют Гомера: «Некоторые говорят, что эта школа основана Гомером, потому что он, как никто другой, говорил об одном и том же в разных местах разное и нисколько не стремился к догматической



определенности своих высказываний»<sup>1</sup>. Скептическими также, передает Диоген, считают изречения семи мудрецов, такие как «Ничего слишком» и «За порукой — расплата»<sup>2</sup>. Кроме того, скептицизм приписывают, по свидетельству Диогена Лаэртского, Архилоху, Еврипиду, Ксенофану, Зенону Элейскому, Демокриту, Гераклиту и Гиппократу<sup>3</sup>. Цицерон причисляет к сторонникам скептицизма Эмпедокла, Анаксагора, Парменида, Платона, Сократа, Метродора Хиосского, стоиков и киренаиков<sup>4</sup>. По Цицерону досократические философы, несмотря на всю, на первый взгляд, их «нескептичность», вполне могут рассматриваться в качестве предшественников скептицизма, так как они в отчаянии от трудностей познания «воскликали, как безумные, что познать ничего нельзя»<sup>5</sup>.

Такого рода свидетельства Р. Рихтер объясняет стремлением античных авторов найти опору импонирующим им воззрениям в учениях выдающихся предшественников, приписать эти взгляды авторитетам, апеллирование к которым всегда было негласным правилом и чуть ли не долженствованием<sup>6</sup>. Однако сами скептики не придерживались этой тенденции. Так Менодот и Энесидем не считали Платона скептиком<sup>7</sup>, а Секст Эмпирик особенно заботился о том, чтобы отграничить скептическую философию от родственных или пересекающихся с ней в том или ином пункте взглядов<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Diog. L. IX. 71.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> См.: Ibid. 71-73.

<sup>4</sup> См.: Cic. Acad. II. 5, 23.

<sup>5</sup> См.: Сокольская М.М. Бесконечное приближение к истине // Цицерон М.Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: «Индрик» 2004. С. 8-9.

<sup>6</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. Т. 1. Пер. В. Базарова, Б. Столпнера. СПб., 1910. С. 40-41.

<sup>7</sup> Sext Emp. Pyrrh. I. 222-223.

<sup>8</sup> См.: Ibid. 210-241.

В данном случае следует отметить, что частичный или методологический скептицизм не чужд любому философскому построению, так как воззрение, утверждающее что-либо, именно в целях этого утверждения должно отрицать противоположное или сомневаться в нем, т.е. относиться к нему скептически. Поэтому неудивительно, что скептицизм, а вернее его элементы так или иначе содержатся в любой философской конструкции. Никакая система взглядов, как правило, не может обойтись без относительного скептицизма. Не удивительно поэтому, что авторы, симпатизирующие скептицизму, усматривают его почти везде, причем это, как только что было показано, не только оправдано, но и необходимо. Понятно и то, что сами скептики решительно отграничивали частичный скептицизм любой философии от своего абсолютного скептицизма, который был для них самоцелью, подчеркивая принципиальное различие и даже противоположность двух типов скептицизма: первый был в конечном счете только элементом положительного догматизма (по словам скептиков), второй же — самодостаточным сомнением<sup>1</sup>.

Тем не менее, скептики все же ссылались на мыслителей досократического и классического периодов не как на своих непосредственных предшественников, а как на философов, которые выработали некоторые приемлемые для скептиков аргументы. Английский исследователь Д. Седли отмечает: «Из ранних философов, к авторитету которых часто апеллируют скептики эпохи эллинизма, некоторые заслужили почтение не столько отсутствием догматизма, сколько благодаря тому, что они выдвинули пригодившиеся скептикам аргументы. Гераклит, элеаты, Анаксагор и Протагор — известные примеры. Другие, такие как Ксенофан, Эмпедокл, Демокрит и Сократ, завоевали почет у скептиков благодаря признанию, по крайней мере, в моменты уныния, того, что знание недостижимо или до сих пор не было достигнуто

---

<sup>1</sup> См. главу II настоящей работы.

людьми» («Of the earlier philosophers to whose authority the Hellenistic skeptics often appealed, some deserved the honor less for any lack of dogmatism than because they had provided arguments useful to the skeptic. Heraclitus, the Eleatics, Anaxagoras, and Protagoras are prominent examples. Others, such as Xenophanes, Empedocles, Democritus, and Socrates, earned it by their admission, at any rate in their gloomier moments, that knowledge is unattainable, or as yet unattained, by man»)<sup>1</sup>.

Возможно утверждать, что античный скептицизм постепенно вызревал в процессе длительной предыстории догматической (как говорят скептики) философии. Скорее всего, не будет преувеличением утверждение, согласно которому само зарождение философии в Древней Греции приблизительно в VI в. до н.э., движение от «мифа к логосу» было сопряжено со значительным сомнением: во-первых, — в авторитете мифологических и религиозных традиций, а во-вторых, — в том мире, который рисуют нам органы чувств, т.е. в чем-то простом и привычном, знакомом и понятном. Зарождающаяся философия, объясняя по-своему мир, с одной стороны, стремилась к пониманию и просветлению, пыталась дойти «до самой сути» вещей и событий, но, с другой стороны, любовь к мудрости делала прежде простое непростым, знакомое — незнакомым, понятное — непонятным, и тем самым не могла не провоцировать сомнения, скептического умонастроения. Несмотря на все различия между философскими школами и направлениями досократической философии, у них есть одно принципиальное сходство: картина мира, рисуемая каждой из них, представляет собой переворачивание привычных представлений — оказывается, что видимое, знакомое, простое и понятное не является подлинной реальностью; мир не таков, каким он нам ка-

---

<sup>1</sup> Sedley D. The Motivation of Greek Scepticism // The Skeptical Tradition. Ed. By Burnyeat M. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. P. 9-29. P. 9.

жется. Философия удивляет и озадачивает обыкновенного человека (т.е. человека среднестатистического, или так называемого обывателя). Все многообразие окружающих нас вещей — это на самом деле различные формы, проявления, состояния, модификации мирового первоначала — воды, говорит Фалес; воздуха, — продолжая основную идею учителя и в то же время возражая ему, — утверждает его ученик Анаксимен. Ну что же, с этим, наверное, еще можно согласиться, хотя жизненный опыт, привычные ожидания и здравый смысл говорят обычному (среднестатистическому) человеку, впервые столкнувшемуся с философией, что камни, например, — это никак не вода и тем более не воздух. Но что думать тому же среднестатистическому человеку, если Пифагор и его ученики говорят, что видимый мир — это инобытие невидимого, но реально существующего, совершенного мира математических объектов — чисел, пропорций, симметрий, уравнений, геометрических фигур и т.п.; нам кажется, продолжают они, что математика — это порождение нашего ума, а оказывается, как то ни удивительно, что и мир, и мы вместе с ним — это порождение математики (т.е. того самого совершенного мира математических объектов). Нам кажется, что все вокруг состоит из частей, меняется и движется, а на самом деле такое положение вещей — всего лишь несовершенное отражение совершенной и подлинной реальности, которая неделима, неизменна и неподвижна, говорят элейские философы: реальность эта является невидимой, но умопостигаемой, и поэтому реально не то, что можно увидеть, а то, что можно мыслить ясно и без противоречий, а поскольку ясно и без противоречий можно мыслить только неделимость, неизменность и неподвижность, то привычный нам мир, в котором все состоит из частей, меняется и движется, — не есть реальность. Обратное предлагает Гераклит — все есть постоянный процесс изменения, в основе которого лежит непосредственно ненаблюдаемое нами единство противоположных начал, находящихся в вечной борьбе. Если же мы и видим что-либо неизменное, то на са-

мом деле оно также — проявление вездесущего изменения. По Демокриту же получается, что видимые нами вещи так же не есть реальность, потому что подлинной реальностью являются не они, а невидимые атомы, движущиеся и взаимодействующие в пустоте. Итак, какую бы картину мира не строил тот или иной мыслитель или философская школа, общий идейный вектор в глазах обычного человека выглядит следующим образом: «Все не так, как тебе кажется, а как раз наоборот, переверни привычную картину мира, не верь традициям и даже собственным глазам, откажись от знакомого, известного и понятного, чтобы встретиться с неизвестным и непонятным, на первый взгляд, но действительно сущим, заслуживающим удивления и восхищения». Само переворачивание привычной картины вещей чревато сомнением во-первых, для того, кто переворачивает (т.к. ему надо решительно усомниться в старых истинах), а во-вторых, для того, перед кем происходит этот переворот; его же сомнение удваивается, т.к. старое рушится, а предлагаемое взамен новое тоже сомнительно вследствие своей, как ему кажется, маловероятности. Наконец, сомнение последнего даже утраивается, потому что каждый философ осуществляет переворот по-своему: один говорит, что все не так, а вот эдак, другой, — что все не так, но и не эдак, а еще как-то и т.д. Кому же из них верить, с кем соглашаться? Каждый из них по-своему убедителен и прав, но в то же время, поскольку их (философов) множество, и все они полемизируют друг с другом, то получается, что никто из них не прав. Так как же все на самом деле? Семена растерянности, недоумения и сомнения в душе человека — вот неизбежные спутники зарождающейся философии.

Вернемся к милетским философам, которые искали первоначало мира в чем-то материальном или вещественном, находя его в воде (Фалес), в воздухе (Анаксимен), бесконечном (Анаксимандр). Однако с не меньшим основанием можно было усмотреть первоначало в чем-либо идеальном (форме, понятии, идее), что и сделал Пифагор, объявив ми-

ровым началом число. Скептическая тенденция у милетцев заключается в отходе от народной религии и мифологии, а у Пифагора в его знаменитом утверждении о том, что мудростью невозможно обладать, что можно только любить ее, стремиться к ней. Кроме того в лице милетских философов и Пифагора античная мысль получила два противоречащих друг другу мировоззрения, само противостояние и антагонизм которых неизбежно порождали сомнение в каждом из них.

Любое изменение, невозможность которого доказывали элейские философы, всегда является возникновением, образованием чего-то из ничего, что немыслимо. Поэтому всякое изменение, движение и множественность, вследствие немыслимости, не существуют, являясь иллюзией, или обманом. Сущим же является то, что можно ясно мыслить — неподвижное, безграничное, единое, вечное бытие. Элеатам противостоит Гераклит, полагавший, что весь мир — непрерывный процесс прехождения и становления, всеобщая текучесть: «Все течет и ничто не становится»<sup>1</sup>. У элеатов и Гераклита наблюдается еще больший отход от народной религии и мифологии. Основатель элейской школы Ксенофан выступил с блестящей критикой олимпийской религии, а Гераклит противопоставил народному политеизму свой философский монизм. Кроме того, элеаты пришли к выводу об обманчивости чувственного познания, поскольку чувства постоянно свидетельствуют об изменении и множественности. Для обоснования же своего мыслимого бытия они тонко доказывали невозможность очевидных вещей (движения и делимости), положив этим начало «диалектике» — искусству оспаривания очевидного и доказательства того, что любое положение можно с одинаковыми основаниями утверждать и отрицать. В подтверждение наличия скептических элементов в элейской философии отметим, что во первых, Горгий выводил свои скептические положения из

---

<sup>1</sup> Plat. Crat. 440a, 440c. Theaet. 152 d, 182 c. Arist. Metaph. XII. 4. 2.

основных элеатских принципов, а во-вторых, Тимон, высмеивая всех философов, с уважением относился только к Пиррону и элеатам. Что же касается их мыслимого бытия, то оно явилось, по справедливому замечанию А.Ф. Лосева «лишь результатом первого увлечения от раскрытия разницы между ощущением и мышлением»<sup>1</sup>. Также Лосев отмечает, что «...этот принцип непознаваемого и нерасчлененного бытия или единства, весьма мало спасал элеатскую натурфилософию от скептицизма»<sup>2</sup>.

Скептическая тенденция, несомненно, представлена в релятивизме Гераклита: возможно ли достоверное познание мира, который представляет собой вечно текущий хаос. Отсюда — недоверие к чувственному познанию в учении Гераклита<sup>3</sup>. Однако последний все же далек от скептицизма, так как в его философии наряду с хаосом, присутствует логос — мировой закон, проявлением и выражением которого и выступает хаос (за всеобщим беспорядком стоит абсолютный и незыблемый порядок, вечный и нерушимый принцип мира). Однако некоторые ученики Гераклита делали из его учения крайне релятивистские выводы. Так, например, Кратил полагал, что «...не следует [даже] говорить ничего, но только двигал пальцем и ставил в упрек Гераклиту его слова, что нельзя дважды войти в ту же самую воду. А именно, сам он думал, что [этого нельзя сделать] даже один раз»<sup>4</sup>.

В системе Демокрита присутствуют отчетливо выраженные скептические элементы. Абдерский мыслитель утверждал, что носителем бытия может быть только неделимая частица (атом), которая, никогда не распадаясь на части, существует вечно. По Демокриту атомы движутся в пустоте, и их соединение ведет к образованию вещей, а их

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма... С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С.10.

<sup>3</sup> Diels. 12. В 107. Sext. Emp. Adv.math. VII. 120.

<sup>4</sup> Arist. Metaph. III. 5. 18.

разъединение — к гибели вещей. Таким образом, последнее — всего лишь временная комбинация атомов, в силу чего и сами вещи, и их свойства — не столько сущее, сколько его иллюзия; а познание чувственного мира, следовательно, недостоверно, т.к. никто не может обнаружить подлинной реальности — атомов и пустоты. «По установленному обычаю сладкое и по обычаю горькое, по обычаю теплое, по обычаю холодное, по обычаю цветное, — говорит Демокрит, — в действительности же — атомы и пустота»<sup>1</sup>. Мед сам по себе ни сладок, ни горек — это всего лишь комплекс атомов, он есть «ничуть не более» то, чем другое<sup>2</sup>. В этической же сфере Демокрит провозгласил такой же жизненный идеал атараксии (невозмутимости), который проповедовали и скептики. Существует даже точка зрения, высказанная Гирцелем, что демокритовское учение явилось единственным источником скептицизма Пиррона. Подробно рассматривает и критикует этот взгляд Рихтер<sup>3</sup>. Скептические элементы в учении Демокрита развили его ученики. Так Метродор Хиосский утверждал: «мы ничего не знаем; и мы не знаем даже того, что ничего не знаем»<sup>4</sup>. Анаксарх же и Моним сравнивали сущее с театральной декорацией и считали его подобным тому, что происходит во время сновидений или сумасшествия<sup>5</sup>.

Рано или поздно, вследствие философской разноречивости, должен был встать вопрос о возможностях и границах человеческого познания. Возможно утверждать, что элементы гносеологической проблематики возникли в досократической философии. Однако более пристальное внимание к ней начали проявлять софисты. Они, несомненно, стояли гораздо ближе к скептицизму, чем их предшественники.

---

<sup>1</sup> Diels. 55. В 9. Sext. Emp. Adv.math. VII. 135.

<sup>2</sup> Уже Демокрит употребляет эту скептическую формулу, но в несколько ином смысле. См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 213-214.

<sup>3</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. Прим. С.VI

<sup>4</sup> Sext. Emp. Adv.math. VII. 88.

<sup>5</sup> См.: Ibid.



Знаменитое высказывание Протагора о том, что «человек — есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, не существующих, что не существуют»<sup>1</sup>, по сути единственное дошедшее до нас свидетельство выдающегося софиста, толковали неодинаково. По свидетельству Рихтера, Грот, Лаас, Гомперц, Хальбфас и другие утверждали, что в протагоровом тезисе имеется ввиду весь человеческий род, а не отдельное лицо и потому он имеет не индивидуальное, а общее значение. Это опровергается, отмечает Рихтер, свидетельствами Платона, Аристотеля, Демокрита, Секста, а в настоящее время Целлером, Наторпом, Мейером<sup>2</sup>. По всей видимости, данное положение Протагора представляет собой тезис, лежащий в философском русле субъективизма: истинно для каждого человека то, что представляется, кажется, или является ему таковым. Кроме того, Протагор отрицал всякое познание кроме чувственного: «сверх того, что дают нам наши ощущения, душа наша есть ничто»<sup>3</sup>. Из сказанного можно сделать двоякий вывод: возможно, предполагает Лосев, положение Протагора о человеке как мере всех вещей следует понимать как утверждение, что все истинно и ничего ложного нет или наоборот<sup>4</sup>. Или же возможно признать в тезисе Протагора сплошное сомнение. В любом случае мы ясно видим у Протагора субъективистскую тенденцию, а следовательно возможность с одинаковым основанием утверждать и отрицать любой тезис, т.е. принцип изостении (ισοσθένεια), который является, о чем пойдет речь далее, одним из основных положений скептицизма. Принцип изостении был впервые провозглашен именно Протагором, который, как сообщает Диоген Лаэртский, «впервые говорил, что обо всякой вещи могут быть высказаны два противополо-

---

<sup>1</sup> Diels. 74. В 1 = Sext. Emp. Adv.math. VII 60-61 = Diog. L. IX. 51

<sup>2</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. Прим. 30. С.VII.

<sup>3</sup> Diog. L. IX 51.

<sup>4</sup> См.: Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма... С.11.

ложных друг другу утверждения»<sup>1</sup>. Хорошо иллюстрирует изостенические позиции Протагора его высказывание о богах: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют; многое препятствует мне узнать это и прежде всего — темнота предмета и краткость человеческой жизни»<sup>2</sup>.

По сообщению Секста Эмпирика, Горгий в своем сочинении «О не-сущем, или О природе» оригинально сформулировал софистическое учение, скомпоновав последовательно три главы: первую — о том, что ничего не существует; вторую — о том, что даже если оно существует, то оно непостижимо для человека; и третью — о том, что если оно и постижимо, то уж во всяком случае невысказываемо и необъяснимо для другого»<sup>3</sup>. Что касается первых двух тезисов, то Горгий не утверждает их догматически, допуская обратное (о чем свидетельствует имплицативное построение второго и третьего тезиса — «если...,то») Поэтому в целом его положение изостенично.

Поскольку софисты были, по преимуществу, платными учителями мудрости, то философствование для них, по всей видимости, не являлось самоцелью. Возможно, поэтому значительный скептический заряд греческой софистики не превратился в собственно философский скептицизм. В. Брошар отмечает, что в софистике преобладает юношеская активность, в пирронизме — старческая усталость<sup>4</sup>. Макколл также подчеркивает, что софисты жили в отличие от пирроников не любовью к счастью, а любовью к истине («not from love of happiness but from love of truth»)<sup>5</sup>. (Здесь, видимо, следует отметить, что речь идет о той ис-

---

1 Diog. L. IX. 51.

2 Diog. L. IX. 51.

3 Diels. 76. В 3 = Sext. Emp. Adv.math. VII. 65.

4 См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. Прим. 46. С.Х.

5 Maccoll N. The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus. Lond. And Camb., 1869. P. 17.

тине, согласно которой единой и общепринятой истины не существует.)

Сократовское противостояние субъективизму и релятивизму софистов заключается прежде всего в утверждении, согласно которому, несмотря на все субъективные особенности людей, непременно должно быть что-то общее для всех, которое поднимается над различиями между людьми и объединяет последних, и что целью философии является как раз нахождение и обоснование этого общего. Однако эвристический метод, которым Сократ шел к этой цели содержал в себе существенный скептический элемент: ведь каждый человек по Сократу должен не слепо следовать авторитетному суждению, но самостоятельно, через сомнения, противоречия, недоумения и разочарования искать истину. Именно за этот методический, инструментальный скептицизм современники и обвинили выдающегося философа в нечестии (ἀσέβεια), выражавшемся будто бы в неуважении к государственным законам и развращении юношества.

Учения Платона и Аристотеля, несмотря на весь свой объективизм, не были чужды отчетливо выраженных скептических тенденций. Так, например, в диалоге «Тимей» Платон подчеркивает, что нет ничего удивительного в том, что «...мы рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего»<sup>1</sup>; и в другом месте он говорит, что: «наше исследование должно идти таким образом, чтобы добиться наибольшей степени вероятности»<sup>2</sup>. Скептические элементы в учениях таких нескептических фи-

---

<sup>1</sup> Plat. Tim. 29 c-d.

<sup>2</sup> Ibid. 44d.

лософов, как Платон и Аристотель, объясняются тем, что в их системах помимо абсолютного бытия (идей и форм) присутствует также материя, которая трактуется или как небытие, несущее, или как инобытие; и если идеи у Платона и формы у Аристотеля являются гарантом устойчивости и безусловности мира, то материя выступает у них как источник его неопределенности и неустойчивости. Она является всего лишь «восприемницей»<sup>1</sup> бытия и поэтому «...о том, что лишь вос-производит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно. Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере»<sup>2</sup>. В результате этой неустойчивости, отмечает Платон, любая вещь может быть совсем не тем, чем она нам в тот или иной момент является<sup>3</sup>, а значит, и наши суждения об этих преходящих вещах могут носить только вероятностный характер<sup>4</sup>. В учении Аристотеля рассуждения о неустойчивости и относительности вещей содержатся в трактате «Толика», который посвящен трактовке действительности как структуры постоянно становящейся и потому, в известной степени, непредсказуемой. Неисчислимо количество различных граней, сторон или нюансов (топосов) мироздания придает ему бесконечное качественное многообразие. Кроме того, вечное взаимодействие и движение этих нюансов обуславливает вероятностный и преходящий характер космоса.

Итак, при всей положительности, которая в целом характерна для различных учений греческой философии во всех ее периодах, эллинские мыслители говорили и о таких сторонах бытия, которые заставляли понимать его не только как нечто стабильное, гармоничное, абсолютное и безусловное, но и как процесс становления и изменения,

---

<sup>1</sup> Plat. Tim. 41a: «всякого рождения восприемница и кормилица». Там же. 51a: «мать и восприемница всего чувственного».

<sup>2</sup> Ibid. 29c.

<sup>3</sup> См.: Ibid. 48e-50a.

<sup>4</sup> См.: Ibid. 56c.

как нечто неустойчивое, релятивное, в какой-то мере даже случайное и потому, во многом, условное и непредсказуемое. Как видим, задолго до появления скептической школы в эллинской философии вполне оформилось, среди прочих, представление о мироздании, как о чем-то нестабильном и труднодоступном для познания. Скептикам оставалось сосредоточить свое внимание именно на таком миропонимании, всесторонне обосновать и разработать его.

Кроме того, сам исторический контекст конца IV–III вв. до н.э. благоприятствовал возникновению скептицизма как самостоятельного философского направления. Начавшаяся с похода Александра на Восток эллинистическая эпоха отличалась крайней нестабильностью как экономических, так и политических, и социальных, и культурных реалий. Историческая жизнь и индивидуальное существование характеризовались в это время прежде всего непредсказуемостью и потерей всех прежних гарантий и ориентиров. Вековое размеренное и спокойное течение жизни было разрушено в течение нескольких лет, и человек из тихой и мирной обители полиса был брошен в водоворот бушующей эллинистической стихии. Такие исторические условия способствовали возникновению скептицизма двояким образом. Во-первых, всеобщая относительность и неустойчивость жизни вызывали, естественно, пессимизм, безверие, сомнение, т.е. порождали так называемый бытовой скептицизм, или скептицизм настроения; а любое состояние или настроение неизбежно начинает создавать теоретическое обоснование и подтверждение. Таким образом, скептицизм настроения, спровоцированный конкретной исторической ситуацией, порождал или стимулировал скептицизм философский. Во-вторых, уже известные исторические реалии, в этической сфере характеризовавшиеся потерей всяких внешних, общезначимых основ, ориентиров, принципов и гарантий для индивида, неизбежно заставляли его искать постулаты уже не вне, а внутри себя, поворачивали человеческую мысль главным образом к этической проблематике, вызывая к жизни необходимость теоре-

тического обоснования субъективизма, этико-философский поиск индивидуального счастья. «...античная философия, — отмечает М.М. Сокольская, говоря о появлении самостоятельного скептического направления в последнюю эпоху эллинской философии, — обещавшая вначале открыть людям «истинный порядок», скрывающийся за поверхностью воспринимаемых вещей, пришла за долгий путь развития к тому, чтобы вновь напомнить о том, что эта поверхность — наша единственная данность, а неуверенность — состояние, неотделимое от самой природы человека»<sup>1</sup>. Появившиеся в это время философские школы разными путями шли к одной и той же цели. Самодостаточное счастье (эвдемония) у эпикурейцев — результат отклонения от мира, у стоиков же, наоборот, — результат следования ему, у скептиков — ни то, ни другое, но решительное сомнение во всем.

### **1.3. ФИЛОСОФСКАЯ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА ОТ ПИРРОНА ДО СЕКСТА ЭМПИРИКА**

После рассмотрения основных скептических тенденций в допирроновой философии перейдем к идейной и исторической эволюции последней и еще раз вернемся к ее основателю Пиррону (ок. 360–270 гг. до н.э.), на этот раз обращаясь к различным свидетельствам древних авторов о нем, его учениках и последователях. К сожалению, до нас не дошла книга эллинистического автора Антигона Каристского «О Пирроне», однако она была известна Диогену Лаэртскому, благодаря которому мы немного знаем об основателе скептической школы. Традиция приписывает Пиррону склонность к сократическому способу философствования. «Кое-кто из зани-

---

1 Сокольская М.М. Бесконечное приближение к истине // Цицерон М.Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: «Индрик», 2004. С. 4-48. С. 48.

мающихся философией, — говорит Цицерон, — утверждают, что они овладели мудростью: таковы, например, Эпикур и стоики; в то время как по утверждению других предмет мудрости предстоит еще найти, поскольку он находится в распоряжении богов и пока что недоступен для человеческого разума. На такой точке зрения стоят Сократ и Пиррон»<sup>1</sup>. На первый взгляд может показаться, что сопоставление таких мыслителей как Сократ и Пиррон является достаточно натянутым, однако это не так. В IV в. до н.э. философия Сократа имела широкое распространение в Греции, и поэтому неудивительно, что пелопонесская Элида, родина Пиррона также подверглась ее влиянию: ученик Сократа Федон основал в Элиде сократическую философскую школу, отличавшуюся своим равнодушием к космологической и космогонической натурфилософской проблематике. Не исключено, что Пиррон мог контактировать с сократиками Элиды. Также вполне возможно то, что родоначальник скептицизма был знаком с мегарской сократической школой, которая, разумеется, была по духу близка элидской и славилась разрабатываемыми в ней способами диалектической критики классических философских учений. По свидетельству Диогена Лаэртского Пиррон был слушателем Брисона, ученика и сына Стильпона — главы мегарской школы. Кроме того, не исключено, что на Пиррона определенное влияние оказало атомистическое учение, которое, как уже говорилось, наряду с другими доскептическими философскими построениями в известной степени предвосхитило умонастроение скептицизма и психологию его миропонимания.

В данном случае следует отметить значительное совпадение многих гносеологических утверждений представителей атомизма и скептицизма. Так, например, сочинение «О при-

---

<sup>1</sup> См.: Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 176-187. С. 179.

роде», принадлежащее перу одного из известных учеников Демокрита — Метродора Хиосского, начинается со вполне скептического тезиса: «Я заявляю, что мы не знаем, знаем ли мы что-нибудь или нет; не знаем даже того, существует ли что-нибудь или не существует»<sup>1</sup>. Причем на основании свидетельств возможно утверждать не только об идейной, но и о фактической, или преемственной связи пирронова скептицизма с атомистической философией. Так, родоначальник скептицизма являлся другом и слушателем Анаксарха из Абдер, который был учеником Метродора, атоанизм и скептицизм которого почти не поддаются разграничению. Гален характеризует Анаксарха в качестве скептического мыслителя, а отличие от него Пиррона заключается только в том, что последний «по общему признанию, более тонко усовершенствовал искусство сомнения». «Создается впечатление, — отмечает А.В. Семушкин, — что атоанизм и скептицизм представляют собой фазы в эволюции одной школы. В самом деле, будучи учеником атомиста Анаксарха, Пиррон сам является учителем атомиста Навсифана, у которого учился Эпикур. Таким образом, пирронизм правомерно рассматривать как радикальный вывод из атомистической гносеологии»<sup>2</sup>.

По свидетельству Диогена Лаэртского Пиррон вместе с Анаксархом принимал участие в походе Александра Македонского на Восток, где встречался с индийскими гимнософистами и магами, и поэтому в качестве еще одного весьма вероятного источника пирронова скептицизма может рассматриваться восточная мудрость. Гимнософисты во многом были подобны греческим философам, но отличались от них несколько необычной для, по преимуществу, рационалистического греческого мировосприятия чертой, которая заключалась в том, что философия восточных мыслителей проявляла себя не столько в рефлексивных конструкциях,

---

<sup>1</sup> См. Семушкин А.В. Античный скептицизм... С. 179.

<sup>2</sup> Семушкин А.В. Античный скептицизм... С. 180.



сколько в определенном образе жизни, характеризующимся аскетизмом и уединением. Не исключено, что невозмутимость и бесстрашие гимнософистов, их сосредоточенность и безмолвствие, а также завидное безразличие к превратностям судьбы могли быть своего рода аналогом афасии (ἄφασία) (безмолвствия) скептиков и их знаменитого эпохэ (ἐποχή, ἐπέχω) — воздержания от суждений. По свидетельству Аскания Абдерского Пиррон «...кажется, из этого источника почерпнул благороднейший способ философствования, выдвинув положение о непостижимости сущего и воздержании от суждений»<sup>1</sup>. Восхищение Пиррона, по всей видимости, вызывали стойкость восточных мудрецов перед ужасами жизни, их безразличие к соблазнам мира, внутренняя свобода и негативное отношение к власти предрежащим. Большое впечатление на Пиррона произвело замечание, сделанное Анаксарху одним индийским философом, заключающееся в том, что он (Анаксарх) на словах проповедует добродетель, а практически раболепствует перед царями. Не исключено, что именно в этом восточном квиетизме находится скептический исток пирроновой философии, провозглашающей безразличие к теоретическим построениям.

То немногое, что нам известно о жизни родоначальника скептической школы по сравнению с тем, что мы знаем о его философском учении, покажется нам, наоборот, многим, ведь о философии Пиррона мы знаем из свидетельств последователей, т.к. он, видимо, ничего не писал<sup>2</sup>. Сущность учения Пиррона сформулировал в виде трех вопросов его ученик Тимон, говоривший, что «желающий достигнуть счастья должен разобраться в следующих трех вопросах: во-первых, из чего состоят вещи (какова природа вещей); во-вторых, какое отношение к ним должны мы усвоить

---

<sup>1</sup> См.: Семушкин А.В. Античный скептицизм...С. 180.

<sup>2</sup> Источники, свидетельствующие о жизни, воззрениях и сочинениях скептиков от Пиррона до Секста Эмпирика включительно приведены в первом параграфе настоящей главы.

себе и, наконец, какую выгоду получают те, которые выполняют это»<sup>1</sup>. Понятно, что о вещах ничего знать нельзя, ибо они скрыты и даны нам только в явлениях, следовательно, должно воздерживаться от каких-либо суждений о них, и из этого неведения и воздержания и проистекает желанная невозмутимость духа<sup>2</sup>. «...цель скептицизма, — отмечает А.В. Семушкин, — воздержанием от суждений не достигается. В «эпохе» заключается всего лишь теоретическая граница философии, в то время как идеал скептиков — практический. В состоянии скептического «эпохе» философское сознание, согласно Пиррону, исчерпывает свои теоретические возможности, а вместе с этим рациональное право на свое бытие. Дальше философия не может идти, оставаясь теоретической дисциплиной. Она останавливается перед альтернативой: или самоупрезреться, или обрести новый, отличный от теоретического, статус существования. Пиррон выбирает второй путь: он обращает бессилие философии теоретически постичь вещи в практическую пользу»<sup>3</sup>. «Ничего не называл он ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым, — сообщает о Пирроне Диоген Лаэртский, — и равным образом ничему не приписывал он истинного бытия, но утверждал, что люди все делают по обычаю или закону; ибо, по его учению, всякая вещь есть это не в большей степени, чем то»<sup>4</sup>.

Выше уже говорилось что по характеристике А.Ф. Лосева учение Пиррона следует характеризовать в качестве релятивизма, хотя правильнее было бы квалифицировать его как изостенизм. Если «ни об ощущениях наших,

---

<sup>1</sup> Euseb. Praep. Ev. XIV. 18.

<sup>2</sup> См.: Euseb. Praep. Ev. XIV. 18.

<sup>3</sup> Семушкин А. В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 176-187. С. 183.

<sup>4</sup> Diog. L. IX. 61.

ни о мнениях нельзя сказать, что они говорят правду или лгут»<sup>1</sup>, то как же тогда ориентироваться в действительности, что делать? Оказывается, что «явление, каково бы оно ни было, всегда имеет силу»<sup>2</sup>, следовательно, изостенизм (по Лосеву — релятивизм) уже не является абсолютным, но ограничен тем, что можно в практической жизни ориентироваться на явления. Секст Эмпирик истолковывает это положение в том смысле, что явление есть критерий действия<sup>3</sup>. Об этом же читаем у Диогена Лаэртского: «По словам Энесидема, Пиррон в своей философии стремился к эпохэ в познании, но отнюдь не учил совершать наши обыденные действия необдуманно»<sup>4</sup>; и совершенно однозначно далее: «О противоречии ничего нельзя утверждать, но следует придерживаться чувственно воспринимаемых явлений»<sup>5</sup>. В этом феноменализме, т.е. в опоре на явления в реальной жизни состоит определенный позитивный момент пирроновой философии. Таким образом, ничего не зная о вещах и воздерживаясь от всяких суждений о них<sup>6</sup>, скептик, тем не менее, вполне знает, что ему следует делать и чего не следует, живет по законам, обычаям и нравам своей страны и в этом смысле ничем не отличается от других людей. Мы знаем, что сам Пиррон был даже верховным жрецом в своей родной Элиде<sup>7</sup>. Видимо, исходя из вышесказанного, надо понимать свидетельство Нумения у Диогена Лаэртского будто бы Пиррон высказывал какие-то догматы<sup>8</sup>; т.е. относительно феноменального Пиррон вполне мог иметь некие положительные суждения.

---

<sup>1</sup> Euseb. Praep. Ev. XIV. 18. = Diog. L. IX. 78.

<sup>2</sup> Diog. L. IX. 105.

<sup>3</sup> См.: Sext Emp. Adv.math. VII. 30.

<sup>4</sup> Diog. L. IX. 62.

<sup>5</sup> Ibid. 106.

<sup>6</sup> См.: Ibid. 61.

<sup>7</sup> Diog. L. IX. 64.

<sup>8</sup> См.: Ibid. 68.

Однако воздержание от суждения, вытекающее из неведения вещей, не является самоцелью для скептика, оно только средство стать адиафоричным (ἀδιάφορος) (безразличным) ко всему и, таким образом достигнуть апатии (ἀπάθεια) (бесстрастия, бесчувствия) и атараксии (ἀταραξία) (невозмутимости). Такого рода внутреннее состояние мудреца есть эвдемония (εὐδαιμονία) (блаженство). Последняя является для Пиррона самоцелью, исходным пунктом философии, ее движущим мотивом и конечным результатом. Таким образом, к скептицизму он приходит в большей степени этически, прагматически, утилитарно. Скептицизм для него скорее — только средство осуществления безмятежия и невозмутимости, причем средство вполне непосредственное и интуитивное; Пиррон не подвергает его сколько-нибудь более основательной разработке. Вполне возможно согласиться с А.В. Семушкиным в том, что «современники усматривали в образе жизни Пиррона нечто большее, чем невинное чудачество или демонстративный эпатаж обывателей. Не случайно перед Пирроном благоговели даже философы, не приемлющие скептицизм как таковой, например, Эпикур. Греки оценивали достоинство личности по степени ее уподобления божеству, т.е. в меру преодоления зависимости от вещей, в меру обретенной внутри себя свободы. Своим гражданам Пиррон, по-видимому, и представлялся таким богоподобным существом, бесстрастно взирающим на ничтожные привязанности и влечения людей»<sup>1</sup>. Итак, главный момент пирронова скептицизма — этический. Средство достижения этического идеала — изостенические позиции в философии. Причем последние лишены достаточно четкого обоснования и всесторонней разработки. Можно поэтому охарактеризовать скептицизм Пиррона как интуитивный изостенизм.

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 176-187. С. 180.

После Пиррона античный скептицизм представлен философской деятельностью его ученика Тимона (ок. 325–235 гг. до н.э.), который в отличие от учителя являлся личностью довольно беспокойной. Если учитель не оставил никаких сочинений, то ученик написал множество сочинений: 60 трагедий, 30 комедий, сочинения «Призраки», «Аркесилаева тризна», «О чувственных восприятиях», «Против физиков», диалог «Тифон», а также основное произведение «Силлы» — шуточные стихотворения, в которых критикуются и высмеиваются все известные Тимону философы, за исключением тех из них, которые, по его мнению, разделяли скептические идеи — Ксенофана, Демокрита и Протагора. «Силлы» Тимона включали в себя три книги. В первой из них он излагает основы скептической философии и характеризует всех нескептических мыслителей в качестве представителей празднословия и софистики. Во второй и третьей книгах Тимон излагает вымышленный диалог с Ксенофаном, который в форме ответов на вопросы иронизирует над притязаниями мыслителей на истинное знание и пародирует метафизические учения о мироздании. О сочинениях Тимона нам известно по свидетельствам более поздних авторов<sup>1</sup>. К сожалению, от сочинений ученика и последователя Пиррона сохранилось лишь несколько строк.

Тимон продолжал философскую линию своего учителя: ни чувственное, ни рациональное познание не приближают к истине, каждое из них «ничуть не более» достоверно, чем другое, поэтому следует воздерживаться от суждений, таким образом достигая атараксии; но при этом следует различать вещи и их явления и ориентироваться на последние: «Что мед действительно сладок, я не думаю, но что он является таковым, я согласен»<sup>2</sup>. Конечно же вполне возможно

---

<sup>1</sup> См.: Ibid. 110; 2) Ibid. 65 и Sext. Emp. Adv. math. XI. 20.; 3) Diog. L. IX. 115; 4) Ibid. 105; 5) Sext. Emp. Adv. math. III. 2; 6) Diog. L. IX. 76. 105; 7) Ibid. 64. 69. 110–111.

<sup>2</sup> Ibid. 105.

с помощью умозрения преодолевать пределы видимости и размышлять об объектах сверхчувственных, однако такого рода деятельность несколько не приблизит нас к знанию о вещах, т.к. она будет всего лишь выдвижением необоснованных предположений о них, ни одно из которых невозможно будет признать более предпочтительным по сравнению с любым другим. Когда же в ход идут необоснованные предположения, тогда начинается ничем, по крупному счету, не регламентируемый интеллектуальный произвол, в силу чего Тимон является противником всяких гипотетических высказываний, представляющих собой первый и умозрительный этап в создании догматических учений о действительности. По словам Секста Эмпирика своей главной задачей Тимон полагал безкомпромиссное опровержение правдоподобности предположений. Например, критикуя предположение о вечности, или неделимости времени, ученик Пиррона говорит, что с помощью понятия вечности времени невозможно объяснить его дискретность и вытекающие из нее рождение и исчезновение вещей не впадая при этом в противоречие. Таким же образом, по всей видимости, Тимон критиковал и все прочие метафизические предположения и допущения. Он противопоставлял им не менее предпочтительные по своей логической достоверности утверждения или же выводил из критикуемых им предположений равносильные и взаимоисключающие следствия, тем самым показывая зыбкость и ненадежность метафизических оснований и одновременно необходимость воздержания от всех суждений, которые могут претендовать на статус истинных.

Так же как и Пиррон Тимон исходил из того, что неразрешимые метафизические проблемы являются разрешимыми в практическом аспекте или же — посредством философии, представляющей собой не отвлеченные рассуждения, а определенный образ жизни. Ученик Пиррона не признавал не только попытки умозрительного построения метафизических моделей бытия, но также и этические теоретические построения. Этические истины неведомы нам так же, как и

истины натурфилософские, в силу чего науки, посвященные правильной и счастливой жизни, в такой же степени невозможны, как и наука о мироздании. Хорошее и дурное — плод воображения, которому мы произвольно приписываем любое значение, и само по себе ни то, ни другое, по всей видимости, не существует. Нравственность коренится не в каком-либо рациональном построении, а в волевом предпочтении, в иррациональном, в конечном итоге, выборе, и поэтому научиться или научить ей невозможно, а все попытки подобного обучения безнадежны и иллюзорны. Теоретиков от морали Тимон характеризует, говоря, в первую очередь, об этических учениях стоиков и эпикурейцев, в качестве хитрецов и обманщиков, которые морочат голову людям неискушенным в этих вопросах, сбивают их с толку и тем самым отвлекают от общественно полезной деятельности. С точки зрения Тимона добродетельным является такой человек, который не рассуждает о том, как следует и как не следует поступать, а просто ведет себя должным образом, причем под должным поведением понимается поведение, основывающееся на государственном или общинном традиционализме, или, иначе говоря, поведение в форме следования имеющимся законам, нравам и обычаям.

Следует отметить, что о философии Пиррона мы знаем только благодаря свидетельствам Тимона, поэтому достаточно трудно ответить на вопрос об авторском разграничении их высказываний. Можно предположить, что Тимон предпринял первые попытки логически обосновать скептицизм Пиррона; об этом свидетельствуют заголовки его трудов (см. выше) и указания Секста Эмпирика<sup>1</sup>.

Историческая и идейная эволюция скептицизма после Тимона является весьма неопределенной и достаточно проблематичной. Обычно в качестве приверженцев ученика Пиррона называют Евфранола Селевкийского, Праила Троадского, Диоскуриада Кипрского и Николоха Родосского.

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Adv. math. III. 2; VI. 66-67; X. 197.

Примечательно, что об этих деятелях ничего, кроме имен, неизвестно. Не исключено, что данные имена — результат более позднего вымысла, порожденного стремлением устранить своего рода «белые пятна» в истории скептической философии; однако так же не исключено, что в данном случае речь идет о реальных людях, близких к Тимону, но, возможно, весьма далеких от скептических философских построений, не имеющих никакого значения и не играющих никакой роли в эволюции скептицизма. В любом случае нам ничего не известно о каких-либо учениках, последователях или приемниках Тимона таким же образом, как известно о нем самом по отношению к Пиррону. По всей видимости Тимон старательно избегал построения, сохранения и передачи философского учения в форме школьных традиций, т.к. последние являются и обязательным признаком, и неизбежным источником столь неприемлемого для скептиков догматизма. Весьма вероятным представляется то, что Тимон, восприняв учение Пиррона и продолжив его, не только не стремился окружить себя учениками, но и избегал их, а также тяготился теми учениками, которые, возможно и были у него помимо и против его воли. Перипатетик Иероним, характеризуя мыслителей, говорил, что «одни из философов охотятся за учениками, другие же скрываются от них; к последним принадлежал Тимон»<sup>1</sup>. Не удивительно, что Тимон не заботился о будущем скептической, условно говоря, школы, и поэтому с его смертью скептицизм Пиррона покинул арену философских учений приблизительно на два века. По словам историка Менодота, жившего примерно в III в. до н.э., ученик Пиррона «не оставил продолжателя своего дела, и скептическая доктрина прекратила существование»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 176-187. С. 186.

<sup>2</sup> См.: Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирро-



В дальнейшем (после Тимона), скептицизм развивался в платоновской Академии (Средней и Новой). Необходимо отметить, что в историко-философской литературе вопрос об отношении пирронизма к академическому скептицизму является дискуссионным и до настоящего времени остается открытым. Условно можно выделить три исторических ступени греческого скептицизма: 1) старшие скептики (Пиррон и Тимон); 2) Академики (Аркесилай и Карнеад); 3) младшие скептики (Энесидем, Агриппа, Секст Эмпирик). Если воззрения старших и младших скептиков близки друг другу общими позициями изостенизма и иррелевантности, то академический скептицизм значительно отличается от них тем, что выдвигал и разрабатывал конструктивно-положительный критерий — вероятность. Это и дало основание для различных интерпретаций и дискуссий. Одни исследователи: Брошар, Гирцель, Рихтер, Гегель, Брюллова-Шаскольская и др. полагают, что пирронический и академический скептицизм совершенно различны, что первый после Тимона надолго сошел с исторической сцены и, спустя несколько столетий, появился вновь в лице Энесидема. Эта точка зрения является преобладающей<sup>1</sup>. Другие же: Гаас, Рассел, Лосев утверждают, что никакого перерыва в развитии пирронизма не было и академический скептицизм вполне гармонично вписывается в общую эволюцию скептицизма от Пиррона до Секста Эмпирика<sup>2</sup>. Наконец, некоторые: Штейдлин, Цел-

---

низм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 176-187. С. 186.

<sup>1</sup> См.: 1) Рихтер Р. Скептицизм в философии. С. 62; 2) Там же. Прим. 131. С. XVIII. Прим. 173. С. XXVI-XXVIII; 3) Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. СПб., 1913. С. 1-17; 4) Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 2. С. 391.

<sup>2</sup> См.: 1) Рихтер Р. Скептицизм в философии. Прим. 173. С. XXVI-XXVIII; 2) Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. С. 346-347; 3) Рассел Б. История западной философии. С. 254.

лер, по свидетельству Рихтера, занимают среднюю позицию, полагая, что между Тимоном и Энесидеом был не перерыв, а лишь упадок первоначального скептицизма и пирронизм в это время продолжал существовать в тени, пока Энесидеу не удалось привлечь к нему снова всеобщее внимание; причем Академия не могла прийти к скептицизму совершенно независимо от Пиррона<sup>1</sup>.

По А.Ф. Лосеву «остановиться на скептицизме Пиррона или Тимона античная мысль, конечно не могла. Такого рода скептицизм был слишком уж абсолютен и непримерим, и в античной философии он мог промелькнуть в таком виде только лишь как кратковременный момент. Античная скептическая мысль, стараясь обосновать свою скептическую позицию, волей-неволей должна была тут же вводить некоторого рода и конструктивные моменты, чтобы первоначальный скептический релятивизм не превратился в пустой и бессодержательный нигилизм... но когда Академия стала явно переходить на рельсы догматической философии, которую она оспаривала по крайней мере в течение ста пятидесяти лет, чистый пирронизм еще раз дал о себе знать, хотя в те времена было поздно останавливаться только на интуитивном скептицизме, а нужно было по крайней мере так или иначе его систематизировать, этим и стал заниматься возрожденный в I в. до н.э. пирронизм»<sup>2</sup>.

Иное видение соотношения пирронизма и академического скептицизма предлагает А.В. Семушкин: «Начиная с III в. до н.э. происходит инфильтрация скептического критицизма в цитадель древнегреческого умозрения — в платоновскую Академию... При этом пирронизация Академии не означала самоликвидации платонизма и подмену его скептицизмом... Пирронизм и платонизм в своем развитии соприкасаются,

---

<sup>1</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. С. 83-84. Прим. 173. С. XXVI-XXVIII. Прим. 223-227. С. XXXIII-XXXIV.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. С. 346-347, 351.

но не примиряются и не смешиваются; только с большой натяжкой их можно рассматривать как ступени единого генезисного ряда... Во-первых, философские установки и идеалы пирронизма и платонизма различны: для первого скептицизм — интеллектуальное убеждение, тождественное их мировоззрению и противостоящее всем попыткам дать объективную картину мира; для второго скептицизм — всего лишь орудие и средство философствования, используемые для защиты догматического мировоззрения в полемике с конкурирующими философскими системами. Культ Платона в стенах Академии, как и авторитет его спекулятивных идей, всегда стоял на страже границ, отделяющих академический логико-эпистемологический скептицизм от пирронизма как философского исповедания. Во-вторых, скептицизм, как и следовало ожидать, привился в Академии не в «чистом» виде, а в своем смягченном, вероятностном варианте, и, следовательно, академический скептицизм в отношении достоверности допускает превосходство одного суждения (например, платоновского) перед другим (например, стоическим); в то время как пирронизм проводит свое сомнение абсолютно и рассматривает все без исключения утверждения о природе вещей как бесконечно равноудаленные от искомой истины... В-третьих, демаркация между платоновской Академией и пирронизмом всегда чувствовалась как с той, так и с другой стороны, свидетельствуя о двух независимых философских судьбах. Подобно тому, как Академия, «заразившись» скептицизмом, не идентифицирует себя с умершим в ее глазах учением Пиррона и ни в какой мере не выпадает из традиции платонизма, так и постакадемический скептицизм выступил с четким осознанием своей несовместимости с Академией (как и с другими философскими школами) и в поисках своих генеалогических корней возвращается к радикальной и незапятнанной догматизмом доктрине Пиррона и его учеников»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия.

В какой-то степени с А.В. Семушкиным солидарна М.М. Сокольская: «Академики, — утверждает она в статье «Бесконечное приближение к истине», — на самом деле те же догматики — они признали твердо установленным фактом, что истина недостижима, между тем как истинные скептики этого не утверждают: по этому вопросу, как и по всем другим, они «все еще продолжают поиск»<sup>1</sup>. Близость позиций А.В. Семушкина и М.М. Сокольской заключается в приблизительно одинаковом решении вопроса о соотношении пирронистического и академического скептицизма, но они резко расходятся в оценке и характеристике последнего: А.В. Семушкин настаивает на, в конечном итоге, платонизме Академии, несмотря на ее причастность скептицизму, а М.М. Сокольская, справедливо разграничивая скептицизм и агностицизм, приписывает академикам отрицательный догматизм, что не является бесспорным.

В исследовании Т.Н. Власика «Роль скептицизма в становлении философской критики» вообще выделяется только два этапа в эволюции античного скептицизма: скептицизм Пиррона, Аркесилая и Карнеада и, второй этап — скептицизм Энесидема, Агриппы и Менодота, и, таким образом, не проводится принципиального разделения между пирроническим и академическим скептицизмом; автор отталкивается, по всей видимости от чисто хронологического соотношения последних<sup>2</sup>.

Как видим, вопрос о соотношении скептического учения Пиррона и скептицизма академиков не поддается какому-либо однозначному решению: академический скептицизм воз-

---

Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 176-187. С. 186.

<sup>1</sup> Сокольская М.М. Бесконечное приближение к истине // Цицерон М. Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: «Индрик», 2004. С. 4-48. С. 8.

<sup>2</sup> См.: Власик Т.Н. Роль скептицизма в становлении философской критики. Ленинград, 1991. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 43897 от 12. 02. 91. С. 6.

можно рассматривать и как определенный этап в эволюции античного скептицизма в целом, и, кроме того, пирронизм и академический скептицизм можно трактовать как две достаточно автономные линии древнегреческого скептицизма, которые можно охарактеризовать как крайнюю и умеренную.

Аркесилай (315/14–241 гг. до н.э.), который возглавлял Среднюю Академию, утверждал, что хотя о вещах не может быть никакого достоверного знания, тем не менее реальная человеческая жизнь может протекать вполне положительно, ориентируясь на то, что представляется нам более вероятным и правдоподобным. Причем более вероятным для нас, по мнению Аркесилая, должно быть то, что нам более приемлемо (в практическом смысле), что более для нас полезно. Опора на полезность и должна быть всеобщим жизненным критерием. Учение Аркесилая, таким образом, представляет собой своего рода интуитивный прагматизм, или может быть охарактеризован в качестве интуитивно-пробабилистического скептицизма. Руководитель Новой Академии Карнеад (214–129 гг. до н.э.) в понимании вероятности пошел дальше своего предшественника, предприняв попытку ее теоретического обоснования и разработки. По Карнеаду существуют три степени вероятности, которые в совокупности и являются жизненным ориентиром: 1) представления просто вероятные, 2) представления вероятные и непротиворечивые, 3) представления вероятные, непротиворечивые и со всех сторон проверенные. Учение Карнеада возможно определить как рефлексивно-пробабилистический скептицизм. Ряд древних свидетельств указывает на некий эзотерический платонизм Академии, для которого скептицизм был только прикрытием<sup>1</sup>. Это также дало повод для научных разногласий и дискуссий. Р. Рихтер предлагает следующее решение<sup>2</sup>: существовали два предания:

---

<sup>1</sup> См.: 1) Diog. L. IV. 33. 2) Sext. Emp. Pyrrh. I. 234. 3) Euseb. Praep. Ev. XIV. 6. 4) Cic. Acad. I. 18.

<sup>2</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. Прим. 197. С. XXIX–XXXI.

1) Академия обладала тайным учением и 2) Аркесилай был платоником. Эти положения сначала не были связаны между собой. Каждое из них вполне понятно: 1) тайное учение состояло в положительных элементах пробабиллизма, которые, возможно, не сразу открывались ученикам. Понятно, почему Аркесилай установил не показывать, что полагал он сам, но спорить против того, что другие высказывали как свои положения; это было, видимо, своеобразным образовательным методическим приемом; 2) платоником Аркесилай мог казаться: а) вследствие методологического родства, б) учение Платона было скептически, в) Аркесилай с большим уважением относился к великому основателю Академии. Из слияния этих двух вполне объяснимых преданий должна была возникнуть легенда о платонизме как эзотерическом учении академиков.

Вопрос об эзотерическом платонизме Средней и Новой Академии лежит в русле проблемы соотношения и взаимодействия пирронистского и академического скептицизма, возможные решения которой были рассмотрены выше.

Различия в философских построениях Средней и Новой Академии, по Рихтеру, заключаются в том, что у Карнеада вероятность опирается на очевидность чувственного восприятия, а у Аркесилая она определяется доводами разума<sup>1</sup>. С таким положением, скорее всего, нельзя согласиться. Дело обстоит, по-видимому, наоборот: у Аркесилая — вероятность вполне непосредственного типа, без глубокого теоретического анализа этого понятия, в Новой же Академии проводился весьма тщательный теоретический анализ этой вероятности. В данном случае вполне возможно согласиться с А.Ф. Лосевым в том, что скептицизм эволюционировал в Академии от интуитивно-вероятностного скептицизма к рефлексивно-вероятностному<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. Прим. 197. С. XXVIII-XXIX.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. С. 341, 349.

Когда академический скептицизм начал сходиться с историко-философской сцены, его место занял пирронический скептицизм, возрожденный Энесидемом, деятельность которого относится приблизительно к I в. н.э. Относительно продолжения эволюции античного скептицизма в лице учения Энесидема следующее обстоятельное объяснение предлагает М.М. Сокольская: «Почему Энесидем предпочел отринуть академическую традицию и начать все сначала, сославшись на авторитет древнего, не оставившего сочинений, известного только по анекдотам философа, — об этом мы, ввиду молчания источников, можем только догадываться. Во всяком случае, свидетельство Цицерона и еще несколько скупых упоминаний позволяют, кажется, заключить, что преемственность схолархов Академии (т.е. существование Академии как конкретной институции) прекращается со смертью учителя Цицерона, Филона из Ларисы, точнее, с его бегством в Рим в 88 г. до н.э. из попавших в войну с Митридатом в угрожающее положение Афин...Блестящий философ, выходец с Востока, Антиох из Аскалона, долгие годы учившийся у Филона, провозглашает конец «новоакадемического» периода «воздержания от суждения» и возвращение к «Древней Академии», которая, по его убеждению, признавала достижимость положительного знания. Впрочем... как явствует из слов Цицерона в трактате «О природе богов»: «философия, осиротевшая сейчас и в самой Греции», Антиох никогда не был официальным преемником Филона на посту схоларха афинской Академии. Наступление нового мира — мира Римской империи — и связанные с этим военные, экономические и духовные перипетии разрушили старые философские школы с их вековой преемственностью, как об этом догадывался еще молодой Ницше, составляя в 1868 г. диссертацию на классическую тему «Об источниках Диогена Лаэртция»...Так или иначе, время Энесидема, безусловно, располагало к тому, чтобы начать с начала»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Сокольская М.М. Бесконечное приближение к истине // Цице-

Сопоставляя находящиеся в нашем распоряжении сведения о Пирроне и Тимоне, с одной стороны, и об Энесидеме — с другой, Рихтер отмечает, что о жизни первых мы имеем достаточно много свидетельств, об учениях же мало, в то время как с Энесидеом — совсем наоборот: о жизни его почти ничего не известно, о воззрениях же мы знаем немало<sup>1</sup>. Рихтер объясняет это тем, что Пиррон и Тимон направляли свои усилия главным образом на практический скептицизм, Энесидем же — на теоретическое обоснование скептического учения<sup>2</sup>. Он оставил следующие сочинения: 1) «Пирроновы положения в восьми книгах»; 2) «Против мудрости»; 3) «Об исследованиях»; 4) «Пирроновские очерки»<sup>3</sup>. От трех последних до нас ничего не дошло.

Одно свидетельство Секста Эмпирика сообщает о близости философии Энесидема воззрениям Гераклита<sup>4</sup>. В историко-философской литературе было высказано множество различных предположений, но вопрос до настоящего времени все еще остается довольно запутанным. Рихтер описывает основные положения дискуссии<sup>5</sup>: одни исследователи утверждают, что Секст Эмпирик неправильно истолковал положение Энесидема о гераклитизме в том смысле, что к последнему будто бы можно прийти от скептицизма, а Энесидем на самом деле не утверждал этого, но только излагал учение Гераклита; другие истолковывают и объясняют свидетельство Секста следующим образом: гераклитизм и

---

рон М.Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: «Индрик», 2004. С. 10-11

<sup>1</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. Прим. 133. С. XVIII-XIX.

<sup>2</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. С. 71.

<sup>3</sup> См.: 1) Diog. L. IX. 116; 2) Ibid. 106; 3) Ibid.; 4) Ibid. 78, а также Euseb. Praep. Ev. XIV. 18

<sup>4</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 210.

<sup>5</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. С.72. Прим. 145. С. XX-XXIII.



скептицизм являются разными сторонами одной и той же картины мира, наконец, третья точка зрения говорит о различных этапах в развитии взглядов самого Энесидема; или он от скептицизма перешел впоследствии к гераклитизму, или наоборот. В пользу последней точки зрения, склоняется, в частности, немецкий исследователь Э. Сэссэ, который полагал, что гераклитизм Энесидема не представляет большого интереса или значения, по той причине, что Энесидем, придя к пирронизму, пытался скрыть свой прежний догматизм, утверждая, что гераклитизм — лучший из всех возможных видов догматизма<sup>1</sup>. Сам Рихтер не разделяет ни одной из приведенных точек зрения: «Я, с своей стороны, по завету скептиков, здесь ничего не устанавливаю»<sup>2</sup>.

В заслугу Энесидему обычно ставится то, что он разработал десять тропов, или способов (путей) воздержания от суждения. Рихтер, однако, полагает, что Энесидему принадлежит не изобретение, а только формулировка тропов<sup>3</sup>. Все они направлены на доказательство невозможности достижения точного и адекватного отражения действительности познающим субъектом. Совокупность тропов представляет своего рода негативную теорию познания, которая, несмотря на двухтысячелетнюю древность, по сей день остается актуальной и, в известной мере, подрывает гносеологический оптимизм.

Впоследствии к десяти тропам Энесидема было добавлено еще пять тропов. Они дошли до нас в изложении Диогена Лаэртского и Секста Эмпирика. Кто является настоящим автором этих тропов неизвестно. Однако следует отметить, что чаще всего (еще с древности) они ассоциировались с философом-скептиком по имени Агриппа, о личности кото-

---

<sup>1</sup> См.: Rist J. M. The heracliteanism of Aenesidemus // Pxoenix. Vol. 24. No. 4. 1970. P. 309-319.

<sup>2</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. С.72. Прим. 145. С. XX-XXIII.

<sup>3</sup> См.: Рихтер Р. Скептицизм в философии. С.72.

рого, времени и месте его жизни ничего не известно<sup>1</sup>. Скептический автор Апеллес, о котором также ничего не известно, написал книгу «Агриппа», которая не дошла до нас. Примечательно, что тщательно изучивший скептические источники последний скептик Секст Эмпирик вообще, как это ни странно, не упоминает этого имени. Разработку пяти новых тропов он ставит в заслугу целой группе философов, которых называет младшими скептиками. Свидетельства Диогена Лаэртского так же не вносят ясности в вопрос об авторстве пяти тропов. Изобретение последних он приписывает неким философам, которые объединились вокруг Агриппы, и поэтому остается невыясненным, сам ли Агриппа сформулировал тропы или же данная заслуга принадлежит кому-либо из его учеников и последователей, о которых ничего не известно. Установить хронологические рамки философской деятельности Агриппы и его единомышленников возможно лишь приблизительно. Поскольку Секст Эмпирик не причисляет Энесидема к группе младших скептиков, то возможно предположить, что они несколько моложе Энесидема, и их деятельность относится к концу I в. н.э. или к первой половине II в. н.э.

Если тропы Энесидема направлены главным образом против положения о достоверности чувственного познания, то тропы Агриппы критикуют возможности рационального познания, причем делают это не менее аргументированно и обстоятельно. (Подробное рассмотрение скептических тропов приводится во втором параграфе второй главы.) Поэтому, если скептицизм Пиррона и Тимона, как говорилось выше, можно охарактеризовать в качестве интуитивно-изостенического, то философские учения Энесидема и Агриппы возможно

---

<sup>1</sup> Об Агриппе мы почти ничего не знаем. Видимо, он был современником Энесидема и вообще поздних скептиков. Но тем не менее о нем, благодаря пяти тропам, известно немногим больше, чем о других скептиках до Энесидема и после него, от которых до нас дошли только имена (См.: Diog. L. IX. 115-116).

определить как рефлексивный изостенизм. В данном случае следует отметить, что в историко-философской литературе учения Энесидема и Агриппы обычно рассматриваются в качестве двух разделов, или частей послеакадемического скептицизма, или неопирронизма, а сами Энесидем и Агриппа упоминаются как представители одной и той же философской линии и называются по традиции, идущей от Секста Эмпирика, младшими скептиками. Такой точки зрения придерживается, например, А.Ф. Лосев<sup>1</sup>. Говоря о скептических тропах Энесидема и переходя от них к рассмотрению тропов Агриппы, он отмечает: «Имеются еще другие пять скептических тропов, которые приписываются не самому Энесидему, но некому Агриппе, вероятно, философу времени Энесидема и вообще поздних скептиков»<sup>2</sup>.

Противоположный взгляд на соотношение скептических учений Энесидема и Агриппы предлагает А.В. Семушкин: «Некоторая тинственность вокруг агрипповой школы, по-видимому, не случайна. Возможно здесь мы имеем дело с конкурирующими направлениями в неопирронизме. В пользу этой гипотезы склоняют два обстоятельства. Во-первых, агрипповы тропы не только продляют и расширяют энесидемовы, но и превосходят их по интеллектуальному качеству: они отличаются более углубленной мыслительной рефлексией, логической независимостью от эмпирического (в частности, медицинского) опыта и склонностью к универсальности обобщений. Сквозь них явно просматривается самостоятельная, собственно философская ветвь скептического умонастроения, отличная от медико-эмпирической традиции. На мысль о существовании такой ветви наводит довольно гибкая позиция, занятая Секстом Эмпириком, наследником медицинского скептицизма, по отношению к

---

<sup>1</sup> См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. С. 351-354.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. С. 352.

«младшим скептикам». Он и не отвергает их, и не считает себя их единоверцем. Скорее всего он видит в них своих союзников, иначе с какой стати ему потребовалось бы уверять читателя в том, что тропы воздержания «младших скептиков» не противоречат десяти энесидемовым тропам (как если бы они были побочного происхождения), а вместе с ними служат общему делу опровержения догматизма. Во-вторых, Агриппа...не входит в список скептических схолархов, приводимый Диогеном Лаэртским. А если мы учтем, что в этом списке шесть из девяти скептических вождей от Энесидема до Сатурнина...были врачами-эмпириками, то аутсайдерство Агриппы становится понятным: он и его школа разрабатывали скептицизм на чистой логико-диалектической основе, отличной от опытных предпосылок пирронизирующих медиков. На какой-то стадии развития скептического принципа философствующие пирроники встретились со своими эмпирическими единомышленниками. Мы не знаем, как воспринял эту встречу философский скептицизм, но зато знаем..., как к ней отнеслись врачи-эмпирики: они не испытали при этом ни восторга, ни враждебного непонимания; они просто включили апорийную логику «младших скептиков» в систему своей аргументации, не утруждая себя тем, чтобы назвать своих коллег по имени»<sup>1</sup>. В данном случае следует отметить, что противоположность позиций А.Ф. Лосева и А.В. Семушкина по вопросу о соотношении философских учений Энесидема и Агриппы не является принципиальной в свете задачи историко-философской реконструкции античного скептицизма, т.к. во-первых, такая реконструкция даже в случае наличия конкурирующих направлений в неопирронизме возможна только на основе дошедших до нас сочинений Секста Эмпирика (от остальных

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 2. Эволюция пирронизма. Неопирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1998. № 1. С. 68.

скептиков почти ничего не осталось), а во-вторых, построения конкурирующей скептической ветви в лице младших скептиков были включены, по А.В. Семушкину, в систему аргументации скептиков энесидемова толка, и, таким образом, мы вновь выходим на исследование философского наследия Секста Эмпирика, который является последним известным нам скептиком и вместе с тем наиболее значительной фигурой в истории античного скептицизма.

Еще раз отметим, что до нас дошли основные сочинения Секста Эмпирика<sup>1</sup>, которые являются, по крупному счету, единственным источником наших знаний о греческом скептицизме. При знакомстве с сочинениями Секста Эмпирика возможно обратить внимание на тот факт, что он не сообщает о себе почти никаких сведений. Он не говорит о своем происхождении, не ссылается ни на место своего проживания, ни на какой-либо личный опыт таким образом, чтобы можно было воссоздать сколько-нибудь достоверную картину его жизни и эпохи. Правда, несколько раз он ссылается на свою причастность к медицинской деятельности, однако это настолько же проясняет дело, сколько сбивает с толку и создает основания для путаницы. Единственное, о чем определенно и неоднократно говорит о себе Секст в своих сохранившихся произведениях, это то, что он является последовательным сторонником философии пирронизма. Далее кратко рассмотрим некоторые важные свидетельства, которые могут быть основанием для приблизительно-го определения наиболее принципиальных деталей жизни и деятельности последнего скептика. Недостаточное внимание по отношению к этим свидетельствам обусловил своеобразную тенденцию интерпретировать догадки и простые предположения в качестве чуть ли не твердо установленных

---

<sup>1</sup> Недошедшие до нас произведения Секста Эмпирика: 1) «Врачебные мемуары» («*Ιατρικὰ μνημῆματα*») (См.: Adv. math. VII. 202); 2) «Эмпирические мемуары» («*Ἐμπειρικὰ μνημῆματα*») (См.: Adv. math. I. 61); 3) «О душе» («*Περὶ ψυχῆς*») (См.: Adv. math. VI. 55. X. 284.).

фактов; причем такого рода тенденция оказывает немалое влияние на толкование идей Секста Эмпирика.

В определении времени жизни Секста Эмпирика исследователями предлагаются различные точки зрения. Так например, Ф. Кюдлин считает, что Секст жил примерно около 100 г. н.э., в то время как Вольграфф утверждает, что Секст был главой пирронистской школы приблизительно с 115 г. по 135 г. н.э.<sup>1</sup> Однако по наиболее распространенной точке зрения в качестве времени расцвета философской деятельности Секста Эмпирика следует рассматривать конец II в. н.э. Этот взгляд поддерживается М. Патрик, Е. Паппенгеймом, М. Гаасом, В. Брошаром, Э. Целлером, А. Гедекемейером и М. Дал Пра<sup>2</sup>. Одним из главных оснований для такой точки зрения является утверждение, согласно которому к III в. н.э. стоицизм перестал быть настолько влиятельным философским течением, чтобы вызвать Секста на ту ожесточенную полемику, которую можно обнаружить в его произведениях. Считается, что последний скептик нападает на стоицизм как на основное догматическое философское учение своего времени. Этот аргумент сыграл решающую роль не только в определении времени жизни Секста Эмпирика, но и места его философской деятельности.

С целью доказательства того, что стоики времени Секста были его главными оппонентами вышеназванные исследователи ссылаются на отрывок из первой книги «Пирроновых положений» Секста Эмпирика: «...перейдем к разуму

---

<sup>1</sup> См.: House D.K. The life of Sextus Empiricus // The Classical quaterly. Vol. 39. Num. 1. 1980. P. 227-238. P. 227.

<sup>2</sup> См.: Pappenheim E. Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus. Berlin, 1887. Patrick M. M. Sextus Empiricus and Greek Scepticism. Cambridge, 1899. Brochard V. Les Sceptiques grecs. Paris, 1959. Haas M. Leben des Sextus Empiricus. Burbhausen, 1882. Goedeckemeyer A. Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Darmstadt, 1968. Zeller E. Die Philosophie der Griechen. Ed. Wellman E. Leipzig, 1923. Dal Pra M. Lo Scetticismo greco. Milano, 1950.

(λόγος). Он бывает либо внутренний (ἐνδιάθετος), либо внешний (профорικός). Обратимся сначала к внутреннему. По мнению наиболее противоречащих нам догматиков, именно стоиков, (οὗτος τοίνυν κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς, τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς) деятельность его проявляется в следующем... »<sup>1</sup>. Вряд ли возможно оспаривать тот факт, что Секст рассматривал стоиков как главных оппонентов скептиков. Однако из этого еще не следует, что стоики, на которых направлена его критика, были его современниками; то, что Секст полемически нападает на стоиков, само по себе еще не служит свидетельством в пользу того, что он жил в эпоху расцвета стоицизма. Значительная часть трудов Секста содержит не менее яростные нападки на досократиков, философские учения которых явно не процветали во время создания последним скептиком своих сочинений. Кстати, все полемические трактаты Секста Эмпирика начинаются с обзора тех положений, которые отстаивались философами на протяжении веков; примечательно, что он не рассматривает их в хронологическом порядке, из чего возможно заключить, что единственное, волнующее Секста — это то, что все они были догматиками.

В данном случае не представляется возможным точно установить — писал ли Секст с позиции мыслителя, захваченного живой полемикой со своими современниками-стоиками, или же он всего лишь отстаивал позицию пирронизма против стоицизма как разновидности догматизма — как философ, внимание которого не столько сосредоточено на современных дискуссиях, сколько обращено к той проблеме, с которой последователи Пиррона имели дело на протяжении нескольких веков. Кроме того, поиск ответа на этот вопрос также затрудняется тем обстоятельством, что поздние греческие философы часто придерживались тенденции, согласно которой не следует упоминать современников независимо от своего отношения к ним.

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 65.

Процитированный выше отрывок из «Пирроновых положений» содержит фрагмент изложения Секстом Эмпириком стоической теории внутреннего разума (ἐνδιάθετος), которую он критикует в последующих параграфах. Наиболее важным является в данном случае то, что Секст указывает на стоиков, как на главных оппонентов скептиков, однако вопрос о временных рамках деятельности Секста Эмпирика остается открытым ввиду неоднозначности возможной интерпретации греческого термина «*vũv δογματικοὺς*» в контексте рассматриваемого отрывка из «Пирроновых положений». Указывает ли греческое «*vũv*» на то, что стоики, которых Секст имеет ввиду, это «стоики настоящего времени»? Или же «*vũv*» скорее означает, что стоики «в настоящее время» (т.е. в отношении вопроса, обсуждаемого в данный момент) являются главными оппонентами пирронистов?

Дискуссия, которая продолжается в Pyrrh. I. 65. («Пирроновы положения», первая книга, 65-й параграф), направлена против догматиков в целом. В Pyrrh. I. 65. зафиксирован момент, когда Секст обращается к особому вопросу, в котором стоики, в частности, со времен Хрисиппа, придерживались позиции, которой Секст теперь и противостоит; то, что стоики называются главными оппонентами скептиков в настоящий момент, не много говорит нам о состоянии стоицизма во времена Секста. Скептический автор мог бы с полным основанием сказать, что Хрисипп был в прошлом и является в *настоящее время* главным оппонентом скептиков. В данном случае важно отметить, что именно стоики ранней Стои впервые заявили, что внутренний разум занят вещами, на которые указывает Секст в Pyrrh. I. 65. Стоики времени Секста могли следовать традиции и воспроизводить этот взгляд. Стоик, которого Секст называет по имени в последующей критике, это Хрисипп<sup>1</sup>. Секст говорит о Хрисиппе так, как будто он живет

---

<sup>1</sup> Pyrrh. I. 69.



в настоящее время, хотя, цитируя его, он ссылается на него как на древнего философа (ο ἀρχαῖος).

Возможно предположить, что Секст рассматривал тексты мыслителей ранней и средней Стои, а стоики, которые были его современниками, и с которыми он сталкивался в повседневной жизни, являли собой всего лишь бледные подобия тех стоиков, которых, он называет по имени в своих трудах. Стоики-современники могли быть для него главными оппонентами, поскольку они принадлежали к той традиции, по отношению к которой пирронизм был наиболее непримирим.

Таким образом, отрывок Pyrrh. I. 65., независимо от его перевода, далеко не вполне проясняет статус стоицизма во времена Секста. Примечательно, что такой темный и неопределенный отрывок — лучшее из имеющихся свидетельств, которое исследователи могут использовать в качестве доказательства того, что Секст Эмпирик был глубоко погружен в полемику со своими современниками.

Итак, по всей видимости, аргументы последнего скептика не направлены явно против современных ему стоиков. Стоики, которых он называет и теории, которые он анализирует, возможно относятся к ранней и средней Стое. Нападки Секста направлены против любого догматизма независимо от определенной эпохи. Каждый из его полемических трактатов начинается с обзора точек зрения, которые были высказаны по некоторому обсуждаемому вопросу от Гомера и далее. Например, он нападает на Эпикура с не меньшей силой, чем на любого стоика<sup>1</sup>. Только в вопросах логики стоикам уделяется специальное внимание, и это, по всей видимости, связано с тем, что стоики были наиболее выдающимися логиками своего времени. Даже если бы стоицизм полностью угас, чего, конечно, не произошло, Секст все равно считал бы своим долгом попытаться опровергнуть позицию стоиков для того, чтобы исчерпывающе

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Adv. Math. I. 1-6.

утвердить необходимость практики воздержания от суждений. Таким образом, возможно, что Секст Эмпирик жил в эпоху расцвета стоицизма, но это невозможно определенно утверждать исходя из того, как он обращается к стоикам.

Если бы возможно было бы точно установить даты жизни известного доксографа Диогена Лаэртского, то наиболее решающим свидетельством, на которое можно было бы опереться при определении времени жизни Секста, была бы следующая ссылка Диогена, которую он делает на некоего Сатурнина: «Учеником Менодота был Геродот Тарский, сын Арнея, Геродота слушал Секст Эмпирик, которому принадлежат десять «Скептических книг» и другие превосходные сочинения, а Секста — Сатурнин Кифен, тоже эмпирик (...Σέξτου δὲ διήκουσε Σατοῦνῖνος ο Κυθηναῖς, ἐμπειρικὸς καὶ αὐτός)»<sup>1</sup>. К сожалению, мы не знаем, когда жил Сатурнин, а также и того, каков был временной промежуток между Сатурнином и Диогеном. Кроме того, как уже говорилось, время жизни Диогена столь же трудно определить, как и Секста.

Гален из Пергама часто говорит о некоем Геродоте, которого некоторые исследователи отождествляют с тем Геродотом, который, по словам Диогена Лаэртского, был учителем Секста Эмпирика<sup>2</sup>. Однако Гален нигде не упоминает Секста, несмотря на то, что он детально обсуждает методические и эмпирические медицинские течения и называет всех вовлеченных в них деятелей. Гален также достаточно подробно говорит о скептиках, так что он должен был бы упомянуть Секста, если бы знал о нем. М.М. Патрик комментирует эту ситуацию следующим образом: «Так как Гален умер около 200 г. н.э. в возрасте 70 лет, мы должны были бы датировать философскую активность Секста началом III в., а деятельность Диогена, возможно, следует отнести ко времени немно-

---

<sup>1</sup> Diog. L. IX. 116.

<sup>2</sup> См.: House D.K. The life of Sextus Empiricus // The Classical quaterly. Vol. 39. Num. 1. 1980. P. 230.

гим позже середины III в., если бы не тот факт, что в начале III в. влияние стоицизма стало падать и вряд ли могло бы вызывать такую горячую враждебность, которую демонстрирует Секст (As Galen died about 200 A. D. at the age seventy, we should fix the date of Sextus early in the third century, and that of Diogenes perhaps a little later than the middle, were it not that early in the third century the Stoics began to decline in influence, and could hardly have excited the warmth of animosity displayed by Sextus)»<sup>1</sup>. Если не считать достаточно убедительным аргумент в пользу того, что Секст Эмпирик должен был писать в период расцвета стоицизма, тогда свидетельства указывают на начало III в. н.э. Если же принимать этот аргумент, надо отнести время философской активности Секста к концу II в.; и либо допустить, «что пик его общественной карьеры был достигнут после того, как Гален закончил те свои труды, которые дошли до нас (that the climax of his public career was reached after Galen had finished those of his writings which are still extant)»<sup>2</sup>, либо предположить, что по какой-то причине Секст не был известен Галену, несмотря на то, что они были современниками. То, что Гален не ссылается на Секста, с необходимостью не влечет за собой того, что Секст должен был жить после Галена. Хотя если Гален писал во время жизни Секста или после его смерти, то такая оплошность с его стороны как отсутствие упоминания Секста, по меньшей мере, кажется маловероятной.

Итак, имеющиеся у нас свидетельства таковы, что единственное, что возможно сделать на их основании, это установить рамки на возможные даты жизни Секста в диапазоне от 100 г. н.э. до первой половины III в. н.э.

Так же невозможно определенно установить, где родился Секст Эмпирик. У Суды есть упоминание Секста из Хе-

---

<sup>1</sup> Patrick M.M. Sextus Empiricus and Greek Scepticism. Cambridge, 1899. P. 10.

<sup>2</sup> Patrick M.M. Sextus Empiricus and Greek Scepticism. Cambridge, 1899. P. 10.

рони и Секста из Ливии, согласно которому оба они были скептиками, и Секст из Херонии был автором произведений Секста Эмпирика. Из-за того, что Суда пользуется репутацией ненадежного источника, некоторые исследователи не придают этому свидетельству особого значения (например, Э. Целлер и В. Брошар). Однако другие (например, М. Гаас и В. Вольграфф) утверждают, что это свидетельство является достаточно точным и хорошо согласуется с внутренними, или аутентичными свидетельствами и поэтому не следует им пренебрегать<sup>1</sup>. Что же касается самого Секста Эмпирика, то во всех сохранившихся его произведениях имеется только одна ссылка на Херонею<sup>2</sup>.

Ни одно свидетельство не обеспечивает убедительных аргументов в пользу любого другого варианта. Ни одну страну невозможно признать родиной Секста на том основании, что его знания о ней как-то выделяются на фоне его знаний о других странах. Он демонстрирует детальное знакомство со специфическими практиками и особенностями Египта<sup>3</sup>, Ливии<sup>4</sup>, Афин<sup>5</sup>, Александрии<sup>6</sup> и Рима<sup>7</sup>, которое он мог приобрести, путешествуя или живя в этих местах, либо из каких-то письменных источников. Следует отметить, что обсуждая культурные особенности разных стран, он пишет с позиции равнодушного наблюдателя. В книге М.М. Патрик «Секст Эмпирик и греческий скептицизм» представлено исчерпывающее обсуждение вопроса о том, где находилась

---

<sup>1</sup> См.: House D.K. The life of Sextus Empiricus // The Classical quaterly. Vol. 39. Num. 1. 1980. P. 227-238. P. 231.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Adv. math. I. 295.

<sup>3</sup> Pyrrh. I. 83; Pyrrh. III. 202, 205; Adv. Math. XI. 15.

<sup>4</sup> Pyrrh. I. 84; Pyrrh. III. 224; Adv. Math. VIII. 147; Adv. Math. II. 105.

<sup>5</sup> Pyrrh. II. 98; Pyrrh. III. 24; Adv. Math. VIII. 145; Adv. Math. IX. 368; Adv. Math. I. 87; Adv. Math. I. 148; Adv. Math. I. 228; Adv. Math. I. 246; Adv. Math. II. 22; Adv. Math. II. 35; Adv. Math. II. 77; Adv. Math. VI. 14.

<sup>6</sup> Pyrrh. II. 221; Adv. Math. X. 15; Adv. Math. X. 95.

<sup>7</sup> Pyrrh. I. 149; Pyrrh. I. 152; Pyrrh. III. 221; Adv. Math. I. 218.

скептическая школа, когда учил Секст<sup>1</sup>. В данном случае следует отметить, что вряд ли возможно говорить о скептиках в терминах организованной школы, в отличие, например, от стоиков. «Ученики, слушатели и последователи Пиррона, — отмечает А.В. Семушкин, — по-видимому не представляли собой товарищества, объединенного уставом школы и корпоративной этикой. Среди окружения философа встречаются имена Еврилоха, Филона Афинского, Гекатея Абдерского, Навсифана Теосского — имена, почти ничего не говорящие нам с точки зрения прояснения и уточнения первоначальной скептической доктрины»<sup>2</sup>. О скептической школе возможно говорить, в известной мере, условно, т.к. она состояла немногим более чем из одного человека и каких-нибудь последователей, которых он мог приобрести, с чем во многом связаны трудности в локализации пирронистской «школы»; и поэтому «школа» могла не иметь какого-то закрепленного месторасположения или организации, помимо самого преподавания. Однако исследователи, в большинстве случаев, склонны считать пирронистов гораздо более организованным течением, чем можно обосновать свидетельствами.

Не представляется возможным установить с достоверностью, где учили пирронисты до или после Энесидема. Перипатетик Аристокл говорит, что Энесидем учил в Александрии. Если бы пирронистская традиция имела определенный центр до или после Энесидема, то Александрия была бы наиболее вероятным местом. Однако по словам самого Секста Эмпирика (в «Пирроновых положениях») он учит не в Александрии или Афинах, а в каком-

---

<sup>1</sup> См.: Patrick M. M. Sextus Empiricus and Greek Scepticism. Cambridge, 1899. P. 12-21.

<sup>2</sup> Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 183-184.

то другом месте<sup>1</sup>. Так же он говорит, что он учит там же, где учил его наставник<sup>2</sup>. В данном случае получается, что «школа» должна была переехать из Александрии в течение жизни или после смерти учителя Секста. Куда могла переместиться «школа»? По мнению Е. Паппенгейма пирронисты перебрались в какой-то неизвестный город на Востоке. Этот исследователь отмечает, что в греческой литературе можно обнаружить частые ссылки на пирронизм и Секста Эмпирика, тогда как в римских произведениях Секст никогда не упоминается. Однако трудно представить, в каких римских текстах, по мнению Е. Паппенгейма можно встретить упоминания о Сексте Эмпирике. Далее он полагает, что со стороны Секста было бы неразумно перенести «школу» в Рим, где в почете у императоров был стоицизм. С другой стороны, М. Гаас считает, что «Пирроновы положения» увидели свет в Риме. Такое предположение базируется, главным образом, на изучении ссылок, которые Секст делает на Рим и римлян. М. Гаас отмечает, что последний скептик никогда не противопоставлял Рим тому месту, откуда он говорит, и что само определение закона и конкретные законы, с которыми Секст себя отождествляет, т.е. говорит о них «наши» — римские. Кроме того, М. Гаас не предпринимает попытку показать, что законы, с которыми Секст Эмпирик себя отождествляет, не согласуются с греческими законами. Если бы он доказывал это, он столкнулся бы со значительным затруднением, потому что Секст не говорит о провинциальных законах, а в конце II в. главные законы Греции и Рима во многом совпадали. М. Гаас также утверждает, что, так как Александрия и Афины исключаются, то Рим остается единственным местом, в котором значительное влияние стоиков могло спровоцировать Секста Эмпирика на острую полемику. Кроме того, в Риме имелась достаточно богатая библиотека, что

---

<sup>1</sup> См.: Pyrrh. II. 98; Pyrrh. III. 221; Adv. Math. VIII. 145.

<sup>2</sup> См.: Pyrrh. III. 120.

позволяет объяснить множество ссылок на разнообразные тексты, которые характерны для сочинений Секста. Наконец М. Гаас отождествляет Геродота, который, по словам Галена, учил в Риме, с Геродотом, которого Диоген Лаэртский называет учителем Секста<sup>1</sup>.

М. Патрик утверждает, что Секст Эмпирик, говоря об обычаях Александрии и Рима, вряд ли цитирует какие-либо доступные ему тексты, скорее всего, он размышляет над своим личным опытом проживания в этих местах. Однако М. Патрик не предоставляет доказательств в пользу этого положения, принимая его как очевидное, в то время как Э. Целлер и Е. Паппенгейм смотрят на данный вопрос иначе. Не существует какого бы то ни было определенного свидетельства, исключающего возможность того, что Секст заимствовал знания из некоего текста, но также возможно согласиться с М. Патриком в том, что, по видимости, для Секста не составляло труда свободно использовать эти знания об обычаях людей и ориентироваться в них таким образом, как будто это «его знания». Однако далеко не очевидно, что ему действительно пришлось жить в этих местах для того, чтобы приобрести знание о них. Античный скептик вполне мог приложить особые усилия, чтобы стать знатоком как можно более широкого круга обычаев для того, чтобы суметь показать, что принимаемое за закон природы, на самом деле является произвольной выдумкой. М. Патрик разделяет точку зрения М. Гааса относительно того, что Геродот, о котором говорит Гален, это Геродот, которого упоминает Диоген Лаэртский. Если принять вместе с М. Патриком и М. Гаасом утверждение о том, что Геродот Галена это Геродот, которого упоминает Диоген Лаэртский и далее допустить, что Геродот учил только в Риме, для чего нет убедительных свидетельств, тогда из этого следует, что Секст Эмпирик учил в Риме, т.к. он говорит, что он учил там же, где и его учитель.

---

<sup>1</sup> См.: House D.K. The life of Sextus Empiricus // The Classical quarterly. Vol. 39. Num. 1. 1980. P. 232-233.

М. Патрик отмечает, что Секст ссылается на Асклепиада десять раз в сохранившихся произведениях<sup>1</sup>. Асклепиад превратил Рим в один из мировых центров медицинской профессии. Этот факт возможно интерпретировать «в пользу Рима», но, тем не менее, его невозможно рассматривать в качестве убедительного свидетельства. Однако мало сомнений и в том, что медицинская школа в Александрии должна была интересоваться и быть информированной о деятельности и врачах римской школы.

Вместе с М. Гаасом М. Патрик утверждает, что Секст должен был написать «Пирроновы положения» в одном из центров стоицизма<sup>2</sup>; т.к. Александрия и Афины исключаются, остается Рим. Тем не менее свидетельства слишком неубедительны для того, чтобы допустить такое определенное заключение. Секст Эмпирик мог представить свои «Пирроновы положения» в Риме, как утверждает М. Гаас, а мог также отправиться в какой-то неизвестный город на Востоке, как предполагает Е. Паппенгейм. Свидетельства в поддержку каждого из этих предположений не позволяют отдать однозначного предпочтения какому-либо из них.

Итак, вопросы, связанные со временем жизни, местом философской деятельности и родом практических занятий последнего скептика, как видим, являются достаточно запутанными и дискуссионными; а поскольку круг античных свидетельств по данной проблематике вполне определен (вряд ли возможно ожидать в будущем открытия и появления в исследовательском «арсенале» каких-либо новых свидетельств), то единственное, на что возможно рассчитывать в будущем, это — на появление новых интерпретаций и выводов относительно жизненных перипетий Секста Эмпири-

---

<sup>1</sup> Patrick M.M. Sextus Empiricus and Greek Scepticism. Cambridge, 1899. P. 20. См.: Pyrrh. III. 32; Adv. Math. VII. 91, 202, 323, 380; Adv. Math. VIII. 7, 188, 220; Adv. Math. IX. 363; Adv. Math. X. 318.

<sup>2</sup> См.: Patrick M. M. Sextus Empiricus and Greek Scepticism. Cambridge, 1899. P. 21.



ка, которые однако, по всей видимости, не смогут радикально изменить сложившейся ситуации и внести какую-либо ясность и определенность в рассматриваемые вопросы, а тем более — придать им характер завершенности и исчерпанности.

Примечательно, что дух времени, к которому приблизительно относят творческий расцвет Секста Эмпирика, исследователи щедро награждают эпитетом «старый». Н.В. Брюллова-Шаскольская, например, говорит о «времени старческого увядания»<sup>1</sup>. А.Ф. Лосев замечает так: «...философия Секста Эмпирика представляет собою продукт чрезвычайной перезрелости и крайней старости античной философии, потому что именно старость, не имеющая сил творить что-нибудь новое, часто повторяет то старое, к чему привык человек в зрелом возрасте, и повторяет бесконечно одно и то же»<sup>2</sup>.

Возможно согласиться с тем, что это действительно было время «старческого...», однако правомерно поставить вопрос — почему «увядания»? На мой взгляд можно интерпретировать и наоборот: расцвета. Помимо негативных оценок старости можно рассмотреть и позитивные. Ведь последняя — это своего рода расцвет душевных и интеллектуальных сил. Расцвет в смысле результата, итога, созревших плодов, которые выношены столетиями интеллектуального поиска, душевного напряжения и колоссального опыта. Старость не стремится к новому, ей чуждо дерзание неудовлетворенного юношеского духа; но это, возможно, такой ее недостаток, который оборачивается достоинством, т.к. она вбирает в себя все ей предшествовавшее, мудро осмысливая все перипетии, лабиринты, тупики, парадоксы, падения и взлеты мысли. Понятно поэтому, что этот «старческий»

---

<sup>1</sup> Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. СПб., 1913. С. 4.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма... С. 51.

период античной философии заслуживает не забвения или пренебрежения, а пристального внимания и изучения.

Философы-скептики, предшественники Секста Эмпирика, отрицая возможность достоверного познания и критикуя гносеологический оптимизм догматических философов, сами непроизвольно впадали в догматизм, но с отрицательным знаком: они достаточно уверенно утверждали положение о непознаваемости природы вещей; и поэтому их скептицизм, в конечном итоге, не отличается философской оригинальностью или незаурядностью. Только Секст Эмпирик, на мой взгляд, придал скептицизму завершённую форму, заявив, что он сомневается и в своих собственных философских воззрениях, и что они столь же несовершенны, уязвимы и неустойчивы, как и те положения догматической философии, которые он развенчивает своим скептицизмом. Учение Секста Эмпирика, таким образом, представляет собой такую философскую позицию, которая значительно отличается от традиционного философствования и поэтому заслуживает пристального внимания и всестороннего рассмотрения.

#### **1.4. ИСТОРИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ СУДЬБЫ АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА**

Как уже говорилось, скептицизм в философии имеет различные проявления, реализуясь в каких-либо положительных построениях мысли частично или же превращаясь в самодостаточное философское направление и обретая полную и завершённую форму; иначе говоря, он может быть инструментально-методическим или самоценно-автономным. Поэтому не является удивительным то, что фактически скептицизмом пронизана любая система философии. Однако в положительных построениях он играет только инструментальную и потому не главную роль. Полный же скептицизм, появившись в истории человеческой

мысли только единожды, никогда больше не доходил до той самодостаточности, которой он достиг в Древней Греции. В последующее время он более или менее приближался к античному образцу, но никогда уже не достигал его вполне. По справедливому замечанию И.С. Нарского «Скептицизм как направление античной философии не занимал ведущего места в истории, тем не менее он оказал большое влияние на формирование особого мировосприятия, элементы которого проявляются во многих школах во все последующие периоды. Скептицизм явился основой философской критики»<sup>1</sup>. «Самокритикой философии» называет скептицизм Т.И. Ойзерман, подчеркивая его роль и значение в мировой философской мысли<sup>2</sup>.

Если говорить о древних авторах, которые не принадлежали скептической школе, то наиболее близким к скептицизму оказывается Цицерон. Излагая греческую философию для римлян, теряясь в разногласиях и противоречиях огромного количества воззрений, он склонился к умеренному пробабилическому скептицизму. Виндельбанд справедливо отмечает, что «в теории познания Цицерон примыкает к Средней Академии, как к самому скромному, самому последовательному и в то же время самому изящному способу философствовать; согласно с этим он скептивен по отношению к метафизике, к физическим проблемам большею частью равнодушен...»<sup>3</sup>. Также в трактате «О природе богов» Цицерон, безмолвно присутствуя при беседе трех римских

---

<sup>1</sup> См.: Власик Т.Н. Роль скептицизма в становлении философской критики. Ленинград, 1991. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 43897 от 12. 02. 91. С. 5.

<sup>2</sup> См.: Ойзерман Т.И. Главные философские направления. Теоретический анализ историко-философского процесса. М.: Мысль, 1984. С. 104.

<sup>3</sup> Виндельбанд. История древней философии. Пер. Слушательниц С.-Петербургских Высших женских Курсов под ред. Проф. А.И. Введенского. СПб., 1908. С. 279.

философов: эпикурейца Гая Веллея, стоика Квинта Луцилия Бальба и скептика-академика Гая Аврелия Котты, отдает несомненное предпочтение и симпатию скептику.

Сторонником скептицизма в определенный период своей жизни был такой впоследствии не скептический автор, как Августин Блаженный. До обращения в христианство Августин полагал, что «наиболее разумными были философы, именуемые академиками, считавшие, что все подлежит сомнению и что истина человеку вообще недоступна»<sup>1</sup> и поступал в жизни «по примеру академиков... во всем сомневаясь и ни к чему не пристав»<sup>2</sup>. Однако и впоследствии, уже не разделяя скептического умонастроения, Августин, тем не менее защищает скептиков, «ведь на самом деле, как он считал, — отмечает О.В. Голова, — они верили в платоновскую истину, восстановленную затем Платином, но скрывали это от большинства людей, сознание которых — по причине их слабости — было затуманено стоическим материализмом, против которого прежде всего и выступал академический скептицизм. Таким образом, критикуя академический скептицизм, Августин, тем не менее, защищает скептиков, а вместе с ними то, что только и составляет единственное счастье человека, — Истину»<sup>3</sup>.

Классический скептицизм был предан забвению в Средние века. «В силу особого стечения обстоятельств, — отмечает английский исследователь С. Смит в статье «Повторное открытие скептицизма в Новое время», — центральные работы античных скептиков были практически не известны на протяжении латинского средневековья (Owing to a peculiar concatenation of circumstances, the central works of ancient skepticism were practically unknown through the Latin Middle

---

<sup>1</sup> August. Conf. V. 10.19.

<sup>2</sup> Ibid. 14. 25.

<sup>3</sup> Голова О.В. В поисках истины // Августин Блаженный. Против академиков. Три книги. Пер. О.В. Головой. М.: Греко-латинский кабинет, 1999. С. 17.

Аges). Некоторые из них так и не были восстановлены, другие были обнаружены только в 15-м и 16-м веках, и тогда они вновь стали центром внимания и главной движущей силой развития философского скептицизма Нового времени. Из трех основных трудов по античному скептицизму, дошедших до нас, — *Сочинений* Секста Эмпирика, *Жизни Пиррона* Диогена Лаэртского и *Академии* Цицерона, — только первый и третий были известны некоторому — довольно незначительному — числу людей на средневековом Западе, в то время как второй, по-видимому, был совсем неизвестен (Of the three major ancient writings on skepticism still extant — Sextus Empiricus's *Opera*, Diogenes Laertius's *Life of Pyrrho*, and Cicero's *Academica* — the first and the third where known to a very few in the West During the Middle Ages, while the second was apparently wholly unknown). Произведения Секста Эмпирика, представляющие собой гораздо более важный и наиболее подробный из трех источников, не оказали заметного влияния в Средние века (although we know of three early-fourteens-century manuscripts of a complete Latin translation of the *Outlines of Pyrrhonism*), хотя нам известно о трех рукописях начала 14 века, содержащих полный перевод на латынь Пирроновых положений. Но до сих пор не появилось никакого свидетельства, которое бы указывало на то, что кто-либо кроме переводчика действительно читал эту работу... ..(no evidence has thus far appeared to indicate that anyone other than the translator actually read the work)»<sup>1</sup>.

Скептицизм вновь поднял голову в творчестве блестящего французского философа Мишеля де Монтеня только на исходе средневековья, в рассветных сумерках Нового времени. В своих «Опытах» Монтень часто ссылается на Секста Эмпирика, заимствуя аргументацию из его сочинений. «...в историю философии Нового времени, — отмечает М.М. Со-

---

<sup>1</sup> Schmitt Ch. B. The rediscovery of ancient scepticism in Modern times // The Skeptical Tradition. Ed. By Burnyeat M. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. P. 227.

кольская, — скептицизм вошел...под своим «пирроновским» именем, тем более, что именно на Секста опирались две важнейшие в этом отношении книги конца XVI века: ученый латинский трактат португальца Франсиско Санчиса «*Quod nihil scitur*» («О том, что все непознаваемо»), опубликованный в 1581 г., и намного более важная для широкого распространения скептических идей книга, написанная на доступном куда более широкому кругу читателей французском языке, выдержавшая между 1580 и 1669 гг. 37 изданий и получившая прозвище «Библии скептицизма» — «Опыты» Мишеля Монтеня<sup>1</sup>. «Что же до слова «*scepticus*», — отмечает та же исследовательница, — латинизированной формы греческого заимствования, оно появляется впервые в 1430 г., когда итальянский гуманист Амброджо Траверсари (1386–1439) перевел на латинский язык биографический компендий Диогена Лаэртца. Сексту Эмпирику пришлось дожидаться латинского перевода, а — значит, и относительно широкого распространения, еще более 100 лет — «Пирроновы положения» по латыни впервые были опубликованы в Париже в 1562 г. Впрочем, греческие рукописи Секста, привезенные в Италию из Константинополя, были в нескольких библиотеках доступны немногочисленным тогда знатокам этого языка в Западной Европе уже со 2-й четверти XV в. Во всяком случае, есть свидетельства, что изложенное в Диогеновой «Жизни Пиррона» занимало умы ученого мира в середине XVI в.»<sup>2</sup>.

Помимо Мишеля Монтеня необычайно симпатизирует скептицизму другой французский философ — Пьер Гассенди: «...чистосердечно признаюсь в том, что из всех философских учений мне ничто никогда не было так по душе, как прославленная непознаваемость (*ἀκαταληψία*) академиков

---

<sup>1</sup> Сокольская М.М. Бесконечное приближение к истине // Цицерон М.Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: «Индрик», 2004. С. 13-14.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

и пирронистов»<sup>1</sup>. Примечательно уже упоминавшееся свидетельство Гассенди: «...когда мне...пришлось целых шесть лет исполнять в академии Экса обязанности профессора философии, и именно аристотелевской, то хоть я и старался всегда, чтобы мои слушатели умели хорошо защищать Аристотеля, однако в виде приложения излагал им также такие взгляды, которые совершенно подрывали его догматы. И если первое я делал в силу известной необходимости, вызванной условиями места, времени и окружающей среды, то второе — из-за того, что умалчивать об этом я считал недостойным порядочного человека; такой подход давал слушателям разумное основание воздерживаться от одобрения вышеуказанной философии»<sup>2</sup>.

«Сейчас очевидно, — отмечает С. Смит, — что открытые заново тексты античных скептиков сыграли важную роль в развитии философии Нового времени. В течение последних пятидесяти лет различные исследователи постепенно проясняли роль скептицизма в интеллектуальном климате 16-го, 17-го и 18-го столетий. И хотя среди исследователей имеются некоторые расхождения в отношении того, какую именно роль сыграло скептическое течение в развитии философии, теологии, науки и литературы этого периода, большинство исследователей сходится в том, что восстановление и усвоение учений античной скептической школы имело первостепенное значение» («...Although there is a certain amount of disagreement among scholars as to precisely what significance the skeptical movement had in the development of philosophy, theology, science, and literature during this period, most interpreters agree that the recovery and assimilation of the teachings of the ancient skeptical school was of primary importance»)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Гассенди П. Парадоксальные упражнения... С. 10-11.

<sup>2</sup> Гассенди П. Парадоксальные упражнения... С. 11.

<sup>3</sup> Schmitt Ch.B. The rediscovery of ancient scepticism in Modern times // The Skeptical Tradition. Ed. By Burnyeat M. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. P. 225.

В философском контексте эпохи Нового времени наиболее близок скептицизму Дэвид Юм. Если его современники, не сомневаясь в существовании объективной действительности, задавались вопросом о соответствии ей человеческого мышления, то Юм полагал, что, возможно, вопрос об истинности знаний, отражающих мир, не имеет смысла, т.к. не исключено, что нет самого мира. Честно признаваясь во множестве противоречий, возникающих в процессе философского изыскания: «...все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей... я вижу себя запутавшимся в таком лабиринте, что, должен признаться, не знаю, ни как исправить свои прежние мнения, ни как согласовать их друг с другом»<sup>1</sup>, Юм подчеркивает, что там «где люди крайне уверены в своей правоте и высокомерны, они обычно больше всего ошибаются и дают волю страстям без надлежащей осмотрительности и осторожности, которые только и могли бы обезопасить их от величайших ошибок»<sup>2</sup> и приходит к выводу, что он «должен уступить течению природы, подчинившись своим внешним чувствам и рассудку»; «и в этом слепом подчинении, — отмечает Юм, — лучше всего выражаются мое скептическое настроение и мои скептические принципы»<sup>3</sup>.

И. Кант, который, несмотря на свой критицизм, был весьма далек от скепсиса, относительно скептицизма Юма замечает следующее: «...он [Юм] лишь сумел для безопасности посадить свой корабль на мель скептицизма, где этот корабль мог бы остаться и сгнить, тогда как у меня дело идет о том, чтобы дать этому кораблю кормчего, который... мог бы уверенно привести корабль к цели»<sup>4</sup>. «...скептики положили

---

<sup>1</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе... С. 384-385, 396.

<sup>2</sup> Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 321-322.

<sup>3</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе... С. 385.

<sup>4</sup> Кант И. Пролегомены... С. 76.



начало той философской традиции, — справедливо отмечает Г.К. Тауринь, — которая в Новое время породила таких выдающихся мыслителей как Юм и Кант. Секста Эмпирика с полным правом можно назвать «античным Кантом», ибо идея вещи в себе, а также термины «феномен» и «ноумен» берут свое начало от скептицизма его учения»<sup>1</sup>.

Возможно утверждать, что скептический заряд несут в себе такие направления философии Нового и Новейшего времени, как позитивизм и прагматизм. Первый, отказываясь от общих положений и интегральных идей, апеллирует к эмпирической данности, выстраивая на ней особую, не метафизическую «положительную» философию. Эмпиризм, свидетельства непосредственного опыта провозглашаются позитивизмом единственным критерием практики и мышления. Но ведь древние скептики, также отказываясь от общих утверждений, вернее, воздерживаясь от них, следовали непосредственной феноменальной данности, именуя ее своим критерием<sup>2</sup>. Прагматизм, также не отличаясь познавательным оптимизмом, но и не отрицая, в отличие от позитивизма, необходимость интегрального знания, получает последнее с помощью субъективного волевого акта, упорядочивая действительность и выстраивая ее по образу и подобию субъекта. Мир становится таким, каким он представляется человеку, который творит его в силу своего субъективного опыта и переживания. То же самое встречаем в сочинениях Секста Эмпирика<sup>3</sup>. Кроме того, наблюдая критерий прагматизма, при котором истинно то, что отвечает практической успешности действия, невозможно не вспомнить, про «эвлогон» Аркесилая, который не признает никаких разумных

---

<sup>1</sup> Тауринь Г.К. Понимание специфики философского познания мира в развитии скептицизма // Античная философия: специфические черты и современное значение. Материалы научной конференции по античной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 49.

<sup>2</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 21.

<sup>3</sup> См.: Ibid. 13, 17, 19, 22, 24, 231.

доказательств и для которого критерием истины является только практическая разумность, которая или указывает на успех предприятия, или не указывает на него<sup>1</sup>. Таким образом, в исходных положениях позитивизма и прагматизма видим некоторое повторение тех взглядов, которые явились миру на два тысячелетия раньше. То же можно сказать и о других направлениях современной философии.

Возможно, что идее, согласно которой «ничто не ново под солнцем» (лат. «*nil novi sub sole*»), нельзя отказать в определенной справедливости: все было, все есть, все будет. Бытие меняет свои формы, но не меняется принципиально само, будучи самотождественным. Одной из основных философских идей, или «врожденных идей» человеческого ума является утверждение о том, что за видимым разнообразием мира скрывается невидимая, вечная и однородная его основа. У Демокрита, например, эта мысль выражена таким образом, что реально и изначально существуют только атомы и пустота, а все остальное, весь мир есть только та или иная их комбинация: соединение атомов образует вещи, разъединение — гибель их. Поэтому, атомы представляют собой подлинное бытие, которое не меняется вообще: атомы были, есть и будут; меняются же только формы этого бытия — различные комбинации атомов. Формы преходящи; бытие, из них состоящее, самодовлеет и поэтому неподвижно и вечно. Всеобщий преформизм есть универсальная формула этого бытия: изменение является формальным, но не содержательным, меняются только формы, а не суть. Почему бы не предположить, что точно так же дело обстоит и с мышлением: в очевидном многообразии проявлений человеческого духа реализуется некое неизменное его содержание. Разные слова, но одна суть. Тысячи интеллектуальных модификаций, но один и тот же смысл. Вроде бы — постоянно новое, на самом же деле — всевозможные интерпретации старого. «*In omnibus aliquid, in toto nihil*, — гласит латинский афоризм, —

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Adv. math. VII. 158.

во всем кое-что, в целом ничто». Одни и те же вопросы и одни и те же сюжеты, воплощенные в разных формах в зависимости от временной и национальной специфики. Действительно «старые философские места, одни и те же с начала веков» (Ф.М. Достоевский). Нет, наверное, думающего человека, который когда-либо самостоятельно не создал бы некую оригинальную мысль или не открыл бы какую-то небывалую истину и не удивился бы до глубины души, когда узнал, что эта его идея уже была когда-то, где-то и кем-то высказана и совсем не является новой. В вышесказанном, наверное, невозможно обнаружить ничего удивительного, если исходить из единства философского мышления, несмотря на разъединяющие различных мыслителей эпохи и континенты, и единства бытия, несмотря на бесчисленные его формы и проявления. Бытие едино в своей основе. Универсальные связи и закономерности, пронизывающие мир, обуславливают его самотождественность, которую человек всегда чувствовал, ощущал, понимал, осознавал — в разных местах и в различные эпохи — по-разному, но сущность была, по большому счету, одной и той же: китайцы осознавали эту самотождественность бытия как Дао, Пифагор называл ее Числом, Гераклит — Логосом, Аристотель — Умом, Гегель — Абсолютной идеей, материалисты — бесконечной и вечной материей. Архэ милетских философов, бытие элеатов, атомы Демокрита, идеи Платона, Единое Плотина — не выражают ли, в конечном итоге, одну и ту же реальность? В разных категориях люди высказывали, по сути, одно содержание; и не могли высказывать разное, так как видели вокруг себя, по существу, одну и ту же действительность, их окружал единый в своей основе мир. Поэтому Гегель справедливо замечал, что нет истории философии, существует только одна философия. Бесчисленные воззрения и системы различных эпох и народов — только одно воззрение всего человечества, единое и самодовлеющее в конечном итоге<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 218-219.

Поэтому философские идеи и учения прошлого представляют собой не собрание реликтов, имеющих для нас музейное значение, а примеры вечного и постоянно актуального, в силу чего об истории философии, о предпосылках, становлении и развитии идей, об исторических судьбах воззрений следует говорить, памятуя о том, что *nil novi sub sole*.

Автор не разделяет позицию современного превосходства над древней философией, когда она рассматривается в качестве давно превзойденных и оставленных в прошлом «реликтов», покрытых «пылью времен» и имеющих для нас только «музейное значение», а, наоборот, исходит из идеи философского равенства и партнерства по отношению к древней философии, многие построения которой не «устаревают», и сегодня актуальны и открыты для диалога не менее, чем сотни лет назад. В данном случае будет небезинтересным замечание английских ученых Дж. Аннаса и Дж. Барнеса: «Современные скептики повторяют и усовершенствуют аргументы — от утонченных до грубых, — выдвинутые Секстом, при этом сами они сделали на удивление мало пополнений в арсенал Секста» («The arguments, which vary from the subtle to the crass, have been repeated and refined by modern skeptics, who have provided remarkably few additions to Sextus' forces»)<sup>1</sup>. По крайней мере, вопрос о наличии поступательного развития философской мысли в исторических масштабах является непростым и не имеет однозначного, окончательного и общепризнанного ответа.

Если в античной философии скептицизм являлся самостоятельным философским направлением и реализовался как тип мышления в полной и законченной форме, то в предыдущие и последующие эпохи философской мысли он тоже присутствовал, но играл, как правило, инструментальную роль. Эти две формы скептицизма — полный и инструмен-

---

<sup>1</sup> Annas J., Barnes J. The modes of skepticism. Ancient texts and modern interpretations. Cambridge, London: Cambridge University Press, 1985. P. 17.

тальный являют более различий, чем сходства: частичный, или инструментальный скептицизм присутствует в любой системе взглядов, ибо утверждая нечто, надо отрицать противоположное или сомневаться в нем; воздвигая новое нужно или ломать, уничтожать старое или «снимать», преодолевать его. В обоих случаях не обойтись без относительного скептицизма, который, опрокидывая одно, тут же возводит другое, сомневается или отрицает первое только для того, чтобы утвердить второе, выступая, таким образом, орудием, методом утверждения. Полный, или автономный скептицизм не ставит своей целью никакое утверждение или отрицание, не стремится вообще ни к какому результату; и в этом он, будучи на первый взгляд причастным частичному скептицизму, в известном смысле, противоположен ему, как и любому догматизму вообще. Сам термин «скептицизм» происходит от греческого глагола «σκέπτομαι» («skeptomai»), что в дословном переводе означает «я осматриваюсь, рассматриваю, смотрю, взираю, обдумываю, взвешиваю, обращаю внимание на что-либо». «Греческий глагол σκέπτομαι, — отмечает М.М. Сокольская, — означает просто «внимательно рассматривать», тем самым «исследовать», он примерно синонимичен другому глаголу, которому суждена была еще более блестящая карьера в истории европейской философии: θεωρεῖν. В этом значении употребляет слово «скеписис» Аристотель в первом предложении «Первой аналитики»<sup>1</sup>. Греческий термин «σkeptikós» («skeptikos») переводится на русский как «склонный к рассматриванию, к размышлению». Таким образом, давая предельно краткую характеристику скептицизму, можно квалифицировать его даже не как сомнение, а всего лишь как мысленное рассматривание чего-либо, размышление. «Скептицизм, лежащий в основе философского анализа, — отмечает Т.Н. Власик, — направ-

---

<sup>1</sup> Сокольская М.М. Бесконечное приближение к истине // Цицерон М.Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: «Индрик», 2004. С. 6-7.

лен на постижение истины, является не принципом и не источником содержания философии, а характеристикой самого процесса начинающейся философской работы»<sup>1</sup>. «Исповедуемый...культ непостижимой истины, — справедливо отмечает А.В. Семушкин, — не отнимает у скептика ни права, ни долга искать ее, и пока она не найдена, философ-скептик безропотно готов нести на себе тяжкое, но возвышенное бремя ее поиска. Он подобен тому человеку, который, по словам Гете, «должен верить, что непостижимое постижимо: иначе он не стал бы исследовать». Античный скептик убежден в том, что истина непостижима, но ведет себя так, как если бы она была постижима: вопреки заверениям своего разума, он ее ищет, созидая тем самым философию»<sup>2</sup>.

Понятно, почему скептицизм всегда играл и играет столь важную роль в любой системе философской мысли. Ведь сама философия, в конечном счете, есть не что иное, как поиск, как вечный поиск ответов на вопросы, путей разрешения проблем, способов преодоления противоречий и недоумений и методов самого этого поиска. Последний же не только всегда сопряжен с сомнением, но и составляет с ним единое целое, которое и есть философское мышление. Без сомнения нет поиска. Без поиска нет философии. Последняя, пожалуй начинается там и тогда, где и когда появляется сомнение; и чем больше последнее по масштабу и роли в процессе мышления, тем, пожалуй, философия в большей степени соответствует своему назначению. Чем увереннее человеческая мысль, тем она менее мобильна, более самодовольна, и тем менее у нее остается шансов обнаружить ис-

---

<sup>1</sup> Власик Т.Н. Роль скептицизма в становлении философской критики. Ленинград, 1991. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 43897 от 12. 02. 91. С. 12.

<sup>2</sup> Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм / Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 178-179.

комое ею. Напротив, чем она беспокойнее, чем больше в ней сомнений, тем более она активна и плодотворна. Наверное, только то мышление, которое окружено со всех сторон противоречиями и тупиками, десятками различных позиций, ни одна из которых не представляется ему более предпочтительной, то мышление, которое мечется в мучительном поиске между всеми этими позициями, разрывается на части и отчаянно сомневается решительно в любой достоверности и любом предпочтении, и может называться подлинно философским. «Сомнение, неуверенность, — безусловно, первые двигатели философии, — говорит М.М. Сокольская, — наверное, даже до знаменитого «удивления». Повседневный опыт подсказывает каждому, что наши мнения и представления о вещах переменчивы, сегодня нам кажется одно, завтра — другое, и очень хотелось бы и нужно бы знать, «как все обстоит на самом деле», но непоколебимая уверенность почти недостижима. В то же время простой здравый смысл основывается на том, что все непременно как-то обстоит на самом деле, т. е. за поверхностью наших изменчивых и часто ошибочных представлений скрывается — всякий раз единственная — истина. Именно эта интуиция повела, судя по всему, к появлению особых «профессионалов мышления», любомудров, «философов»... Обычный человек не имеет времени и возможности остановиться в потоке повседневного опыта. Он вынужден довольствоваться исправлением — если удастся — своих мнений о том или ином частном предмете, но не имеет шанса отыскать оснований, на которых могла бы покоиться уверенность. Философ же волевым усилием вырывает себя из жизненного потока, из погони за тем, что кажется, чтобы задуматься о том, «каковы вещи сами по себе», какова их природа»<sup>1</sup>. Сомнение, или скептическое умонастроение — необходимое условие для этого

---

<sup>1</sup> Сокольская М.М. Бесконечное приближение к истине // Цицерон М.Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: «Индрик», 2004. С. 37-38.

первого философского шага мыслителя, состоящего в том, что он «вырывает себя из жизненного потока» навстречу, может быть безнадежному, но ни в коем случае не бессмысленному поиску истины.

История мировой философии представляет собой, в широком плане рассмотрения, именно этот напряженный и болезненный процесс постоянного поиска истины, который характерен для всех эпох. Древний Восток пытался уловить тайные силы бытия и управлять течением жизни, вступая с ними в некий мистический контакт. Древние греки стремились во что бы то ни стало найти мировой принцип, единым актом объясняющий все мироздание (архаика), позже — построить всеобъемлющую систему, способную исчерпать космос во всех его частях, формах и проявлениях (классика) и, наконец, найти стабильный путь к безусловному индивидуальному счастью (эллинизм). При всей своей положительности и, на первый взгляд, догматизме, средневековая философия терялась в нескончаемых спорах о Боге, мире и человеке: следует ли только стихийно и слепо верить, не пытаясь что-либо понять или осознать или же помимо этого можно еще и кое-что знать и даже доказывать. Безусловный рациональный пафос Нового времени с его антропоцентризмом и безудержным стремлением проникнуть в тайны природы, чтобы властвовать над последней, обернулся в современную эпоху крайним философским разочарованием и гносеологическим пессимизмом. В XX веке человек получил такие результаты своей самонадеянности и гордости в течение предыдущих трех столетий, что вынужден был отказаться от лестного статуса «хозяина природы» и радикально пересмотреть все прежние свои позиции; при этом понятное оказалось неведомым, ясное и простое — темным и запутанным, стабильное — хаотичным, а осмысленное — абсурдным. Современная философия в лице множества направлений и течений, в известном смысле, теряется в поиске места, роли и назначения человека в мире, пытается обозначить контуры будущего и понять прошлое. Во все эпохи



различными способами человек пытался понять как соотносится фундаментальное единство мира с его очевидным и бесконечным многообразием, проникнуть в тайную и недоступную ему сущность вещей через видимые и доступные ему явления, выяснить — случаен и преходящ окружающий его мир или же закономерен и стабилен, а также — скован человек и влечется кем-то или чем-то по жизни или же сам формирует свой путь и следует, куда хочет и т.д.

Кроме того, в философии вполне недвусмысленно звучали сетования по поводу трудностей указанного поиска. Знаменитая буддистская тетралемма, «суета сует» Экклезиаста, релятивизм греческих софитов, сократовское «я знаю только то, что ничего не знаю», тропы философского воздержания Секста Эмпирика, апофатическая теология средних веков, «идолы» Ф. Бэкона, «поток впечатлений» у Д. Юма, кантовская «вещь в себе», иррационализм «философии жизни», позитивистский отказ от поиска интегральных оснований бытия, субъективистское сосредоточение в прагматизме, отчаянные герменевтические попытки сознанием преодолеть границы сознания, безысходная трагическая обреченность человека в экзистенциализме — не есть ли все это тяжелое, но откровенное признание человека самому себе относительно незначительных, в конечном счете, гносеологических возможностей и малых шансов достижения искомого. Не говоря уже о том, что во все времена человек пытался осознать степень добродетельности или порочности своей жизни, нарисовать картину должного и воплотить ее в реальность; глядя в прошлое, он видел там зло и, как ни пытался, не мог найти в истории хотя бы десяток-другой счастливых лет, отмеченных всеобщим процветанием. Во имя преодоления социального зла было создано множество моделей идеального общежития, которые все, однако, при их реализации оборачивались тем же злом, но только в иных формах. Что оставалось человеку, как не усомниться самым радикальным образом в возможности и смысле социального и исторического счастья? Итак, видим, что вся

история философии представляет собой грандиозное в пространстве и времени сомнение человеческого духа в результатах его нескончаемого поиска ответов на так называемые вечные вопросы. Сомнение, которое появилось одновременно с проблемой познания и рождением самой философии, которое связано со знаменитым ответом Пифагора на вопрос флиунтского тирана Леонта, является ли он (Пифагор) мудрецом: «Я не мудрец, но только философ»<sup>1</sup>. В этих известных словах, условно знаменующих собой рождение философии, достаточно четко обрисована гносеологическая проблематика: у познания есть границы, разум не всемогущ, по, подобно планете, вращающейся вокруг солнца, обречен на вечный путь вокруг света истины и на вечную же невозможность полного с ней соединения.

Философия же как форма духовной культуры, рационально ищущая наиболее общие стороны бытия во всех его частях, формах и характеристиках всегда стремится к интегральному и широкому знанию. Обобщая главное в частных разделах знания, философия возвышается над ними и является своего рода их интегральной нитью. Масштабы ее намного превосходят области исследования последних; и если в их прогрессе вряд ли можно усомниться, то философия в плане своих результатов, в известном смысле, и по очень большому счету, осталась на том же месте, где стояла несколько тысяч лет назад. Реален ли внешний мир? Что он из себя представляет? Познаваем ли он и есть ли границы у познания? Кто такой человек? Откуда он пришел и куда направляется? В чем его смысл и предназначение в мире? Почему все так, как есть, а не так, как должно быть? Возможно ли что-либо изменить?...Эти и другие вопросы стояли перед человечеством на заре цивилизации и ныне стоят во всей силе и трагической остроте. Кто может утверждать, что хотя бы на один из «вечных» вопросов был найден удовлетворительный ответ? Невозможно не удивиться при мысли

---

<sup>1</sup> См.: Diog. L. VIII. 8.

об огромном количестве выдающихся умов, каждый из которых пытался ответить. Причем невозможно утверждать, что на «вечные» вопросы никто никогда не отвечал. Как раз наоборот, ответов было всегда очень много, но те же самые вопросы почему-то не пропадали. Бесчисленное количество попыток было сделано всеми поколениями людей, но результат их, в конечном счете, невелик. Здесь могут возразить, что данное утверждение догматично, что однозначного ответа быть не может, что ответ всегда историчен и поэтому многогранен, что абсолютная истина недостижима, познание бесконечно, что каждая эпоха в истории философии — это приращение духовного наследия человечества, открытие новых граней и сторон бесконечного по своей сути мира. Но ведь с таким же успехом можно предположить, что история философской мысли представляет собой не столько приращение и обогащение каждого предшествующего знания любым последующим, сколько вечное движение по кругу и постоянную смену форм знания без изменения его сути. Во всяком случае концепции прогресса и циклизма всегда боролись и борются друг с другом, поэтому ни одной из них нельзя отдать решительного предпочтения. Не исключено, что на глобальные вопросы бытия всегда давался один и тот же ответ, сутью которого было отсутствие ответа. Возможно ли не усомниться в правомерности и небесполезности гносеологических устремлений человека, в его философских притязаниях вообще? Не является ли человек, непредвзято посмотревший на окружающий мир и самого себя, существом вечно изумленным и озадаченным: «Что это все?!». По поводу роли и статуса философского сомнения английский ученый Д. Седли отмечает: «Обычно... утверждение сомнения — это не более, чем обезоруживающее своей откровенностью признание преданного идее системосоздателя в том, что его заключения не обоснованы и носят неизбежно рискованный характер. Это — добровольно принятый противовес чрезмерному дидактизму и догматизму, скромная жертва на алтарь интеллектуальной честности» («Usually...

the assertion of doubt is nothing more than a disarmingly frank acknowledgment by a committed system-builder that his conclusions are necessarily hazardous and unproven, a self-imposed counterweight to excessive didacticism and dogmatism, a modest sacrifice at the altar of intellectual honesty»<sup>1</sup>.

«Скептицизм, и как философское направление, и как способ мышления, сыграл важную роль в становлении и развитии философской критики, — отмечает Т.Н. Власик, — если философское направление скептицизма возникло в определенный период общественного развития и было порождено историческими условиями общества, переживающего переломную эпоху, то скептицизм как способ философского мышления в этом смысле внеисторичен, то есть он не порожден какими-то особыми социальными условиями. Он присущ определенному типу мышления, которое является отражением творчески-критического освоения действительности»<sup>2</sup>. Если история мировой философии и ее многовековые результаты и любая произвольная наша попытка философского поиска всегда сопряжены с фундаментальным сомнением, то последнее, по всей видимости, является неотъемлемой частью человеческого духа, важнейшей его особенностью, в силу чего, наверное не будет преувеличением утверждать, что скептицизм в философии выступает не только и не столько в качестве некоего момента или самостоятельного направления, сколько представляет собой ее существенную характеристику, ее неявную, незаметную, на первый взгляд, важную особенность, имманентную принадлежность и вечное достояние, является одним из основных векторов философского сознания в его прошлом, настоящем и будущем.

---

<sup>1</sup> Sedley D. The Motivation of Greek Scepticism // The Skeptical Tradition. Ed. By Burnyeat M. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. P. 10.

<sup>2</sup> Власик Т.Н. Роль скептицизма в становлении философской критики. Ленинград, 1991. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 43897 от 12. 02. 91. С. 14-15.

В первой главе был рассмотрен круг источников сведений об античном скептицизме и посвященной ему историко-философской литературы, в которой представлены основные направления в его изучении и тенденции его интерпретации, а также была прослежена его идейная и историческая эволюция. База источников для исследования античного скептицизма является достаточно узкой, но тем не менее позволяет осуществить историко-философское исследование и реконструкцию этого феномена античной философии. В историко-философской литературе античный скептицизм представляет собой, по сравнению с другими течениями античной философии, своего рода «белое пятно». Он довольно редко становился отдельным предметом изучения, а упоминания о нем носят, по большей части, фрагментарный и описательный характер, в силу чего он и остался, по крупному счету, малоизученным философским явлением как в отечественной, так и в зарубежной историко-философской науке.

Античный скептицизм, с одной стороны, явился определенным результатом отдельных, более или менее выраженных, скептических тенденций в развитии греческой философии от досократического до эллинистического периода; а, с другой стороны, представляет собой своего рода интеллектуальную реакцию на появление философской приоритетности безусловной эвдемонистической ориентации эллинизма, которая нашла свое выражение в философских построениях не только скептиков, но также эпикурейцев, стоиков, киников, киренаиков и была во многом обусловлена социально-экономической и политической нестабильностью и, как следствие, эмоционально-психологической неустроенностью, характерной для этой эпохи. В допирроновой философии скептицизм хотя и существовал в виде отдельных фрагментов, тем не менее в целом представлял собой существенную струю в античном философствовании, которая во многом определила его тип и специфику.

Более чем шестивековая эволюция античного скептицизма прошла через: 1) интуитивный изостенизм Пиррона и Ти-

мона, 2) интуитивно-пробабилистическое и рефлексивно-пробабилистическое учение Аркесилая и Карнеада соответственно, 3) рефлексивный изостенизм младших скептиков и нашла свое завершение и наиболее полное воплощение в философии последнего представителя скептицизма — Секста Эмпирика — единственного скептического автора, сочинения которого дошли до нас. Отличие философского учения последнего скептика от скептицизма его предшественников, у которых провозглашение непознаваемости мира, изостеничности противоположных суждений и необходимости воздержаться от них является неким постулатом, вступающим в противоречие с одним из основных требований скептицизма — ничего не постулировать, заключается в преодолении этого противоречия и придании скептицизму завершенности и полноты — путем распространения скептического сомнения и на свои собственные философские построения, в силу чего сочинения Секста Эмпирика должны рассматриваться в качестве основы для исследования и историко-философской реконструкции античного скептицизма.

Самодостаточный, завершенный, или полный скептицизм проявился в истории мировой философии лишь однажды — в форме античного скептицизма; ни до, ни после античности скептицизм в философии не становился самостоятельным философским течением или специфическим типом философского мышления, противостоящим другим его формам и типам, но был частичным и инструментальным явлением в тех или иных положительных построениях различных мыслителей. Тем не менее существенных скептических тенденций не лишены некоторые философские учения поздней античности, раннего средневековья, Возрождения, а также — Нового и Новейшего времени.

## Глава 2

# СТРУКТУРА АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА: ОСНОВНЫЕ РАЗДЕЛЫ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ

### 2.1. ОБЩАЯ ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА

Квинтэссенция античного скептицизма — знаменитые «Пирроновы положения» Секста Эмпирика начинаются со вполне недвусмысленного заявления о том, что «...начало и причина скепсиса лежат в надежде на невозмутимость» («Ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδῃ μὲν φάμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτῆσειν»)<sup>1</sup>. Таким образом, видно, что скептическая философия строится с целью обретения невозмутимости, душевного равновесия и безмятежия. Причем невозмутимость понимается скептицизмом в качестве эвдемонии, а точнее, последняя интерпретируется им как невозмутимость. Как видим, главный скептический трактат начинается с утверждения эвдемонизма в качестве основного мотива интеллектуальной деятельности философского скептицизма. Его онтология и гносеология в этом смысле лишены отчетливо выраженного философского статуса. Они служат задаче обоснования невозмутимости, достижения человеком желанного эмоционального состояния. Можно сказать, что скептика интересуют все вещи только в том отношении, в каком они находятся к проблеме невозмутимости или безразличия (атараксии, или адиафории). Отметим, что невозмутимость как основная цель скептиков тождественна безразличию, ибо представляет собой отсутствие каких-либо

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 12.

эмоций. Поэтому предел скептических устремлений может быть назван также бесстрашием, безмятежием, апатией, спокойствием, равнодушием (в широком смысле) и т.д. Английские исследователи Дж. Аннас и Дж. Барнес в книге «Тропы скептицизма. Древние тексты и современные интерпретации» отмечают: «В трудах Секста греческий скептицизм предстает перед нами полностью оформленным. Скептицизм понимается как «философия», предлагающая «образ жизни», и как серьезный соперник догматических философских систем эпикурейцев, стоиков, перипатетиков и академиков. Секст настаивает на том, что философия Пиррона носит практический характер. Пирронизм это не только академическое упражнение, мы можем жить как пирронисты. И более того, этот образ жизни делает нас счастливыми... Пирронизм является *философией* жизни, или, по крайней мере, претендует на то, чтобы быть ею» («In Sextus' writings we see Greek skepticism fully formed. Scepticism is conceived of as "a philosophy", as something which offers a "way of life", and as a serious rival to the dogmatic philosophies of the Epicureans, the Stoics, the Peripatetics and the academics. Sextus is insistent that the Pyrrhonist philosophy is a practical thing. We may live as Pyrrhonists — Pyrrhonism is not a mere academic exercise. What is more, the way of life produces happiness...Pyrrhonism is, or at least professes to be, a *philosophy* of life»)<sup>1</sup>.

Однако если вся система скептицизма строится на «надежде на невозмутимость», если само философствование в нем имеет своей целью всего лишь душевный покой и эмоциональное равновесие, то можно ли говорить о том, что скептицизм является определенным философским течением, а не просто настроением эпохи или своеобразной, не умственной даже, а всего лишь психологической модой? В данном случае надо отметить, что скептицизм, несмотря

---

<sup>1</sup> Annas J., Barnes J. The modes of skepticism. Ancient texts and modern interpretations. Cambridge, London: Cambridge University Press, 1985. P. 18.



на свою вполне определенную, «прозаическую» или «бытовую» цель, довольно скоро отрывается от своего первоначального источника, своей причины и на пути к поставленной цели проходит широкое пространство философской мысли, затрагивая онтологию и гносеологию, поднимая множество традиционных или «вечных» философских проблем и вопросов; при этом будучи прекрасно осведомленным в оппонирующих ему и исторически с ним параллельных философских течениях, он вступает в ними в равную и достойную полемику. «Эллинистический скептицизм, — отмечает исследователь Д. Седли, — в первую очередь характеризует отказ от...жажды знания и радикальное убеждение, что приостановка согласия и смирение с нашим неведением — это не уловки, вводящие в уныние, а, напротив, в высшей степени желанные интеллектуальные достижения. Я не намерен преуменьшать вторую отличительную черту скептицизма — систематический сбор аргументов против возможности знания. Но первая характеристика носит более фундаментальный характер, так как в отсутствие предварающей веры во внутреннюю ценность воздержания от согласия не будет серьезного мотива для поиска аргументов, которые могли бы вести к этому воздержанию» («What above all characterizes Hellenistic skepticism is, I would claim, its abandonment of that desire — its radical conviction that to suspend assent and to resign oneself to ignorance is not a bleak expedient but, on the contrary, a highly desirable intellectual achievement. I do not mean to discount a second distinguishing feature, the systematic collection of arguments against the possibility of knowledge. But the former characteristic is the more fundamental of the two, in that without a prior faith in the intrinsic value of suspension of assent there would have been little motivation to seek arguments that might lead to it»)<sup>1</sup>.

---

1 Sedley D. The Motivation of Greek Scepticism // The Skeptical Tradition. Ed. By Burnyeat M. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. P. 10.

Иначе говоря, несмотря на крайний психологизм в плане самомотивации, скептицизм нисколько не теряет в подлинно философском смысле.

В данном случае следует отметить, что вышесказанное является аргументом в пользу философской состоятельности скептицизма, который (аргумент) выступает в традиции западной философии Нового и Новейшего времени. Иначе говоря, доказывать философский статус древнего скептицизма необходимо с точки зрения философской современности, когда философия подчас воспринимается как одна из гуманитарных наук. В эпоху же эллинской мысли такое доказательство было бы излишним, так как философская состоятельность скептицизма, равно и любой другой системы мысли, не вызвала возражений. Ведь такое явление духовной культуры, как философия, появилось впервые в Древней Греции и представляло собой не что иное, как любовь к мудрости. Именно любовь, и это хочется подчеркнуть особо. Названия почти всех наук происходят из греческого языка. Обратившись к этимологии некоторых из них, мы придем к интересному выводу. В составе таких слов, как биология (*βίος* — жизнь + *λόγος* — слово, речь, изречение, положение, определение, учение, разум, причина, рассуждение), астрономия (*ἀστήρ* — звезда + *νόμος* — закон), геометрия (*γῆ* — земля + *μετρέω* — мерить, измерять) обязательно присутствует какой-нибудь указатель на исследование, вычисление, поиск, иначе — какой-нибудь показатель «научности» («логия», «номия», «метрия»). В случае с философией мы имеем совершенно иную картину: вместо показателя «научности» выступает нечто ему противоположное — любовь («филия», «φιλία»), что не позволяет рассматривать философию у древних в качестве одной из наук.

Возможно утверждать, что в античном мире любовь составляет суть философии, которая представляет собой, таким образом, не ограниченную определенными рамками рациональность, но бескрайнюю стихию человеческого духа вообще, стихию, в которой находит себе место не только

разум, но и эмоция, и интуиция, и воля. Иными словами, философия это стихия самой жизни — бесконечной, многогранной, вечно непостижимой. По крупному счету, именно так воспринимали древние греки созданную ими философию. Для них философствовать — все равно, что жить. Возможно утверждать, что жизнь и философия тождественны в античном понимании. Таким образом, философия для древних — не область знания, не наука, не род деятельности, но образ мышления, стиль жизни, способ мировосприятия. Перманентное пребывание в философском пространстве составляет одну из основных характеристик древнегреческого менталитета. Не поэтому ли Сократ не оставил после себя сочинений: философия для него — жизнь, а жизнь — философия. Как же можно записывать философию, как можно уложить в рамки текста бесконечное многообразие жизни? Записывать философию так же бессмысленно, как записывать жизнь; последнюю можно только жить, также и философию надо не фиксировать в книгах и трактатах, а жить, и только в таком случае она и будет фило-софией. Сократ прожил свою философию и поэтому не оставил после себя никакого письменного наследия и поэтому же стал своего рода символом философии. Таким образом, философия древних была далекой от того, чтобы считаться одной из научных дисциплин и, возможно, отчасти поэтому результаты ее являются грандиозными, наследие — колоссальным, а идейно-исторический резонанс — нескончаемым<sup>1</sup>.

Так как культурной доминантой Нового Времени стала наука, философия, как рефлексия культуры, в эту эпоху в значительной степени связала свою судьбу с наукой и, тем самым, оторвалась от своего античного первообраза. Она перестала быть стилем жизни и поведения, как это часто было в древности, но стала, в большей степени, определенной областью знания, родом интеллектуальной деятельности, про-

---

<sup>1</sup> См.: Адо П. Что такое античная философия? М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999.

фессиональным занятием; и в этом смысле она перестала быть любовью и в какой-то степени потеряла свою первоначальную специфику.

В качестве полностью завершенного и самостоятельного философского направления в древнегреческой мысли скептицизм впервые появился в эпоху эллинизма, и поэтому при его изучении необходимо учитывать всю специфику духовного фона античности и прежде всего — эллинистической эпохи. Как уже отмечалось, с этой точки зрения скептицизм, несмотря на весь свой психологизм, несколько не нуждается в утверждении и обосновании своей философской состоятельности, но, напротив, его этическая направленность, его психологический пафос делают его на фоне, подчеркнем, эллинской философии вполне полноценным и автономным течением. Эллинистическая философия была призвана найти и обосновать индивидуальное счастье. К этому желанному пределу направлены как стоическая и эпикурейская, так и скептическая школы. В ценностном и телеологическом аспектах эти философские направления эллинизма, порожденные известными историческими реалиями, родственны друг другу. Счастье индивида каждая из этих школ видит в безмятежии человеческого духа, но идут они к этому идеалу различными путями. Если стоики достигают желанного состояния путем полного сообразования с миром, а эпикурейцы, напротив, — выпадения из него, то скептики не стремятся ни к тому, ни к другому и с помощью этой иррелевантности достигают того, что ищут. Скептицизм, как и другие философские течения, порожден соответствующими ценностями. Обращаясь к аксиологии скептицизма можно поставить дилемму: или скептики ищут безмятежие и потому отказались от поисков истины, или же они игнорируют собственное спокойствие и через страдания ищут истину; т.е. основная аксиологическая предпосылка скептицизма или этическая или гносеологическая. Однако при рассмотрении скептицизма возможно обойтись без такого безусловного разграничения. Ведь все вполне может быть наоборот: в поиске истины можно находить безмя-

тежие, а в отказе от этого поиска — страдание; т.е. этический момент может диктовать нам необходимость искать истину, а гносеологический — заставлять отказаться от ее поисков.

Как уже говорилось, согласно Сексту Эмпирику, «начало и причина скепсиса лежат в надежде на невозмутимость», а также — цель скептика — «невозмутимость в вещах, подлежащих нашему мнению и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем» («τέλος εἶναι τοῦ Σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν καὶ ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν»)<sup>1</sup>. Таким образом, видим, что исходная аксиологическая предпосылка скептицизма несомненно этическая. Но это не означает игнорирование им гносеологического аспекта. Ведь путь к своей панацее скептики избирают вполне определенный, представляющийся им более верным, чем остальные; т.е. их стремление к невозмутимости не означает сугубый субъективный произвол и отказ от поиска объективной истины. Напротив, этический и гносеологический аспекты в скептицизме не исключают, а дополняют друг друга, не находятся в отношениях доминирования и зависимости, но вполне автономны и равноценны, несмотря на их тесную взаимосвязь. Скептическое воздержание от суждения призвано не произвольно-субъективно для невозмутимости, но следует из самой природы вещей. То же самое видим в трех вопросах Пиррона: они начинаются не с проблемы невозмутимости, а с вопроса о природе вещей. Невозмутимость, таким образом, необходимо проистекает из исследования объективного мира, о чем также говорит Секст Эмпирик: «и ради невозмутимости мы стремимся к изучению природы» («ἐνεκα...καὶ τῆς ἀταραξίας, ἀπτόμεθα τῆς φυσιολογίας»)<sup>2</sup>. Он отмечает, что люди для достижения невозмутимости достигают сначала ясности в вещах, скептики же упраздняют последнюю и, таким образом, приходят к невозмутимости<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 25.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 17.

<sup>3</sup> См.: Ibid. I. 12.

Стремясь к невозмутимости и начиная с этой целью исследование природы вещей, скептик прежде всего видит то, что последние неизбежно дистанцированы от него и в конечном счете недоступны познанию. Мы имеем дело с явлениями, а не с вещами. О явлениях можно высказывать как положительные, так и отрицательные суждения, одни из которых будут более достоверными, чем другие. Все же противоположные суждения о вещах будут необходимо равносильными; и это состояние их равносильности будет продолжаться до тех пор, пока мы непосредственно не соприкоснемся с вещами. Но так как мы обречены на вечную пропасть между самими собой и искомыми вещами, состояние равносильности суждений будет постоянным. В то же время только суждения о вещах имеют какой-либо смысл и значение, а суждения о явлениях, по крупному счету, бессмысленны в силу эфемерности и неустойчивости последних. Отметим, что скептики развивали мотив, уже затронутый мыслителями предыдущего периода (софисты и Сократ), что этот мотив неоднократно повторялся в последующие эпохи и в разных местах (Д. Беркли, Д. Юм, И. Кант), и что, наконец, он по сей день остается одним из возможных векторов философской мысли (неопозитивизм, прагматизм, феноменология, герменевтика, экзистенциализм).

Общая система скептицизма, в различных вариациях излагаемая Секстом Эмпириком в «Пирроновых положениях»<sup>1</sup>, в качестве одного из основных своих элементов констатирует бессмысленность суждений, обусловленную их постоянной и непреодолимой равносильностью, которая порождает как сознательный, так и произвольный отказ от них. Воздержание от суждений, своего рода философское безмолвствие, порождает искомую скептическую атараксию. Вечная неопределенность, вечное неведение, вечное молчание и, наконец, вечная же невозмутимость души — таковы основные

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 8-10, 25-28, 31-33.

контуры интеллектуальных построений скептицизма как вполне оформившегося в процессе длительной эволюции античной мысли философского течения.

## **2.2. ИЗОСТЕНИЯ КАК ОСНОВА СКЕПТИЧЕСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ: ПОСТУЛАТЫ ЧУВСТВЕННОГО И РАЦИОНАЛЬНОГО СКЕПТИЦИЗМА**

Основоположник скептической философской школы Пиррон в своих знаменитых (рассмотренных в первой главе) трех вопросах и трех ответах на них задолго до Секста Эмпирика изложил общую систему скептицизма, которая состоит в утверждениях о непознаваемости природы вещей и о равносильности противоположных суждений о них, о вытекающей отсюда необходимости воздержаться от какого бы то ни было утверждения или отрицания о вещах и, наконец, о невозмутимости, как закономерном результате всего вышеперечисленного. Отметим, что в этих трех пирроновских тезисах достаточно хорошо прослеживается общая систематика философской мысли. Первый вопрос несомненно лежит в сфере онтологической: здесь констатируется наличие вещей, фиксируется бытие, с которым человек не может не находиться в тех или иных отношениях. Второй вопрос ставит гносеологическую проблематику: как относиться к вещам, каким образом с ними контактировать, и что из себя представляет взаимодействие человека с внешним миром; и, наконец, третий вопрос носит этический или, точнее, антропологический характер: что следует для человека из установленного отношения с миром, чем оборачивается для него контакт с вещами. Являясь последним по счету, третий тезис, несомненно, первый по смыслу. Все философское построение Пиррона начинается по сути с этого вопроса, формируется для него и им же заканчивается. Сам же Пиррон говорил, что «...желающий достигнуть счастья должен разобратся в следующих трех вопросах...» («δεῖν τὸν μέλλοντα

εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν»)<sup>1</sup>. Итак, стремление к счастью у Пиррона является исходным мотивом, основанием, источником и целью философствования.

Не претендуя на собственное авторство и философскую автономию, Секст Эмпирик изложил систему взглядов той школы, последним представителем которой он являлся. Само название его основного трактата говорит о том, что он продолжает философию Пиррона, и если последний изложил ее всего в трех тезисах, то Секст Эмпирик развил каждый тезис в большую книгу, сохранив при этом традиционное философское следование по трем основным пунктам — физики, логики и этики. Стремление к невозмутимости является основным и у Секста Эмпирика, а познавательное взаимодействие с миром у него служит своего рода путем к искомому эмоциональному состоянию. Далее Секст, вслед за Пирроном, отмечает довольно ограниченные человеческие возможности познания вещей и говорит о том, что сущность их, скорее всего, для нас навсегда сокрыта. О том, чем отличаются его воззрения от положений родоначальника скептической школы, пойдет речь в последнем параграфе данной главы. Теперь же отмечу, что в силу неопределенности, в какой только и является нам внешний мир, любые сколько-нибудь принципиальные суждения о нем по Сексту Эмпирику не то чтобы невозможны (их допустимо производить сколько угодно), но бессмысленны. Таким образом, любому утверждению с необходимостью противостоит тезис, ему противоположный. Они в одинаковой степени истинны и в одинаковой ложны, каждый можно с равными основаниями подтверждать и опровергать, утверждать и отрицать. Равенство двух взаимоисключающих суждений в смысле большей или меньшей достоверности каждого из них Секст Эмпирик называет изостенией (ἰσοσθένεια), что в буквальном переводе с греческого означает равносилье. Всякие суждения с необходимостью равносильны по

---

<sup>1</sup> Euseb. Praep. Evang. XIV. 18. 2.



утверждению или отрицанию чего-либо. «Равносилием, — говорит Секст Эмпирик, — мы называем равенство в отношении достоверности и недостоверности, так как ни одно из борющихся положений не стоит выше другого, как более достоверное» («ἰσοσθένειαν δὲ λέγομεν τὴν κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν ἰσότητα, ὡς μηδὲνα μηδενὸς προκεῖσθαι τῶν μαχομένων λόγων ὡς πιστότερον»)<sup>1</sup>. Именно изостению Секст называет главным принципом всей скептической философии: «Основное же начало скепсиса лежит главным образом в том, что всякому положению можно противопоставить другое, равное ему...»<sup>2</sup>. Если же все суждения о сущем неизбежно равносильны, и если бессмысленно даже питать надежду на большую или меньшую достоверность, большее или меньшее правдоподобие, то — есть ли вообще смысл во всех этих суждениях, в затратах времени и сил на их нахождение, обоснование и защиту, и не является ли единственно возможным в данной ситуации полный отказ от суждений, их элиминация и вечное их отсутствие? За изостением с необходимостью следует воздержание от суждений, о котором уже говорилось в разделе об общей системе скептицизма и которое будет более обстоятельно рассмотрено в следующем параграфе настоящей главы. Воздержание же является последним пунктом скептицизма, за которым следует его главная цель — атараксия души. Таким образом, основной аксиоматической предпосылкой, главным структурообразующим элементом, центральной категорией скептицизма является изостения. У Секста Эмпирика этот термин употребляется в текстах: Pyrrh. I. 8, 10, 190, 196, 200; II. 103, 130; Adv. Math. II. 99, VII. 43., VIII. 159, 298, 363., IX. 59, 137, 192., X. 168. Не приводя этих текстов целиком отмечу, что сам тип, стиль и специфика скептицизма проистекают из положения о равносиллии. Нейтральность или иррелевантность скептицизма в смысле утверждения и отрицания есть не что иное,

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 10.

<sup>2</sup> Ibid. I. 12.

как выражение этой изостении противоположных суждений. Скептик «всегда нерешителен перед согласием или отрицанием» («τοῦ ἀμψιγανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἀρνήσιν»)<sup>1</sup>. Кроме того, изостения, как было сказано выше, представляет собой не субъективный интеллектуальный произвол философа-скептика, но необходимость, которая проистекает из самой природы вещей. Невозможность познать внешний мир в его автономной качественности, невозможность для человека проникнуть в суть вещей, коренящаяся как в объекте, так и в субъекте, так и в самой природе их взаимодействия, с неизбежностью порождает изостению. Следовательно, для обоснования основного принципа скептической философии необходимо доказать отсутствие принципиальной возможности познания природы вещей. Этому доказательству посвящено у Секста Эмпирика обширное учение о тропах, то есть способах опровержения гносеологического оптимизма. Тропы также можно назвать доказательствами изостении суждений или способами воздержания от них. Сам Секст Эмпирик называет эти доказательства «тропами воздержания»<sup>2</sup>.

Скептические тропы распадаются на два больших блока, первый из которых содержит десять аргументов против достоверности чувственного познания и принадлежат младшему скептику Энесидему, второй — пять доказательств несостоятельности рационального познания, принадлежащих также младшему скептику Агриппе. Источниками наших сведений об этих пятнадцати скептических тропах является девятая книга неоднократно упоминавшегося трактата Диогена Лаэртского<sup>3</sup> и первая книга «Пирроновых положений» Секста Эмпирика, центральным разделом которой и является как раз учение о тропах<sup>4</sup>. Изложение Диогена Лаэртско-

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 7.

<sup>2</sup> Ibid. I. 35.

<sup>3</sup> См.: Diog. L. IX. 79-89.

<sup>4</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 36-179.

го является довольно кратким, во многом беспорядочным и почти лишено какого бы то ни было анализа. Секст Эмпирик изложил 15 тропов не только весьма обстоятельно, но также предельно систематично, подвергнув каждый из них тщательному рассмотрению. Поэтому в настоящем исследовании мы будем опираться на изложение тропов Секстом Эмпириком. Следует отметить, что учение о тропах составляет не только один из основных разделов скептицизма, но представляет собой его фундамент, наиболее веское и достаточно прочное основание. По замечанию Г. Гегеля скептические тропы «...показывают наличие более высокой культуры диалектического сознания в развитии аргументации, чем это мы встречаем в обычной логике, в логике стоиков и канонике Эпикура»<sup>1</sup>. Кроме того, учение о тропах является наиболее ярким и оригинальным моментом греческого скептицизма, сохраняя и по сей день философскую ценность и актуальность. Ввиду всего вышеперечисленного целесообразно остановиться на скептических тропах более подробно.

Изостеничность суждений и необходимость воздержаться от них выводится в первом тропе из разнообразия живых существ вообще: «первое рассуждение... есть то, в котором при разнообразии живых существ одинаковые вещи вызывают у них не одинаковые представления, об этом мы заключаем как из разницы их (т. е. живых существ) происхождения, так и из различия в строении их тел»<sup>2</sup>. Дело в том, поясняет Секст Эмпирик, что любой предмет внешнего мира заявляет о себе живому существу через органы его чувств, каковыми являются зрение, слух, осязание, обоняние, вкус. Последние же имеют различное строение и, следовательно, различное же функционирование у различных существ, в силу чего

---

<sup>1</sup> Гегель Г.Ф.В. Лекции по истории философии. Пер. Б. Столпнера. Кн. 2 // Гегель Г.Ф.В. Сочинения. Т. 10. М.: Партиздат, 1932. С. 439.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 40.

информацию о внешних вещах они получают также неодинаковую. Восприятия одних существенно и подчас диаметрально отличаются от восприятий и представлений других. «И подобно тому как та же самая пища, распределяясь [в организме], обращается то в вену, то в артерию, то в кость, то в мускул и в любое из остального, производя в различное действие сообразно с различием принимающих ее частей; и подобно тому как единая и однообразная вода, распределяясь в дереве, обращается то в кору, то в ветвь, то в плод, а далее [среди плодов] — то в фику, то в гранат, то в любое из остального; и подобно тому как одно и то же дыхание музыканта, вдыхаемое в флейту, делается то высоким, то низким, и одно и то же прикосновение руки к лире производит то низкий, то высокий звук, — так, вероятно, и внешние предметы рассматриваются как различные, смотря по различному строению живых существ, получающих представление»<sup>1</sup>. Таким образом, одна и та же вещь является постоянно по-разному различным живым существам. «А если те же самые предметы кажутся неодинаковыми, смотря по различию между живыми существами, то мы сможем только сказать, каким нам кажется подлежащий предмет, но воздержимся [от утверждения], каков он по природе»<sup>2</sup>. При этом, отмечает Секст Эмпирик, невозможно не обращать внимания на чувственные восприятия животных, полагая, что только информация человеческих органов чувств может быть единственным предметом рассмотрения. Не зная наверняка специфики восприятий животных, мы можем только заметить то, что их чувственные данные существенно отличаются от наших, и что вещи в их восприятиях не такие, как у нас, это явствует из разнообразия поведения всех живых существ вообще. Однако поскольку мы пытаемся искать вещи такими, каковы они в действительности, то нас интересуют все возможные случаи их явления, в том числе и в масштабе

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 53-54.

<sup>2</sup> Ibid. I. 59.

чувственных данных животных: «ибо мы не можем судить ни о наших представлениях, ни [о представлениях] других живых существ, так как сами являемся частью этой общей разногласицы и вследствие этого более нуждаемся в решающем и судящем, чем можем судить сами; и кроме того, мы не можем ни бездоказательно предпочитать наши представления тем, которые являются у бессмысленных животных, ни доказать [их превосходство]»<sup>1</sup>. Вывод из первого тропа звучит так же, как и изо всех остальных, т.к. все они доказывают по сути один и тот же тезис о невозможности сколь угодно положительных суждений и об их неизбежной изостеничности: «Если же в зависимости от разницы между живыми существами являются различные представления, судить о которых невозможно, то необходимо воздержаться [от суждения о] внешних предметах»<sup>2</sup>.

О разнице восприятий уже только у людей говорит второй троп, который, таким образом, несколько уже первого по объему своих оснований: «Предположим, что кто-нибудь признает, что люди достойны большего доверия, чем неразумные животные; все-таки мы найдем [необходимость] воздержания, поскольку оно зависит и от разницы между нами... Индийцы радуются одному, а наши соотечественники — другому, а радоваться различному служит признаком того, что получаешь разные представления от внешних предметов»<sup>3</sup>. Сами люди, — говорит Секст Эмпирик, — существенно отличаются друг от друга по чувственным или телесным реакциям и по внутренним, духовным установкам, что несомненно свидетельствует в пользу того, что одинаковые предметы производят на разных людей различные же воздействия, т.е. являются по-разному. Один хорошо переносит холод, а другой — плохо, один может принимать яд в некоторых количествах без опасности для жизни, другой

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 59-60.

<sup>2</sup> Ibid. I. 61.

<sup>3</sup> Ibid. I. 79-80.

же — не может, и т.д. Различие телесной и духовной организации у людей зависит от места их жительства, наследственности, образа жизни, обычаев, нравов, традиций и прочего, что и обуславливает разницу чувственного и рационального восприятия одного и того же внешнего мира разными людьми: «Если же одно и то же производит различное действие, смотря по различию между людьми, то, естественно, и из этого может вытекать воздержание от суждения; именно, мы можем с вероятностью сказать, каковым соответственно каждому такому различию кажется каждый из внешних предметов, но, каков он в отношении к своей природе, мы указать не в состоянии»<sup>1</sup>. В данном пункте могут возразить, что несмотря на чувственный информационный разноречивый у людей, все же возможно ориентироваться на восприятия большинства, которые и следует принять за критерий. Предвосхищая это возражение, Секст Эмпирик указывает: «Говорящий же, что следует соглашаться с большинством допускает известное ребячество, так как никто не может обойти всех людей и пересчитать, что нравится большинству, и можно допустить, что у некоторых народов, которых мы не знаем, то, что у нас встречается редко, присуще большинству, а то, что у нас случается с большинством, происходит редко»<sup>2</sup>. Таким образом, второй троп также подводит нас к изостеничности суждений и необходимости воздержаться от них.

Объем исследуемого еще больше сужается в третьем тропе, и предметом рассмотрения здесь выступает уже единственный человек. Оказывается, что одному и тому же человеку один и тот же предмет представляется различным в зависимости от специфики каждого органа чувств, его воспринимающего. Так например, — говорит Секст Эмпирик, — картина кажется глазу объемной, но для осязания она плоская. Мед некоторым кажется сладким на вкус, но неприятным на

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 87-88.

<sup>2</sup> Ibid. I. 89.

вид. Каков же он на самом деле, в своей качественной определенности — сладкий или неприятный? Дождевая вода, — отмечает Секст Эмпирик, — будучи полезной для глаз, отрицательно воздействует на дыхательные пути, равно как и пагубно влияет на них оливковое масло, будучи, однако, полезным для кожного покрова. Прикосновение ската вызывает оцепенение у конечностей, но действует безболезненно на другие части тела. Таким образом, заключает Секст, не зная наверняка об истинной реальности, стоящей за ощущениями, мы можем говорить определенно только о различных явлениях нам этой реальности. Так, например, говорит он, яблоко представляется нам гладким, благоуханным, сладким и желтым. Поэтому не ясно вполне, имеет ли оно на самом деле эти качества или оно однокачественно, а кажется разнокачественным только в силу различного устройства органов чувств, или же, наконец, оно имеет больше качеств, чем нам кажется, но некоторые из них недоступны нашему восприятию. По поводу третьего пункта, замечает Секст Эмпирик, можно представить себе человека, имеющего чувство осязания, обоняния и вкуса, но не слышащего и не видящего. Такой человек, разумеется, будет полагать, что вообще нет ничего видимого и слышимого, и существуют только три рода качеств, которые он может воспринять. Возможно, следовательно, предположить, что и нам, имеющим только пять органов чувств, доступны только те из качеств яблока, которые мы способны воспринять. Не исключено, что существуют и другие качества, подлежащие иным органам ощущения, которыми мы не обладаем, в силу чего и не можем воспринять то, что имеет место в действительности<sup>1</sup>. Итак, если мы не можем однозначно утверждать, имеет ли рассматриваемый нами любой предмет внешнего мира только те качества, которые мы воспринимаем, или у него их вообще нет, или же у него гораздо больше качеств, чем нам кажется, то единственным возможным решением в данном случае,

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 94-97.

подчеркивает Секст Эмпирик, может быть лишь отказ от суждений об этом предмете.

О влиянии «обстоятельств» как искажающих познавательных элементов говорится в четвертом тропе. Под «обстоятельствами» у Секста Эмпирика понимаются какие-либо состояния, в которых обязательно находится воспринимающий внешний мир человек. Этими состояниями являются здоровье или болезнь, сон или явь, молодость или старость, движение или покой, ненависть или любовь, голод или сытость, опьянение или трезвость, смелость или боязнь, печаль или радость и т.д. Так, например, «безумным и одержимым, — говорит Секст Эмпирик, — кажется, что они слышат богов, а нам нет»<sup>1</sup>. Одна и та же вода, поливаемая на воспаленные части тела, кажется кипятком и представляется теплой если воздействует на невоспаленные части. Мед кажется сладким здоровому человеку, для больного желтухой он горек. Точно так же совершенно различные впечатления посещают человека во сне и наяву. Здесь могут возразить, что болезненное состояние является патологией, а сновидения суть иллюзия, в то время как здоровье тела и души есть норма, а бодрствование является реальностью, и поэтому правильное восприятие мира возможно, соответственно, в состоянии здоровья и бодрствования. Секст Эмпирик указывает на то, что последний тезис есть произвольное человеческое установление и является по сути недоказуемым. Действительно, кто, где и когда наверняка показал, обосновал и убедительно доказал, спрашивает Секст, что здоровье это норма, а болезнь — патология, и что бодрствование это реальность, а сон — иллюзия. Последнее, говорит он, считается самоочевидным или базирующимся на прецеденте, но этого явно недостаточно для того, чтобы считать данные состояния условием верного отражения мира. С таким же успехом мы могли бы произвольно выбрать какие-либо другие состояния (например болезни или сна) и объявить их масшта-

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 101.



бом получения достоверной информации о внешних предметах. Продолжая рассуждение о четвертом тропе, Секст Эмпирик говорит, что один и тот же воздух, например, кажется холодным старикам, а цветущему возрасту — теплым, так же, как один и тот же звук кажется одним людям глухим, другим — отчетливым<sup>1</sup>. В зависимости от возраста люди испытывают разные побуждения: «Детям, например, мячи и обручи кажутся серьезным делом, взрослые выбирают иное, и другое — старики»<sup>2</sup>. Предметы кажутся неодинаковыми и в зависимости от движения и покоя: «...то, что, стоя на месте, видим мы неподвижным, кажется движущимся, когда мы проплываем мимо»<sup>3</sup>. Также и в состоянии любви безобразное кажется красивым, равно как в состоянии ненависти красивое — безобразным. Голодному человеку представляется особенно вкусной та же пища, которая сытому кажется плохой. «В зависимости же от опьянения и трезвости то, что нам, трезвым, кажется позорным, опьянев, мы будем считать отнюдь не позорным»<sup>4</sup>. Таким же образом «...предбанник согревает входящих с улицы, но холодит выходящих, если бы они в нем промедлили»<sup>5</sup>. «В зависимости же от смелости и боязни одно и то же дело кажется опасным и страшным трусу и несколько не ужасает более храброго. В зависимости же от радости и печали одни и те же вещи кажутся неприятными огорченным и приятными радующимся»<sup>6</sup>. Итак, человек, взвешивающий на мир, заключает Секст Эмпирик, обязательно находится в каком-нибудь состоянии, а точнее во многих состояниях сразу, которые являются инстанциями, преломляющими по-своему внешнюю информацию и делающими ее весьма разнородной и, главное, крайне противоречивой,

---

<sup>1</sup> См.: Ibid. I. 105.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 106.

<sup>3</sup> Ibid. I. 107.

<sup>4</sup> Ibid. I. 109.

<sup>5</sup> Ibid. I. 110.

<sup>6</sup> Ibid. I. 111.

запутанной и непонятной. Для того, чтобы соприкоснуться с истинной картиной вещей человеку надо вышагнуть из контекста этих состояний, что сделать невозможно. Нелзя не принадлежать к определенному полу, возрасту, национальности и не находится в каждый момент времени в состоянии сна или бодрствования, голода или сытости, радости или печали и т.д. По крупному счету, человек как индивидуальное существо является совокупностью огромного количества признаков, свойств и состояний, в силу которых он может постигать только явления окружающих предметов, но не их сущности, от суждений о которых и стоит поэтому отказаться.

О зависимости наших представлений о вещах от положений, расстояний и мест говорит пятый троп; т.е. восприятия будут существенно отличаться друг от друга, если будут изменяться расположения и местопребывания воспринимаемых предметов, а также расстояния, которые разделяют нас и наблюдаемые предметы. Например, в зависимости от расстояний «одна и та же колоннада, если смотреть на нее с двух концов, кажется суживающейся, а если смотреть с середины — повсюду ровной; один и тот же корабль кажется издали маленьким и неподвижным, а вблизи — большим и движущимся; одна и та же башня издали кажется круглой, вблизи же — четырехугольной»<sup>1</sup>. Что касается местопребывания воспринимаемого предмета, то здесь можно сказать, что «...пламя светильника кажется тусклым на солнце и ярким в темноте; одно и то же весло кажется переломленным в воде и прямым на суше... коралл — мягким в море и твердым — на воздухе, и звук кажется иным, возникая в свирели, и иным — во флейте, и иным — просто в воздухе»<sup>2</sup>. Наконец, в зависимости от расположения «...одна и та же картина, отклоненная назад, кажется гладкой, а наклоненная вперед — имеющей углубления и выступы, а шеи голубей кажутся

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 118.

<sup>2</sup> Ibid. I. 119.

различного цвета в зависимости от различных наклонов»<sup>1</sup>. Если такие инстанции, как расстояния, расположения и места столь существенно затрудняют определение истинной картины вещей, то «...мы можем, пожалуй, сказать, какой нам кажется каждая вещь в связи с тем или иным положением, или в том или ином месте; какова же она по природе, в силу выше сказанного, мы показать не в состоянии»<sup>2</sup>.

Указание на то, что ни одна вещь внешнего мира не воспринимается нами обособленно, содержится в шестом тропе. Любой объект воспринимается нами в обширном контексте других объектов, с которыми он тесным образом связан и которые, разумеется, будучи воспринимаемыми, искажают наше представление о том объекте, который подлежит исследованию. Эти всегда многочисленные сопутствующие и искажающие истину предметы Секст Эмпирик называет «примесями» и отмечает, что «...один и тот же звук кажется иным в соединении с редким воздухом и иным в соединении с густым, и ароматы опьяняют в бане и на солнце гораздо более, чем на холодном воздухе, и тело, окруженное водой, по весу легче, а окруженное воздухом — тяжелее»<sup>3</sup>. Кроме того, примесями наделены не только внешние предметы, но и сами воспринимающие их органы чувств: «...если один и тот же звук кажется различным в широко открытых местах и в узких или извилистых, различным на чистом воздухе и в испорченном, то вероятно, что мы не воспринимаем звука безошибочно, ведь наши уши обладают изогнутыми и узкими отверстиями и загрязнены выделениями»<sup>4</sup>. Таким образом можно сколько угодно и притом достаточно точно рассуждать о воспринимаемых нами, как говорит Секст Эмпирик, смесях, но невозможно получить сколько-нибудь достоверные сведения о каждой отдельной интересующей нас

---

<sup>1</sup> Ibid. I. 119.

<sup>2</sup> Ibid. I. 123

<sup>3</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 125.

<sup>4</sup> Ibid. I. 126.

вещи в ее качественной определенности, то есть вне связи ее с другими вещами. Таким образом, шестой троп говорит о том, что вырвать какой-нибудь предмет из контекста его отношений с другими предметами нельзя, так как мир есть неизбежное, сложнейшее и грандиозное хитросплетение всех составляющих его вещей, находящихся, таким образом, не только в неразрывной связи, но и в обязательном единстве. Мир никак не сводится к сумме всех отдельных своих частей и никоим образом на них не делится, в силу чего и следует необходимое воздержание от суждения о каждом конкретном предмете этого мира.

Взаимодействие целого и части рассматривается в седьмом тропе. Секст Эмпирик называет этот троп базирующимся на рассмотрении «величины и устройства подлежащих предметов» и говорит о том, что часть исследуемой нами вещи и та же вещь, взятая в полном объеме, то есть в совокупности своих частей представляются нам совершенно различными: «...опилки серебра сами по себе кажутся черными, в сложении же с целым они представляются белыми...песчинки, отделенные друг от друга, кажутся жесткими, собранные же в кучу они производят мягкое ощущение... вино, употребленное в меру, укрепляет нас, а выпитое с излишком, расслабляет тело; подобно тому и пища оказывает различное действие, смотря по отношению величины: часто по крайней мере принятая в слишком большом количестве, она разрушает тело несварением и состоянием, близким холере»<sup>1</sup>. Последнее относится не только к пище, но, фактически, ко всему употребляемому человеком: «...полезное делается вредным в зависимости от неумеренного в смысле величины употребления, и то, что кажется вредным, если его взять чрезмерно, не вредит в маленьких размерах; сказанное более всего подтверждается наблюдаемым во врачебных средствах, где точное смешение простых лекарств делает состав полезным, малейшее же допущенное отклонение

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 129-131.

делает его не только бесполезным, но часто вреднейшим и ядовитым»<sup>1</sup>. Ознакомившись с аргументами Секста Эмпирика, мы видим, что перед нами не что иное, как простое, лаконичное, но вместе с тем точное и яркое рассуждение о переходе количественных изменений в качественные, по сути — обнаружение фундаментального закона диалектики, к которому пришел древний скептик более чем за полторы тысячи лет до немецкой классической философии. Итак, заключает Секст, если предметы, рассматриваемые в своих отдельных частях и целиком кажутся нам совершенно различными в каждом случае, то следует сделать вывод о невозможности получения точной информации о вещах и воздержаться от окончательных суждений о них.

Общим для всех остальных тропов является восьмой троп. Секст Эмпирик косвенно называет его родовым<sup>2</sup>. В нем заключается общая идея всех других тропов, своего рода их резюме и поэтому на восьмом тропе следует остановиться после рассмотрения всех остальных.

На постоянной или редкой встречаемости исследуемых вещей основывается девятый троп. Действительно, говорит Секст, мы воспринимаем их как более или менее ценные, как более или менее понятные в зависимости от того, насколько часто мы соприкасаемся с той или иной из них. Так, например, «солнце должно поражать нас гораздо больше, чем комета; но так как мы видим солнце постоянно, а комету редко, то мы поражаемся кометой так, что считаем ее даже божественным знамением, солнцем же не поражаемся нисколько; если же мы заметим, что солнце редко показывается и редко заходит, и все сразу освещает, и внезапно погружается во тьму, то мы будем очень поражены этим обстоятельством»<sup>3</sup>. Так же и землетрясение производит сильное впечатление на тех, кто впервые его испытывает и совершенно иначе восприни-

---

<sup>1</sup> Ibid. I. 133.

<sup>2</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 38-39.

<sup>3</sup> Ibid. I. 141.

мается теми, кто привык к нему. «А какое сильное впечатление производит на человека впервые увиденное море!» — восклицает Секст Эмпирик<sup>1</sup>. Редкое кажется нам ценным, а попадающееся часто и легко достижимое воспринимается по-другому, так «...если бы мы вообразили себе, что золото брошено в большом количестве прямо на землю, совершенно как камни, то для кого, на наш взгляд, оно будет таким ценным или достойным сбережения?»<sup>2</sup>. Итак, если большая или меньшая редкость наличия того или иного изучаемого нами предмета представляет собой существенную трудность его познания, то можно говорить о том, «...каковой кажется всякая вещь в связи с ее постоянным или редким появлением, но мы не в состоянии утверждать, какова в чистом виде каждая из внешних вещей, следовательно, и через этот троп мы воздерживаемся от суждения о них»<sup>3</sup>.

Десятый троп «...находится в зависимости от поведения, обычаев, законов, баснословных верований и догматических положений»<sup>4</sup>. Целью этого тропа является противопоставление «...каждого из этого либо самому себе, либо любому из остального...»<sup>5</sup>. На основании этого Секст Эмпирик указывает на колоссальное разнообразие всего вышеупомянутого, рассматриваемого в широком масштабе, т.е. у разных народов и в различные эпохи. Так, например, «...некоторые из эфиопов, — пишет Секст Эмпирик, — та- туируют маленьких детей, мы же нет; и персы считают приличным носить разноцветную и длинную до пят одежду, для нас же это неприлично; индийцы на виду у всех совокупляются с женщинами, большинство же других людей считают это позорным..., у римлян отказавшийся от отцовского состояния не платит долгов отца, у родосцев же

---

<sup>1</sup> Ibid. I. 142.

<sup>2</sup> Ibid. I. 143

<sup>3</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I.144.

<sup>4</sup> Ibid. I. 145.

<sup>5</sup> Ibid. I. 148

платит непременно; у тавров в Скифии закон требовал приносить чужестранцев в жертву Артемиде, у нас же запрещено умерщвлять человека вблизи святыни... у персов существует обычай мужеложства, а у римлян так поступать запрещено законом, и у нас запрещено прелюбодеяние, а у массагетов обычай установил безразличие в этом отношении..., у нас запрещено быть в связи с матерью, а у персов очень распространен обычай жениться на них, у египтян женятся на сестрах, а у нас это запрещено законом..., у нас в обычае просить богов себе добра, Эпикур же говорит, что божество не заботится о нас; Аристипп точно так же считает безразличным, одеваться ли в женское платье или в иное, мы же считаем это позорным..., атлеты, борясь за славу, как за какое-нибудь благо, выбирают ради этого трудную жизнь, а многие из философов признают славу презренной»<sup>1</sup>. Следовательно, «...если и этот троп указывает на такой огромный разноречивый в вещах, мы не сможем сказать, каковым является по природе подлежащее суждению, но только можем сказать, каковым является оно по отношению к данному поведению жизни, к указанному закону, к данному обычаю и к каждому из остального; таким образом, и через этот троп необходимо воздержаться от суждения о природе вне лежащих вещей; таким же образом, — заключает Секст Эмпирик, — путем данных десяти тропов мы приходим к воздержанию от суждения»<sup>2</sup>.

Секст Эмпирик также предлагает классификацию тропов, в основу которой положено воспринимаемое либо воспринимательное, так как любой троп, как было показано, говорит о трудностях процесса познания, возникающих либо в связи с объектом изучения либо в связи с познающим субъектом. Над всеми десятью тропами, говорит Секст Эмпирик, стоят, охватывая их, три более общих тропа: «первый происходит от судящего», то есть базируются на рассмо-

---

<sup>1</sup> Ibid. I. 148-158.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 163.

трении субъекта, «второй — от подлежащего суждению», который строится на исследовании объекта и, наконец, третий общий троп происходит «от того и другого», то есть основывается на одновременном рассмотрении объекта и субъекта. Троп «от судящего» охватывает собой первые четыре из десяти рассмотренных выше, троп «от подлежащего суждению» включает в себя седьмой и девятый, и в троп «от того и другого» входят пятый, шестой, восьмой и десятый. Наиболее же общим тропом, в котором собраны все остальные, является троп «относительно чего», который в общей системе изложения был восьмым, и в котором содержится центральная идея десяти тропов<sup>1</sup>. Эту идею можно сформулировать следующим образом: познаваемый нами мир представляет собой грандиозный конгломерат элементов, его составляющих, в котором любая вещь воспринимается не сама по себе, но в обширном контексте ее связей с другими вещами и даже в неразрывном с ними единстве, последние же являются своего рода искажающими истинную картину исследуемой вещи инстанциями, в силу чего одни и те же предметы представляются нам совершенно различными, являются в бесконечном количестве своих модусов, но только не в качественной своей определенности или аутентичности, почему мы и можем сколько угодно говорить о том, что нам кажется, о явлениях предметов, но только не об их сущности, не о самих предметах, которые навсегда остаются для нас тайной. Постичь истину возможно было бы, вырвав конкретную вещь из этого огромного контекста, из мирового единства, но сделать это невозможно, и любой предмет всегда и неизбежно будет восприниматься не сам по себе, но по отношению к другим вещам и предметам. Итак, скептики указывают на трудности процесса познания, связанные с субъектно-объектными отношениями мира, трудности, которые были и являются одной из важных философских проблем.

---

<sup>1</sup> См.: Ibid. I. 38-39.



Изложив десять тропов Энесидема, направленных против положения о достоверности чувственного познания, Секст Эмпирик в «Пирроновых положениях» сообщает о пяти тропях младшего скептика Агриппы, указывающих на недостоверность рационального познания; хотя необходимо отметить, что подобного рода характеристика этих пяти тропов является в какой-то степени условной, так как они не столько рассматривают само человеческое мышление, сколько суммируют и лаконично выражают основные положения предшествующих десяти тропов. «Младшие же скептики, — говорит Секст Эмпирик, — учат только следующим пяти способам воздержания от суждения...»<sup>1</sup>. Хотя в том же разделе своего трактата он отмечает, что младшие скептики излагают свои тропы «...не для того, чтобы отвергнуть десять тропов, но чтобы тем многостороннее этим путем вместе с предшествующими тоже изобличить опрометчивость догматиков» («...ἐλεγεῖν τὴν τῶν Δογματικῶν προπέτειαν»)<sup>2</sup>. Таким образом, не совсем понятно, что в конечном итоге представляют собой пять тропов поздних скептиков: то ли своего рода квинтэссенцию более ранних десяти тропов, то ли принципиальное к ним добавление. Возможно утверждать, что пять тропов есть и то и другое: два из них несомненно являются сокращенным вариантом первых десяти, три же других отличаются новизной по отношению к последним и поэтому могут рассматриваться как добавление к десяти тропам Энесидема. Как раз в этих трех новых тропях и идет речь о проблемах рационального, доказательного отражения мира. В изложении пяти тропов, предложенном Секстом Эмпириком, эти три являются вторым, четвертым и пятым. Соответственно, тропы, аналогичные по смыслу энесидемовским, — первый и третий. По Г. Гегелю данные пять тропов «...предствляют собой основательное оружие против рассудочной философии, и скептики чрезвычайно остроумно направляли свои воззрения отча-

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 164.

<sup>2</sup> Ibid. I. 177.

сти против обыденного сознания, отчасти против принципов философской рефлексии»<sup>1</sup>.

Первый троп говорит о разноречивости: исследуемым вещам приписываются признаки, исключаящие друг друга, что приводит к колоссальному разнообразию положений, в котором невозможно не только что-либо понять, но даже сориентироваться. Третий троп, называемый Секстом Эмпириком тропом «относительно чего», говорит о том, что «...подлежащая вещь кажется нам той или иной по отношению к суждающему и созерцаемому вместе...»<sup>2</sup>. На первый взгляд этот троп адекватен восьмому тропу Энесидема или родовому тропу в общей классификации тропов у Секста Эмпирика. Однако в этом третьем тропе есть новизна: непознаваемость вещи доказывается на основании соотношения ее не только с бесконечным множеством других вещей, но и с человеческим субъектом. Как видим, первый и третий троп младших скептиков говорят о том же, что и тропы Энесидема: все в мире относительно, поэтому суждения о вещах — это вечная разноречивость, в силу чего и следует воздержаться от них. Тропы же явно логического характера можно считать новыми и самостоятельными. Второй троп говорит об удалении в бесконечность (*regressus in infinitum*): если мы что-либо доказываем, отмечает Секст Эмпирик, то делаем это на основании чего-то, т.е. на основании неких положений, которые и являются нашим доказательством; но для того, чтобы последнее имело силу, было достоверным, оно тоже должно иметь свое основание, т.е. само доказательство должно быть ранее доказанным. Но и для этого последнего доказательства тоже потребуется какое-то основание, т.к. иначе оно не будет иметь силу и т.д. до бесконечности. Получается, заключает Секст, что доказывать можно сколько угодно, причем с соблюдением всех необходимых правил доказательства, но в конечном счете доказать что-либо невоз-

---

<sup>1</sup> Гегель Г. Лекции по истории философии. С. 438.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 167.

можно. Четвертый троп «есть тот, когда избегая удаления в бесконечность, догматики исходят из чего-нибудь такого, чего они не обосновывают, но желают принять его просто и без доказательств только в силу уступки»<sup>1</sup>. Действительно, все рациональные конструкции строятся на аксиомах, т.е. на недоказуемых и недоказываемых положениях. Для того, чтобы мышление было возможным, принимаются такие основания, или постулаты, которые не надо доказывать, т.к. они вроде бы самоочевидны. Секст Эмпирик в этом тропе указывает только на то, что самоочевидность весьма сомнительна, т.е. если мы находимся в рационально-доказательной сфере, то необходимо доказывать сами аксиомы, ибо самоочевидность — это акт воли или, точнее, веры, но не разума, и без доказательства аксиом рушится весь рациональный процесс. Аксиоматический же постулат, отмечает Секст, есть не что иное, как произвольный и свободный выбор людей, их условная договоренность о «правилах игры». Выбор, по крупному счету, необоснованный и поэтому во многом случайный, и, стало быть, зыбкий и эфемерный. Рациональность строится на этих сомнительных положениях — аксиомах, без них она — дом без фундамента. Продолжая мысль Секста Эмпирика, можно отметить, что непрочен и даже, возможно, призрачен сам этот фундамент, который даже не надо пытаться разрушить, ибо он саморазрушается каждое мгновение: уберите аксиомы, и вы увидите как уничтожаются все доказательные конструкции, как знание перестает быть самим собой и уступает место вере; и действительно, если пристально взглянуть в окружающее, можно увидеть, что знание, т.е. продукт разума, доказательства, невелико по своему масштабу, что оно теряется крошечным островком в безбрежном океане веры, которая здесь понимается не столько в религиозном, сколько в самом широком смысле слова. Например, видя перед собой некий объект А, что мы можем сказать о своем знании: мы знаем, что это объект А,

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 168.

или же мы верим в то, что этот предмет есть объект А? Но знать — это значит уметь и мочь доказать это знание. Доказать же, что предмет перед нами — это объект А, не представляется возможным, так как любое доказательство, как уже отмечалось, по крупному счету, невозможно. Однако нам необходимо жить, т.е. подчиняться тому процессу, который не по нашей воле начался и не по нашей воле когда-то закончится; а для этого надо так или иначе ориентироваться в окружающем, но знать его нельзя, стало быть нам ничего более не остается, как верить в него. Именно верить в то, что объект А — это объект А, а объект В — это объект В и т.п., т.е. — в то, что вокруг нас — вполне понятный, привычный, с детства знакомый и «прирученный» мир; и не является ли тогда наша жизнь бесконечной цепью постоянных актов веры, в которых знание становится чем-то незначительным и малозначащим? Не пронизана ли наша жизнь тем, что Д. Юм называл «естественной религией», т.е. всеобъемлющей верой в миропорядок, нас окружающий? Наконец, пятый троп младших скептиков «возникает тогда, когда должествующее служить подтверждением исследуемой вещи нуждается во взаимном от нее подкреплении, и тогда мы, не имея возможности взять ни одно из них для доказательства другого, воздерживаемся от суждения об обоих»<sup>1</sup>. Этот аргумент скептики называют тропом взаимодоказуемости или порочным кругом (*circulus vitiosus*), с которым то и дело сталкивается мышление при решении каких-либо задач, когда некое А доказывается через В, а В, в свою очередь, — через А, результатом чего является безрезультатность попыток преодолеть этот круг. По крупному счету, весь рациональный процесс, вся доказательно-рефлексивная деятельность, говорит Секст Эмпирик<sup>2</sup>, блуждает в одном капитальном лабиринте, натываясь то на уход в бесконечность, то на порочный круг. Пытаясь избежать одной напасти, она неиз-

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 169.

<sup>2</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 170-177.

бежно сталкивается с другой, являясь бессильной в своих отчаянных попытках куда-либо вырваться из окружающего ее мрака. Она обречена на бесконечные и тщетные попытки пройти между Сциллой и Харибдой (*Incidit in Scillam, que vult vitare Charibdim*) и постоянно становится жертвой то одного, то другого чудовища, и потому участь ее, с точки зрения скептиков, незавидна.

Рассмотренные выше основные положения скептической гносеологии, разумеется, не лишены возражений. Одно из них, наиболее существенное, приводит А.Ф. Лосев в «Истории античной эстетики», где он говорит, что основной метод гносеологических построений Секста Эмпирика основан, как правило, на формально-логическом законе противоречия. «Если Сексту известно, — отмечает А.Ф. Лосев, — что данное А бывает либо каким-нибудь В, либо каким-нибудь С, то это для него уже значит, что А не есть ни В, ни С, а значит, не существует и никакого самого А. Но тут Секст допускает две фундаментальные формально-логические ошибки. Во-первых, допустим, что А действительно не есть ни В и ни С. Из этого вовсе не вытекает, что нет еще никакой другой альтернативы. Если даже с полной очевидностью доказано, что А не есть ни В и ни С, то еще вполне возможно, что А есть В + С. Во-вторых, если невозможно никакое соединение В и С, то А может оказаться таким целым, которое хотя и не есть простая сумма В и С, но зато есть нечто более высокое, чем эта сумма. Например, лист дерева не есть само дерево, и ветки дерева не есть само дерево, и корень дерева не есть само дерево. Почему же мы из этого должны делать вывод, что никакого дерева вообще не существует? Прежде всего, существует сама голая сумма указанных его частей, а во-вторых, выше этой суммы частей находится еще само дерево, которое хотя и состоит из отдельных частей, но механически никак на них не делится. Все это есть результат формально-логического мышления, которое охватывает всю работу Секста с начала до конца... Нетрудно заметить, что подобного рода рассуждение основано у Секста только на

формально-логическом законе противоречия. То, что целое, с одной стороны, состоит из своих частей и на них делится, а с другой стороны, не состоит ни из каких частей и никак на них не делится, являясь новым качеством, не сравнимым с отдельными частями, это видно и на всяком наглядном представлении и на диалектическом законе единства и борьбы противоположностей. На вышеприведенном у нас примере с деревом это ясно само собою... Секст входит в прямое противоречие и с практикой наглядных представлений и с диалектическим законом единства и борьбы противоположностей. Таким образом, только формально-логический схематизм у Секста и упор на игнорирование им диалектического закона единства противоположностей заставляет его везде и всюду выставлять все эти парадоксы, от которых, ввиду их однообразия и монотонности, становится только скучно. У Секста затрачен огромный труд на формулировку формально-логических схем; но толку от этого труда, по правде сказать, довольно мало...»<sup>1</sup>.

Таким образом, Секст Эмпирик обвиняется А.Ф. Лосевым в схематическом стиле мышления, результатом которого являются не действительные аргументы против достоверности чувственного и рационального познания мира, но более или менее замаскированные софизмы. Лосев подчеркивает, что Секст Эмпирик игнорирует закон единства и борьбы противоположностей, в силу которого любая вещь есть она и не она одновременно, является и самой собою и своей противоположностью, а кроме того опосредована бесконечным количеством связей с другими вещами и предметами, составляет с ними сплошную и единую ткань мироздания, характеризующуюся помимо фундаментального единства еще и всеобщей изменчивостью. Иными словами, если подходить к миру диалектически, надо говорить не столько о вещи, сколько о процессе, ибо действительно существует не вещь, как таковая, а ее бесконечные взаимосвязи с други-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики... С. 366-368.

ми вещами, неизбывное единство этих взаимосвязей бытия и вечный процесс его изменения. Как было видно при рассмотрении скептических тропов, Секст Эмпирик указывает как раз на такое положение вещей и квалифицирует его как существенное препятствие на пути познания, т.е. он не только не игнорирует фундаментальных принципов диалектики, но, напротив, хорошо их понимает, отмечая что именно всеобщая взаимосвязь и изменчивость является главными признаками сущего. Но именно эти признаки и затрудняют исследование природы вещей, ибо для обнаружения предмета, как такового, надо вырвать его из контекста мирового единства и хотя бы несколько мгновений посмотреть на него как на некую определенную данность, как на зафиксированную и неизменную в настоящий момент сущность; т.е. для познания необходимо иметь перед собой не процесс, а именно вещь. Об этом-то и говорит Секст Эмпирик, излагая скептические тропы. Но поскольку сделать вышеописанное достаточно сложно, то нам остается, с точки зрения скептицизма, вечное познавательное затруднение и гносеологический пессимизм.

Эффективный диалектический подход используется далеко не всегда, т.к., возможно утверждать, что при сравнительной легкости теоретического оформления его основных принципов, существуют значительные трудности их практической реализации; при легкости провозглашения существуют сложности воплощения. Диалектический подход практически трудноосуществим именно по той же причине, по которой он так ценен: по причине того, что невозможно «объять необъятное», просчитать бесконечное и видеть все направления и нюансы вечного и всеобщего изменения. Итак, возражение А.Ф. Лосева против построений Секста Эмпирика не является принципиальным аргументом, т.к. он обвиняет его в схематизме и антидиалектизме незаслуженно. Секст, как мы видели, не только не игнорирует диалектику, но, напротив, признает ее в качестве одной из основных характеристик мироздания и при этом указывает на ди-

алектичность действительности как на основной источник гносеологических затруднений. Тем более не совсем верно трактует А.Ф. Лосев выводы Секста Эмпирика, которые якобы представляют собой сплошной нигилизм: если Сексту известно, что А не есть ни В, ни С, значит не существует и самого А. Во-первых, в силу основной своей скептической установки Секст Эмпирик вообще ничего не утверждает и ни о чем определенно не высказывается, а во-вторых, вместо утверждений и отрицаний он воздерживается от каких-либо суждений, в-третьих же, хорошо понимая все несовершенство и оспоримость своих собственных построений, он всего лишь указывает на «опрометчивость догматиков»<sup>1</sup>. Но как же тогда быть с тем, что весьма часто в текстах Секста Эмпирика мы читаем по поводу чего-либо: «...не существует»<sup>2</sup>. Что это, как не вполне определенное утверждение или догматическое заявление? Именно такой отрывок из третьей книги «Пирроновых положений» приводит А.Ф. Лосев в качестве примера якобы схематического мышления Секста Эмпирика<sup>3</sup>. В этом отрывке Секст рассуждает о целом и части и заключает, что ни того, ни другого не существует. Но почему мы предполагаем, что речь в данном случае идет именно о вещах, а не о понятиях, которые могут рассматриваться как некие заместители, точно отражающие сами вещи или же — только частично, или же вообще ничего общего с ними не имеющие? Не затрагивается ли здесь извечная тема соотношения объективного и субъективного, их связи и взаимопереходов? Со времен древней и знаменитой средневековой философской полемики о природе универсалий не вызывает возражений тезис о том, что, мир вещей и мир понятий о вещах — это не тождественные друг другу области, которые могут как иметь общие точки, так и не иметь таковых. Так, например, наиболее значительный представитель номина-

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 177.

<sup>2</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I-III, Adv. Math. I-XI.

<sup>3</sup> См. Лосев А.Ф. История античной эстетики... С. 366-367.



лизма У. Оккам отмечал, что в самих вещах нет ни общего, ни частного, ибо и то и другое присуще только лишь нашему способу рассмотрения вещей. Ум постоянно отвлекается от предметов, замещая их знаками, или символами; в этом и состоит специфика его деятельности; но то же самое можно сказать не только о категориях общего и частного, но и обо всей вообще понятийной сфере.

Если принять утверждение, согласно которому мыслимое и, следовательно, вербальное является продуктом человеческого ума и может никак непосредственно не соотноситься с самой действительностью, то вполне может получиться, что мир является каким-то, — во многом, в силу субъективно-го произвола: человек наделяет мир свойствами, качествами, частями, разделами и всем прочим и поэтому, познавая действительность, мы, возможно, ничего в ней не открываем, ибо познаем самих себя, т.е. результаты или продукты деятельности собственного сознания: понятия и категории, которыми мы постоянно замещаем реальный мир. Но что же представляет из себя последний, взятый сам по себе, вне человеческого субъекта? Ответить на этот вопрос не представляется возможным, т.к. для открытия мира, как такового, человеку надо вышагнуть из себя. Единственное, что можно сказать о мире, это то, что он сам по себе никакой, что это — нечто, лишенное смысла, цели и т.д., т.е. лишенное всего того, чем наделяет его мыслящий человек. Если устранить мыслящий субъект из мира, то возможно, что последний исчезнет, превратившись в нагромождение чего-то абсурдного и неопределенного. Хорошо известен следующий прием: надо повторять простое, привычное слово несколько десятков раз, при этом вдумываясь постоянно в его значение. В какой-то момент этой процедуры можно будет с удивлением заметить, что понятное и простое слово вдруг превратилось в какую-то абстракцию, потеряло свой смысл и является абсурдным набором звуков, который мы непонятно почему произносим; т.е., например, в какой-то момент можно будет с искренним изумлением спросить себя: «А что

такое «дерево»?». То же самое можно проделать и с любым визуальным объектом. В результате этой операции можно почувствовать, как рвется связь человека с миром, как мир существует сам по себе, а человек — сам по себе, и как он смотрит на это нечто, мгновение назад бывшее привычным и понятным миром, о котором теперь нельзя сказать ровным счетом ничего. Можно почувствовать, как рвется эта связь, увидеть мир без человека, и при этом все знакомое и ясное исчезнет, казавшаяся незыблемой «земля уйдет из под ног» и человек окажется в окружении хаоса и абсурда. Мир без человека — это одна из важных и интересных философских проблем. В русле этого рассуждения наши понятия о мире, по крупному счету, мало что значат, а точнее, они находятся по ту сторону мира, и в вещах их нет. Следовательно, когда мы высказываемся в том смысле, что что-либо существует или не существует, мы можем говорить не о реальных предметах, а о тех категориях, которыми мы их заменяем; и в этом плане справедливым будет утверждение о том, что нет, например, общего и частного. Если в этом же смысле рассматривать рассуждение Секста Эмпирика о целом и части, то понятным становится его утверждение, что ни того, ни другого не существует. Возможно, не касаясь в этом рассуждении самих вещей, он говорит только о понятиях, от которых и следует воздержаться, в силу их непоказательности; и здесь нам открывается новая грань знаменитого воздержания скептиков. Таким образом, построения Секста Эмпирика не являются нигилистическими, но вполне соответствуют основной скептической установке нейтральности мышления. В своих сочинениях Секст Эмпирик вскрывает трудности, связанные с познанием, фиксирует основные гносеологические проблемы, критикует поспешность и самонадеянность своих современников-философов, ставит массу вопросов, обнаруживающих специфику, масштаб и условия познания, и поэтому в конечном счете обвинить его в догматизме какого-либо рода достаточно трудно.

Изостения противоположных суждений как основной принцип скептической гносеологии проистекает, с точки зрения скептицизма, из действительного положения вещей и не является произвольным установлением скептика. Многочисленные попытки познания окружающего мира доказывают и постулируют ее. Нет ничего непреложного, тысячи «за» и тысячи «против» являются на каждое положение. Все подтверждаемо и так же опровержимо. С равным успехом можно утверждать и отрицать противоположное. Задача философа-скептика заключается только в обнаружении этой противоречивой множественности мира, в открытии изостеничности бесчисленных элементов бытия и мышления; он всегда должен противопоставлять одно другому «каким только возможно способом» («καὶ οἷον δῆλоте τρόπον»)¹ и, конечно же, ничего никогда не утверждать и не отрицать. Изостения с необходимостью ведет к воздержанию от суждений. Однако последнее не следует понимать буквально: скептики воздерживаются от постулирования, от однозначности, от крайностей, то есть от решительных и твердых утверждений, от столь неприемлемого для них догматизма.

### **2.3. ФЕНОМЕНАЛИЗМ КАК ДОПОЛНЕНИЕ ИЗОСТЕНИИ И ОСНОВАНИЕ ФАКТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ФИЛОСОФА-СКЕПТИКА**

Скептическая гносеология, базирующаяся на принципе изостении и вытекающих из этого принципа нейтральности мышления, безразличии выбора или воздержании от суждений, была рассмотрена во втором параграфе. При всей теоретической стройности и философской обоснованности принципа изостении он не лишен одного существенного возражения. Все проблемы начинаются тогда, когда

---

¹ Sext. Emp. Pyrrh. I. 8.

скептик пытается от теории перейти к практике. Как справедливо отмечает А.О. Демин: «Состояние скепсиса в чистом виде едва ли достижимо: всегда остаются какие-то верования, убеждения, правила, принимаемые без сомнения, за что классических скептиков успешно критиковали их противники»<sup>1</sup>. Оказывается, что изостения и воздержание, как таковые, трудновоплощаемы, то есть реальная жизнь оказывается несовместимой с этой теоретической установкой. Ведь последняя предполагает именно нейтральность существования, т.е. элиминацию всякого утверждения и отрицания, всякой данности, любой фиксированности, определенности, а следовательно — отсутствие всякого решения и всякого действия. Реальная же жизнь как раз предполагает противоположное: четкую данность, жесткую фиксированность, положительную определенность, которые являются признаками, имманентными самому жизненному процессу. Так как всякий конкретный акт жизни всегда так или иначе обоснован, мотивирован, занимает определенное место в безграничной структуре существования и опосредован множеством причинно-следственных связей с другими актами, то любое наше действие или поступок, любой акт жизни вообще предполагает какое-то предварительное решение, некий определенный выбор. Принцип же изостении и вытекающего из нее воздержания полностью исключает все подобное. Получается, что практическая реализация изостении означала бы элиминацию самой жизни, равно как последняя в принципе исключает изостеническую установку. Таким образом, затруднение скептицизма состоит в том, что изостения невоплощаема в конкретной практической жизни. Как жить, если нет никаких вообще постулатов, ориентиров или, если они есть, и их нет одновременно?

---

<sup>1</sup> Демин А.О. Новая пирронида // Социокультурные исследования. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 209.

Рассматривая данную проблему, отмечу, что все основные скептические принципы покоятся в области теории, причастны умозрительной сфере, но помимо нее, есть еще и иная сфера, обыденная, или повседневная. Памятуя обо всем негативном и неразрешимом, люди тем не менее живут вполне определенно или, иначе говоря, — так, будто бы имеют положительные ответы на неразрешимые вопросы. Эту дихотомичность человеческого существования древние скептики вполне уловили и заявили, что несмотря на полную неопределенность всего, несмотря на изостению противоположностей и тотальное воздержание, жить можно и даже нужно, и даже единственно возможно, опираясь на явления (феномены), а не на сами вещи. Если мы ничего не знаем и не можем знать о последних, то стоит ли из-за этого отказываться от самой жизни? Если нам совершенно недоступны вещи, то их явления находятся вполне в нашей власти и потому могут и должны служить для нас опорой, критерием и ориентиром. Стоит ли отказываться от явлений по причине их неадекватности вещам, если лучшего нам не предложено? Поскольку явления — единственное наше достояние, мы и избираем их в качестве всеобщей жизненной основы. Конкретно это выглядит так: надо следовать, говорят скептики, жизни и тем состояниям, к которым она вынуждает: есть, например, когда хочется есть, раздеваться, когда жарко и одеваться, когда холодно и т.д. Не будем же мы, например, днем, глядя в окно, пытаться оспорить эту видимость и доказать, что в настоящий момент — вовсе не день, а ночь; мы ведь признаем, что перед нами скорее всего день, ибо так нам в настоящий момент является рассматриваемое, т.е., говоря проще, так нам в настоящий момент кажется. Тем более, не будем же мы, прикоснувшись к огню, думать — следует убрать руку или нет, мы ведь несомненно отдернем ее, обжегшись о пламя. Даже излагая скептические аргументы в пользу недостоверности чувственного познания, Секст Эмпирик отмечает в четвертом тропе следующее: «Мы ведь более доверяем наличным вещам и действующим

на нас в данную минуту, чем отсутствующим»<sup>1</sup>. Таким образом, «скептик признает такие состояния, которым заставляет его подчиниться видимость»<sup>2</sup>.

Вряд ли возможно оспорить утверждение о том, что иных ориентиров, кроме явлений, у человека нет, и как бы несовершенно ни свидетельствовали они о неведомой нам природе вещей, опираться в реальной жизни остается именно на них. Секст Эмпирик говорит о себе и своих сторонниках: «Мы не отбрасываем того, что мы испытываем вследствие представления и что невольно ведет нас к его признанию, но это и есть явление» («τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν ταῦτα δὲ ἐστὶ τὰ φαινόμενα»)<sup>3</sup>. Так же далее: «придерживаясь явлений, мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения, потому что не можем быть всецело бездейственными» («...ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι»)<sup>4</sup>. Эта сфера явлений для скептика столь широка, что охватывает собой весь мир и всю жизнь: «Мы следуем какому-нибудь положению, указывающему нам в соответствии с явлением необходимость жить по завету отцов, по законам и указаниям других людей и по собственному чувству» («Ἀκολουθοῦμεν γὰρ τινὶ λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη»)<sup>5</sup>. Иными словами жить и действовать можно как угодно, только к философии это не имеет никакого отношения и никакой логической необходимостью не обладает, т.е. сферы теоретическая и практическая разграничены: первая мало связана со второй и столь же незначительно на нее влияет. Любым аргументам, отмечает Секст Эмпирик, «достаточно противопоставить живую видимость... достаточно жить по опыту и без

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 115.

<sup>2</sup> Ibid. I. 13.

<sup>3</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 19.

<sup>4</sup> Ibid. I. 23.

<sup>5</sup> Ibid. Pyrrh. I. 17.

мнений, на основании общих наблюдений и предположений, воздерживаясь от суждений о том, что разбирают в излишнем усердии догматики и особенно о том, что находится вне жизненной потребности»<sup>1</sup>.

Непростая взаимосвязь скептического феноменализма с изостенией, воздержанием от суждений и атараксией точно охарактеризована А.В. Семушкиным: «Атараксия вовсе не равна квиетизму и не изолирует философа-скептика от жизни. Против последней у него нет аргументов, и он принимает ее без доказательств и опровержений. Жизнь и навязанные ею условия человеческого бытия выше догм и убедительнее логических доводов. Пиррон непоколебимо придерживался этой недоказуемой, как и неопровержимой, аксиомы и рекомендовал все теоретические проблемы преодолевать практически, подчиняясь провиденциальной логике жизненных обстоятельств, следуя унаследованным от предков законам и обычаям; ибо мудрость не в том, чтобы плодить понятия, порождающие непонимание и рознь среди людей, а в том, чтобы жить по заветам отцов и на благо отечества; следовательно, философ как обладатель этой мудрости по определению судьбы и велению долга обязан быть смиренным и деятельным гражданином. Таким был Пиррон. Соотечественники доверили ему выборную должность жреца-первосвященника, и Пиррон исправно выполнял свои служебные обязательства, управляя культом и воспитывая народ примером личной жизни, отличаясь немногословием, благочестием, стойкостью характера и тихим бесстрашием перед лицом жизни и смерти. Тимон флиунтский сравнивает Пиррона с Солнцегомом, который одним только вращением вокруг Земли согревает ее и побуждает к жизни...»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibid. II. 244-246.

<sup>2</sup> Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 183.

Несмотря на определенное наличие двух сфер жизни, — назовем их теоретической и практической, — человек чаще всего произвольно отдает предпочтение одной из них — практической. Выбор этот является, как правило, стихийным и неосознанным. Можно сказать, что самим фактом своего рождения человек автоматически определяется в эту сферу и целиком в ней существует, не выходя никогда реально за ее пределы. Как уже говорилось, практическая сфера характеризуется наличием целей, задач, смысла, т.е. положительностью решения и определенностью выбора. «Так как мы не отбрасываем выводы и убеждения перед лицом сокрушительных скептических возражений, — справедливо отмечает М. Бернет в статье «Может ли скептик жить в соответствии со своим скептицизмом?», — значит, здесь должен быть задействован не рассудок, а другие факторы нашей природы — особенно привычка и воображение — и именно им, а не хваленной человеческой рациональности, мы обязаны тем, что имеем убеждения и делаем умозаключения» («Since we do not give up the inferences and the beliefs in the face of overwhelming skeptical objections, there must be other factors at work in our nature than reason — notably custom and imagination — and it is to these, rather than to man's much-vaunted rationality, that the beliefs and the inferences are due»<sup>1</sup>. Сомнение, по крупному счету, чуждо практической сфере, ибо в ней, как правило, все, в достаточной степени, ясно и просто, а следовательно ей чужда созерцательность; она отличается активностью и оптимизмом. Теоретическая же сфера во многом противоположна первой. Она характеризуется нейтральностью решения и вытекающей из нее пассивностью существования, его неопределенностью; в ней господствует сомнение и отсутствие какого-либо определенного и однозначного выбора. Определенной границы между этими

---

<sup>1</sup> Burnyeat M. F. Can the Sceptic Live His Scepticism? // The Skeptical Tradition. Ed. By Burnyeat M. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. P. 118.



двумя сферами, скорее всего, нет: можно приближаться более то к одному, то к другому полюсу; но, возможно утверждать, что сам жизненный процесс возможен тем более, чем ближе он находится к практической сфере; и наоборот, чем ближе он к теоретической сфере, тем более неопределенным он становится, тем более начинает терять сам себя и, можно сказать, полностью исчезает, когда целиком попадает в эту сферу, ведь она, как уже отмечалось, враждебна жизни. «Человечество, — по словам Д. Юма, — должно действовать, рассуждать и верить» («mankind...must act and reason and believe»)<sup>1</sup>. Возможно утверждать, что человек, по большей части находясь в практической сфере, периодически лишь «вспоминает» о теоретической, осознает ее существование, имеет ее в виду, но нечасто по-настоящему с ней соприкасается; в силу чего практическая сфера в незначительной степени связана с теоретической, мало зависит от нее и движет жизнью, почти ничего не оставляя последней и во многом ее вытесняя. «Люди в жизни, — говорит о том же Секст Эмпирик, — предпринимают путешествия пешком и морем и строят корабли и дома, и рожают детей, не обращая внимания на рассуждения против движения и возникновения»<sup>2</sup>. Неудивительно поэтому, что скептик Пиррон был верховным жрецом в своей родной Элиде<sup>3</sup>, а Секст Эмпирик и младшие скептики посвятили себя такой отнюдь не умозрительной и не скептической деятельности, как медицина<sup>4</sup>.

Выше уже говорилось о том, что знание можно представить в качестве небольшого островка в безбрежном океане веры, понятой не в религиозном смысле, а предельно широко. То же имеет в виду Секст Эмпирик, когда говорит,

---

<sup>1</sup> См.: Burnyeat M. F. Can the Sceptic Live His Scepticism? // The Skeptical Tradition. Ed. By Burnyeat M. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. P. 118.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Pyrrh. II. 244.

<sup>3</sup> См.: Diog. L. IX. 64.

<sup>4</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 237.

что скептики «более доверяют наличным вещам»: он имеет в виду не что иное, как являющуюся критерием существования и главным жизненным ориентиром веру. Веру в порядок вещей, в действительность, в существующее. Причем надо отметить, что эта вера не является, по всей видимости, следствием какого-либо свободного выбора человека, она есть то, что единственное ему предложено (т.к. доказать, а, следовательно, знать, в конечном итоге, ничего невозможно), а значит — то, к чему он предназначен самим фактом своего существования. В данном случае возможно отметить, что, на мой взгляд, в прямом отношении к проблеме «знание-вера» стоит вопрос о соотношении разума и воли. Коль скоро возможно утверждать, что кажущееся значительным и играющим немалую роль в жизни человека знание является, на самом деле, областью довольно малой и к тому же — производной и зависимой от другой сферы — области веры, то не следует ли предположить, что разум как источник и основа знания, кажущийся порой всемогущим, таковым отнюдь не являются? Разум, который мы зачастую рассматриваем в качестве специфики человека, главного его признака и, следовательно, своего рода основного вектора его существования, действительно ли представляет собой все вышеперечисленное? Человек, совершает множество различных жизненных действий: получает, например, образование и где-то работает, воспитывает детей и к чему-то стремится, но неужели он делает все это в силу какого-то определенного знания, которое базируется на безупречном доказательстве? Где, кто и когда обоснованно показал — что следует делать и чего не следует? Такого обоснования нет и не может быть. Но почему же тогда, если посмотреть шире, человек ходил за плугом и приручал диких животных, строил города и дороги, проникал в тайны природы, чтобы увеличить свою власть над ней и стремился к звездам? Неужели тоже в силу какого-либо обоснования, знания или доказательства, коих фактически не существует? А если все это совершалось, в конечном счете, не на основе разума, то возможно стоит предположить,

что на основе чего-то более глубокого и скрытого, менее понятного, почти неуловимого. Ведь разум, как правило, всегда сопряжен с ясностью, а все реально происходившее и происходящее ныне с человеческим родом особой ясностью не отличается... Со времен Иоанна Дунса Скота разум в качестве основной характеристики человеческой природы, был значительно потеснен. Явление, противостоящее ему и действительно руководящее человеком из неведомых глубин, шотландский философ называл волей. Последнюю следует понимать, пожалуй, как совокупность желаний (под желаниями, в данном случае, подразумеваются многообразные и разноплановые устремления человека). Желание представляет собой сущность и источник жизненного процесса вообще, всех его направлений и характеристик. Знание же является не причиной желания, а всего лишь его условием; разум всего лишь указывает на возможность выбора, но выбирает воля. Иными словами, разум и знание есть инстанция, помогающая человеку сориентироваться в безбрежном потоке жизни, скоординировать свои усилия для реализации тех или иных желаний; но сам по себе разум произведен от воли, зависим от нее, и ни он, ни знание, как его продукт, не имеют, таким образом, самостоятельного статуса; но поскольку разум выполняет эту инструментальную роль, причем далеко не последнюю и достаточно существенную в жизни, вполне может возникнуть иллюзия, будто бы он играет в ней главную роль, и все строится на его основе, в то время как источником человеческого существования является воля, на основе которой и вырастает процесс жизнедеятельности, в огромной иерархии которого находится место и разуму, и знанию; но место определенное и подчиненное. Ни один человек, например, не может действительно обосновать или доказать приоритетность, значимость или ценность одного дела, или жизненного занятия перед другими. Всякий может мотивировать свой выбор того или иного занятия, но мотивировать или обосновать, в конечном итоге, свою склонность к последнему ни один не в состоянии. Но

почему же тогда каждый вне всяких доказательств, вполне определенно и положительно занимается каким-либо делом, предпочитая его остальным занятиям, которые сами по себе, возможно, не менее ценны и значимы, чем выбранное им? Получается, что человек делает так как раз не по, но вопреки разуму и — на основе воли, которая есть не что иное, как его стихийный, произвольный выбор; в любом случае, каким бы рациональным существом ни казался человек, он таковым во многом не является. Помимо рационального в человеке присутствует и иррациональное и, может быть, именно оно, в конечном итоге, движет человеком; а знание только помогает ориентироваться в бесконечной области различных и противоборствующих желаний.

На проблему соотношения знания и веры, а также разума и воли небезинтересно обратить внимание при рассмотрении вопросов, связанных с моралью. Относительно поиска причин нравственного выбора возможно утверждать, что он нерационален, что нравственность мало имеет общего с доказательством и обоснованием и не может быть следствием того или другого. Разум, который всегда сопряжен с обоснованием, не способен, в конечном итоге, доказать необходимость выбора доброго, а не дурного; как не способен он обосновать приоритетность самого добра перед злом, т.к. дихотомия последних обычно бескомпромиссна, а разум всегда изостеничен. Поэтому вопросы о добре и зле разрешаются не столько рассудочным путем, сколько интуитивным, не рациональным, а скорее, эмоциональным, не доказательным, а стихийным. Добро и зло можно не столько знать, сколько чувствовать, или ощущать. Таким образом, нравственная проблематика, по всей видимости, находится в ведении воли и веры, а не разума и знания. Некоторое недоумение современников и потомков вызвал в свое время Сократ, объявив добродетель следствием знания, а пороки — незнания. По Сократу дурно поступает тот, кто не знает, что такое зло и что его поступки дурны, и, напротив, поступает добродетельно тот, кто знает о том, что такое добро.

Эту сократовскую мысль в историко-философской литературе называли «этическим рационализмом». Данное понятие, в какой-то мере, как бы указывает на то, что нравственность и рассудочность являются не вполне совместимыми явлениями. В данном случае возможно утверждать, что Сократ не отождествлял добродетель со знанием и мораль — с рассудком, что речь шла немного о другом. Нет человека, говорил Сократ, который стал бы поступать дурно, зная, что его поступок плох. Предположим, человек знает, что его действия дурны. Но весь вопрос заключается в том, что это знание распадается на две части: внешнюю и внутреннюю, объективную и субъективную. Внешняя, объективная часть — это осознание человеком того, что его дурные действия считаются таковыми в обществе, что окружающие его люди оценивают их как негативные и потому осуждают их. Иными словами, внешняя часть знания человека — это знание об отношении к этому дурному со стороны окружающих. Гораздо важнее отношение к дурному самого человека, его внутренняя субъективная оценка своих дурных действий. Это второе знание более важно, ибо именно оно в конечном счете движет человеческими поступками. Если, например, человек сам для себя оценивает дурное как хорошее, т.е. то, что общество считает дурным, он сам таковым не считает, то он будет поступать дурно. Таким образом, формальное осознание порочности поступка, т.е. осознание его общественной неприемлемости вовсе не удерживает человека от такого поступка, если сам он расценивает его как поступок хороший и возможный для совершения. В этом случае человек совершает дурное, ибо таковым его не считает и обязательно имеет личное, внутреннее оправдание своих негативных действий. Здесь в силу вступают его внутренние установки и принципы, его индивидуальная философия. Следовательно, проблема заключается в личном, субъективном отношении каждого индивида к добродетели и пороку, а вернее, в его собственных понятиях или представлениях о добре и зле. Если человек сам по себе или сам для себя, вне обществен-

ных стереотипов, считает что-либо дурным, то он никогда этого не совершит и наоборот. По сути речь идет о личном выборе каждого. Сам же выбор, как уже говорилось, есть акт не разума, но воли, основывается не на знании, а на вере. В сократовской мысли, как представляется, знание о добре и зле следует понимать не в буквальном смысле, а именно как тот самый личный выбор. Когда Сократ говорит, что человек знает о добродетели, он имеет в виду не рациональный, доказательный акт, а как раз интуитивный, стихийный, волевой человеческий выбор. Мы называем что-либо добром вовсе не потому, что нам кто-то когда-то безупречно доказал, что оно — добро, не потому, что мы сами доказали себе это; мы называем что-либо добром потому что оно кажется нам добром, потому что мы чувствуем, ощущаем, что это добро, потому что мы, наконец, верим в то, что это добро. Недоумения по поводу «этического рационализма» Сократа возникли, возможно, вследствие произвольного нарушения формально-логического закона тождества, когда речь идет об одном и том же, но в разных формах, а кажется, что различна суть. Под категориями «знать — не знать» о добре и зле Сократ разумел, на мой взгляд, «ощущать — не ощущать» добро и зло. Вполне понятной становится его мысль о том, что человек, знающий что такое добро, то есть стихийно его принимающий, чувствующий его в своей душе, будет поступать добродетельно, и человек, не знающий, что такое добро, т.е. стихийно принимающий зло, будет совершать порочные и дурные поступки.

Как видим, соотношение рационального, доказательного и интуитивного, иррационального, волевого хорошо иллюстрирует нравственно-этическая проблематика. В данном случае волю можно представить в качестве причины человеческой деятельности, а разум — в виде ее референта; вера захватывает собой фактически всю жизнь, отводя знанию незначительную и подчиненную роль. О том же говорят скептики, у которых практическая сфера жизни интерпретируется как феноменализм, т.е. вполне положительная опора на

доступные человеку явления, а не на недоступные ему вещи. В русле этого феноменализма понятны и пространные рассуждения Секста Эмпирика о напоминающем и указывающем знаках. Он обстоятельно критикует стоическую теорию указывающего знака<sup>1</sup>, интерпретирующую последний в качестве умозаключения, посредством которого из очевидного делается вывод о неочевидном, и признает только напоминающий знак, который следуя переживаемому представлению и накопленному жизненному опыту «напоминает» нам о том, что какое-либо явление обычно соединено с другим, который всецело покоится на ассоциации<sup>2</sup>. «Напоминающий же знак заверен жизнью, ибо всякий, кто видит дым, считает, что указан огонь и посмотревший на рубец говорит, что была рана. Здесь мы не только не боремся против жизни, но сражаемся на ее стороне, без мудрствования присоединяясь к тому, что ею заверено, и борясь против того, что в частности выдуманно догматиками»<sup>3</sup>.

Итак, опора на явления неизбежно следует из основного скептического тезиса о равносильности суждений и невозможности практического его воплощения. Поэтому феноменализм представляет собой второе основание скептической философии, но является уже не чисто теоретической конструкцией, как изостения, а основанием реальной жизни философа-скептика. Нейтральность, или иррелевантность мышления, связанная с принципом изостении и вполне приемлемая в качестве теоретической модели, оказывается плохо совместимой с реальной, действительной, или практической жизнью. Поэтому обязательным дополнением и продолжением скептической изостенической гносеологии является своего рода онтологический феноменализм, который посвящен интерпретации действительной жизни философа-скептика и характеризуется прежде всего тем,

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. II. 104-133.

<sup>2</sup> См.: Ibid. II. 100.

<sup>3</sup> Ibid. II. 102.

что он обращен не на недоступную скептику природу вещей, а на единственно доступные феномены, или явления этих вещей, которые хотя в значительной степени фрагментарно и искаженно, но все же так или иначе отражают навсегда сокрытую сущность объектов или же, что более важно, позволяют и помогают ориентироваться в действительности.

Знаменитые «Пирроновы положения» Секста Эмпирика начинаются с интересной классификации мыслителей: «Ищущим какую-нибудь вещь приходится или найти ее, или дойти до отрицания нахождения и признания ее невозпринимаемости, или упорствовать в отыскании. Поэтому, может быть, и в отношении вещей, искомых в философии, одни говорили, что они нашли истину, другие высказывались, что воспринять ее невозможно, третьи еще ищут. Те, что воображают себя нашедшими, называются особым именем догматиков... об истине, как о невозпринимаемом, высказывались... академики, ищут же скептики»<sup>1</sup>. Как видим, выделяются три типа мышления: позитивный, негативный и нейтральный, или иррелевантный. Позитивный тип мышления — ставящий своей целью утверждение какого-либо положения (положений) и доказательства его (их). Негативный — отрицание и опровержение. Часто негативное мышление понимается как антипод позитивного. Однако вполне возможно интерпретировать негативное мышление как разновидность позитивного. Ведь отрицая нечто, негативное мышление нечто утверждает, именно утверждает это отрицание. Поэтому, в известном смысле, негативное мышление — это то же позитивное, но с обратным знаком. Возможно поэтому говорить не о трех, а о двух типах мышления: позитивном и нейтральном. Последний ничего не утверждает и не отрицает. Однако его не следует понимать, как остановившуюся посередине между утверждением и отрицанием мысль. Напротив, нейтральное мышление постоянно движется от утверждения к отрицанию и обратно, не

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 3.



останавливаясь ни на одном, вечно неудовлетворенное, постоянно во всем сомневающееся, вечно ищущее. Секст Эмпирик так и говорит: «...ищут же скептики» («...ζητοῦσι δὲ οἱ Σκεπτικοί»)<sup>1</sup>.

Не вполне правильное понимание скептицизма как нейтрального или irrelevantного, или изостеничного догматизма широко распространено. Для того, чтобы противостоять этому взгляду не голословно, необходимо показать диалектичность скептицизма, т.к. диалектика вполне может рассматриваться в качестве одного из критериев эффективности любого философского построения: «площадь опоры» диалектического равновесия мысли настолько мала для нее, что «проекция центра ее тяжести» постоянно выходит за пределы этой опоры и мысль неизбежно «валится» в какую-нибудь из разновидностей догматизма. Что представляет из себя эта «площадь опоры» диалектики? Во-первых, диалектическое мышление, как правило, не позволяет себе ничего утверждать или отрицать вообще, признавая относительность вещей и явлений, но в результате этого оно отнюдь не приближается к релятивизму, так как, во-вторых, оно позволяет себе некое конкретное утверждение или отрицание, т.е. в определенных условиях, при определенных отношениях и обстоятельствах, учитывая конкретный контекст или, иными словами, постоянно восходя к конкретике («восходя», потому что конкретика действительности богаче и сложнее, чем наши обобщенные и стилизованные представления о ней); и, наконец, в-третьих, диалектическое мышление позволяет себе нечто утверждать или отрицать в той степени, в какой оно учитывает все, подлежащее суждению, т.е. — многообразие мира, в сложной связи, взаимозависимости и вечном движении, превращении и изменении его элементов. Сопряженность с этой диалектической основой могла бы удерживать мысль от соприкосновения с догматизмом. Тем не менее, ей сложно балансировать на

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 3.

такой «зыбкой» для нее позиции и она постоянно, как правило, «падает в пропасть» какого-нибудь «изма».

Итак, является ли скептицизм очередным догматическим падением человеческой мысли и потому бесполезен и несостоятелен или он, сохраняя диалектическое равновесие, представляет собой полноценную и актуальную философскую модель? Как известно, одним из основных элементов скептицизма является изостения, которую можно неправильно понять, как некую застывшую точку посередине между полюсами утверждения и отрицания, как окончательное утверждение равенства, его абсолютизацию. В таком случае, мы получаем не что иное, как новый догматический вывод. Ведь догматизм — это или абсолютизация некоего «А» или абсолютизация некоего «В» и т.п., или же — абсолютное отрицание того или другого, или третьего. В таком случае одновременное признание их и абсолютизация равенства «А» и «В» (и «С», и «D», и т.п.) будет тоже догматизмом, от которого скептицизм всеми силами старается избавиться. Дело в том, что изостению не следует понимать буквально, как застывшее, раз навсегда данное равенство, она является скорее его своеобразным символом. Ведь «А» и «В» на самом деле никогда не находятся в равновесии. Вечное движение постоянно изменяет их соотношение, отдавая предпочтение то «А», то «В», то на мгновение уравнивая их и опять меняя, никогда не приводит ни к каким окончательным результатам; т.е. различное изменение соотношения и взаимодействия «А» и «В» — неизбежное условие и атрибут их бытия. Оно присутствует потенциально в каждый момент. Изостения как раз отражает и выражает эту потенцию, эту вечную возможность изменения, условно и символически уравнивая противоположности, делая их равенство, подчеркну еще раз, своего рода символом, за которым стоит вечное движение и изменение.

Иное понимание изостении, а именно как фиксированного равенства противоположностей (противоположных утверждений) будет противоречить основной установке

скептицизма — ничего не утверждать и не отрицать. Равенство противоположных высказываний — это ведь некоторое определенное утверждение, от которого следует, в соответствии с основными скептическими принципами, избавиться. Каким образом это возможно? Путем уравнивания самого положения об изостении противоположных утверждений, с одной стороны, с равенством последних, с другой. Так, если изостения выражается как « $A=B$ » и сама обозначается в качестве некоего « $I$ », то тогда вышеобрисованное равенство должно принять вид « $A=B=I$ ». Иначе говоря, если скептики решили во всем сомневаться и в результате сомнения пришли к изостению, то, для того, чтобы оставаться последовательными, им надо усомниться и в самой изостении, т.е. уравнивать ее с тем равенством, которое она выражает; и в этом случае положение, по которому «скептики только ищут» (т.е. ничего не утверждают и не отрицают, а только сомневаются), не будет, с одной стороны, оборачиваться догматизмом, а, с другой стороны, не будет нести в себе внутреннего противоречия, тем самым нейтрализуя один из распространенных аргументов против скептицизма, по которому он является или своего рода отрицательным догматизмом, или внутренне противоречивым философским построением. В этом заключается одно из существенных отличий скептицизма от традиционных типов философского мышления: скептическая «картина мира» принципиально мобильна и пластична, и, как следствие, скептические философские построения обычно не приводят к каким-либо определенным результатам, но в то же время они открыты для различных точек зрения, и поэтому чужды произвольно и бездоказательно, в конечном итоге, принимаемым положениям, ничего не «выносят за скобки», благодаря чему видят правоту (как и неправоту) любой философской идеи. В силу всего этого, скептицизм — это именно поиск истины, а не отрицание возможности ее достижения, как достаточно часто интерпретируется скептическая философия. Если понимать изостению таким именно образом, то можно уви-

деть ее диалектичность, ибо диалектическое мышление, как отмечалось выше, первым своим долгом считает не утверждать или отрицать что-либо вообще, но за всем признает одновременно право на правдоподобие, ничему не отдавая окончательного предпочтения, констатирует одновременно присутствие утверждения и отрицания в вечном изменении их соотношения, в вечной борьбе их. Можно поэтому называть изостению символическим выражением диалектического равновесия.

Вторая основополагающая составляющая скептицизма — феноменализм свидетельствует именно в пользу вышеизложенного понимания изостении. Феноменализм, является основанием для практической жизни скептика и, в отличие от изостенической нейтральности, он вполне позитивен и деятелен. Этот феноменализм есть не что иное, как восхождение от общего к частному, от абстрактных положений и общих выводов к богатой и сложной конкретике реального бытия; а такое восхождение — прямая прерогатива диалектического мышления; следовательно, скептический феноменализм вполне причастен диалектике, ибо, как и последняя, не позволяя себе делать никаких выводов вообще, он утверждает и отрицает вполне позитивно, при ближайшем рассмотрении, в частном и конкретном. Есть и более существенный аргумент против отождествления скептицизма с каким-нибудь из видов догматизма. Секст Эмпирик в самом начале своего изложения в «Пирроновых положениях» совершенно недвусмысленно замечает: «Ни о чем из того, что будет высказано, мы не утверждаем, будто оно обстоит во всем так, как мы говорим», («ὅτι περὶ οὐδενὸς τῶν λεχθησομένων διαβεβαίουμεθα, ὡς οὕτως ἔχοντος πάντως καθάπερ λέγομεν»)<sup>1</sup>. В другом месте Секст высказывается еще более определенно: «Скептик же высказывает свои положения так, что по своему смыслу они сами себя упраздняют» («ο δὲ σκεπτικὸς τὰς φωνὰς αὐτοῦ προφέρειται ὡς δυνάμει ὑφ' αὐτῶν

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 4.

περιγράφεισθαι»)<sup>1</sup>. Любое скептическое высказывание «вместе с остальными отрицает и само себя» («καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις αὐτὴν συμπεριγράφει»)<sup>2</sup>. Нет ничего удивительного в том, что огонь, уничтожая те или иные вещи, существует до тех пор, пока не сгорели эти вещи: как только они сгорели, погас и сам огонь<sup>3</sup>. Точно так же и очистительные лекарства не только избавляют тело от вредных соков, но вместе с ними выгоняются и сами<sup>4</sup>. Как видим, проповедуя тотальное воздержание от суждений, Секст Эмпирик, тем не менее, не постулирует его непреложно, а, напротив, воздерживается и от этого самого воздержания, понимая его ограниченность и относительность. Он сомневается, таким образом, и в самом своем сомнении. «Позиция сомнения, — отмечает в своем исследовании о роли скептицизма в становлении философской критики Т.Н. Власик, — это позиция нерешительности, колебания, неуверенности в отношении реальности, позиция, связанная с утратой субъектом твердой веры в признаваемые до этого авторитеты и ценности...Сомнение, порожденное скептическим отношением, представляет собой балансирование между согласием и несогласием, различного рода колебания, выбор между двумя или несколькими суждениями, точками зрения на один и тот же объект, являет собой форму диалектической рефлексии субъекта»<sup>5</sup>.

Итак, во-первых, скептическая изостения является не застывшей догмой равновесия противоположностей, но диалектическим символом их вечного движения и борьбы. Во-вторых, предложенное положение в трактовке изостении будет верным, так как параллельно с ней в скептицизме

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 15.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 14..

<sup>3</sup> См.: Sext. Emp. Adv. math. VIII. 480.

<sup>4</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 206

<sup>5</sup> Власик Т.Н. Роль скептицизма в становлении философской критики. Ленинград, 1991. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 43897 от 12. 02. 91. С. 13-14

выступает феноменализм, наличие которого не позволяет понимать равновесие догматически. В третьих, сам скептический феноменализм, спускаясь с «небес на землю», из умозрительной сферы в область практически-реальной жизни, восходя к конкретике, исследуя частное, и не притязая на общее и абстрактное, вполне отвечает требованиям диалектической методологии. В-четвертых, еще одно проявление диалектичности скептицизма заключается во взаимодействии изостении и феноменализма, благодаря которому скептицизм охватывает собой безграничную область бытия, предельно обобщенное (абстрактное) и предельно конкретное, вечно двигаясь от одного полюса к другому, не останавливаясь ни на одном. Изостения и феноменализм находятся не только во взаимодействии, но и в единстве. Этот парадоксальный союз вроде бы взаимоисключающих противоположностей и порождает собственно скептицизм, т.е. вечно ищущее, никогда не удовлетворенное, ни на чем окончательно не останавливающееся и решительно все собой охватывающее мышление.

## **2.4. ЭТИКА АТАРАКСИИ В КОНТЕКСТЕ СКЕПТИЧЕСКОЙ ИЗОСТЕНИИ И ФЕНОМЕНАЛИЗМА**

После изостении и феноменализма третьей основой скептицизма является учение о невозмутимости или атараксии. Стремление к невозмутимости является источником, исходным моментом и целью всей скептической системы. Саму же атараксию как искомое в скепсисе состояние человеческой души, которое и должно составлять безусловное индивидуальное счастье, исследует этический раздел философии, древнее деление которой невозможно рассматривать как совершенно несопоставимое с современным. Возможно утверждать, что в античной философии, так или иначе, были представлены онтология, гносеология и антрополо-

гия, при этом они назывались в различные эпохи и разными мыслителями по-разному, но так или иначе сводились к попыткам постижения бытия, проблемам его познания и вопросам, связанным с человеком и его жизнью. В эллинистическую эпоху наиболее широко для обозначения этих разделов философии употреблялись термины соответственно: «физика», «логика» и «этика». Этическая проблематика в философии эллинизма стала играть ведущую роль и явилась своего рода условием физики и логики, занявшими подчиненное по отношению к ней положение; а т.к. пафосом всей вообще эллинистической мысли был поиск и обоснование путей индивидуального счастья, то в самой этике на первый план вышла практическая, или прикладная ее часть, т.е. философское сознание более всего занималось разработкой своего рода жизненного искусства или даже стратегией выживания (и прежде всего духовного) в предельно сложных исторических условиях эллинизма. Скептицизм как одна из основных эллинистических духовных моделей не является здесь исключением; даже более того, в силу самой специфики скептицизма, его этику надо понимать прежде всего в практическом аспекте, т.к. теоретическая часть этики чужда ему сама по себе, ибо является так или иначе положительным учением, которое скептицизм не признает в принципе, как и любое учение, что-либо утверждающее или отрицающее. Скептицизм в силу своей изостении и воздержания не ведает природы добродетели и порока и не имеет на этот счет никаких определенных суждений. Так Секст Эмпирик относительно «правильной» жизни замечает: «...правильно» мы понимаем не только в согласии с добродетелью, но неограниченнее...» («...τοῦ ὀρθῶς μὴ μόνον κατ' ἀρετὴν λαμβανομένου, ἀλλ' ἀφελέστερον»)¹. Именно об этой практической этике и пойдет дальше речь.

Для достижения невозмутимости скептики открыли изостению и следующее из нее воздержание от суждений, кото-

---

¹ Sext. Emp. Pyrrh. I. 17

рое, в свою очередь, и приводит к искомой атараксии души. Сама эта невозмутимость есть постулат скептицизма, ради нее он собственно и существует и занимается философской деятельностью. Но изостения, как основной принцип скептицизма строится на абсолютной элиминации любого вообще постулирования (главное для скепсиса — ничего не утверждать и не отрицать): все в равной степени может быть и не может быть одновременно. Любой сколько-нибудь положительный выбор, любое малейшее нарушение изостенического равновесия оборачивается крушением скептицизма. Однако атараксию скептицизм постулирует вполне определенно, а потом для ее достижения строит систему, основным принципом которой является отсутствие любого постулирования. Таким образом, в телеологической части скептицизм возводит то, что подлежит уничтожению в методологической части: цель противоречит методу и наоборот. Для постулирования невозмутимости надо отказаться от постулатов в принципе, и этот отказ, в свою очередь, приведет к очередному постулату — невозмутимости. Перед нами порочный круг, наличие которого Секст Эмпирик понимает, говоря о скептическом философе следующее: «...как только он начал заниматься философией, имея в виду судить о кажущихся образах и постигать, какие из них истинны и какие ложны, таким образом, чтобы при этом остаться невозмутимым, он впал в равносильное противоречие...»<sup>1</sup>. Последний скептик говорит о пути выхода из этого порочного круга, а вернее о способе разрешения проблемы, суть которого состоит в том, что порочный круг преодолевается не традиционно, т.е. каким-либо внешним решением, но содержит это решение в самом себе: он самоуничтожается, в чем и состоит парадоксальность этого действия, которому посвящен знаменательный фрагмент из первой книги «Пирроновых положений» Секста Эмпирика. Для того, чтобы внести большую ясность в анализ этого фрагмента, сделаем небольшое отступление.

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 26.



Известный отечественный психолог и писатель В.Л. Леви в своих произведениях неоднократно упоминает о так называемых парадоксальных состояниях. Последние можно было бы, по крупному счету, рассматривать в контексте проблематики философской антропологии. Суть этих явлений заключается в следующем эффекте: чем больше усилий мы прилагаем для того, чтобы избавиться от какого-нибудь симптома, тем сильнее он становится, и тем меньше у нас возможностей избавиться от него. Так, например, страдающий бессонницей не спит как раз потому, что слишком старается заснуть, а заикающийся заикается оттого, что слишком сильно хочет не заикаться. Что заставляет нас дернуться и пролить полный стакан воды, когда велено не пролить ни капли? Что заставляет начинающего велосипедиста наехать на препятствие, которое находится в стороне от дороги. Представьте себе, пишет В.Л. Леви, что перед нами на полу бревно, достаточно широкое, чтобы пройти по нему; и мы ведь спокойно пройдем. Но вот то же бревно поднято на двухметровую высоту, и мы боимся идти. Что случилось? Ведь бревно то же, оно не изменилось. Дело в том, что когда оно было на полу наше подсознание не принимало в расчет вероятность падения, когда же бревно оказалось поднятым, подсознание максимально учло эту вероятность и, пойдя по поднятому бревну, мы упали жертвой непроизвольной перестраховки. Подсознание имеет особенность смещать субъективную вероятность события (а, как следствие, и объективную) в зависимости от его потенциальной значимости. Становятся понятными многие невротические приступы, которые возникают, когда их подсознательно ожидают: «Только бы не...». То же самое и парализующее волнение спортсменов, актеров, экзаменующихся. Парадоксальное состояние, отмечает В.Л. Леви, может возникнуть у каждого; и возникает оно тем легче, чем больше значит для нас данный момент, дело, человек<sup>1</sup>. Сам механизм парадоксальных состоя-

---

<sup>1</sup> См.: Леви В.Л. Искусство быть собой. М., 1977. С. 18-20.

ний подсказывает решение, обозначает путь выхода из него, который тоже парадоксален: если симптом тем сильнее, чем более мы хотим от него избавиться, значит, чем меньшими будут эти попытки к излечению, тем с меньшей силой он будет на нас воздействовать, и он пропадет совсем, если мы забудем о нем, не станем принимать его в расчет, полностью проигнорируем. Здесь перед нами знаменитый прием: *clavus clavo pellitur* (клин вышибают клином). Надо не пытаться преодолеть или достичь что-либо, а отказаться от этих попыток, устранить из сознания субъективную значимость события, освободить себя от долженствования, забыть о необходимости. Австрийский ученый Франкл разработал метод так называемой парадоксальной интенции: человек должен сознательно вызвать и усилить в себе тот симптом, от которого он хочет избавиться. Известен, например, «писчий спазм», при котором пальцы руки непроизвольно очень сильно, до боли, сжимают карандаш или ручку; для того, чтобы преодолеть это состояние надо стремиться не расслабить кисть, а, наоборот, стараться сжать пальцы как можно сильнее. Или всем хорошо знакомая ситуация: усиленно пытаемся вспомнить какую-нибудь информацию (фамилию, дату, телефон и т.д.) и чем упорнее наши попытки, тем они безуспешнее. Но вот мы устали от этого напряжения и перестали вспоминать, и через некоторое время совершенно непроизвольно и неожиданно забытая информация вдруг сама собой всплывает в памяти. Что же получается: забыть, чтобы вспомнить? Да, именно так: принять, чтобы освободиться, примириться, чтобы превозмочь, отдать, чтобы получить, уйти, чтобы остаться, проиграть, чтобы выиграть<sup>1</sup>.

Возвращаясь к фрагменту из «Пирроновых положений», отмечу, что его основная идея значительно проясняется в свете вышеприведенного психологического отступления. Секст Эмпирик замечает, что со скептиками произошло то же самое, что и с античным живописцем Апеллесом. Послед-

---

<sup>1</sup> См.: Леви В.Л. Везет же людям... М., 1988. С. 232-233.

ний рисовал лошадь и старался изобразить ее пену, но у него ничего не получалось; отчаявшись, Апеллес в сердцах бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски и губка, коснувшись холста, воспроизвела на картине подобие пены<sup>1</sup>. «Так и скептики, — продолжает Секст Эмпирик, — надеялись достичь невозмутимости путем суждения о несоответствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались. За воздержанием же случайно последовала невозмутимость, как тень за телом» («Καὶ οἱ Σκεπτικοὶ οὖν ἡλπίζον μὲν τὴν ἀταραξίαν ἀναλήψεσθαι διὰ τοῦ τὴν ἀνωμαλίαν τῶν φαινομένων τε καὶ νοουμένων ἐπικρίναι, μὴ δυνηθέντες δὲ ποιῆσαν τοῦτο ἐπέσχον. ἐπισχούσι δὲ αὐτοῖς οἷον τυχικῶς ἡ ἀταραξία παρηκολούθησεν ὡς σκιά σώματι»)<sup>2</sup>. Здесь мы ясно видим парадоксальное состояние: провозгласив своим идеалом невозмутимость и стремясь к ней, скептики натолкнулись на неизбежное противоречие: невозмутимость постулируется, а какое-либо постулирование совершенно несовместимо со скептицизмом. Не будучи в состоянии двигаться дальше, они остановились в полной растерянности и бездействии не зная, что делать; и в этот момент к ним пришла желанная невозмутимость. Получается, что не они достигли своего идеала, а он сам посетил их, когда они того совсем не ожидали. Поэтому несправедлив традиционный взгляд, по которому скептики провозгласили невозмутимость в качестве цели, потом избрали для нее изостению и воздержание от суждений, и получили желаемое. Возможно утверждать, что на самом деле все было наоборот: провозгласив невозмутимость своим идеалом, скептики хотели достичь ее традиционно-положительным способом — пытаясь разобраться в природе вещей и достичь если не полной, то все какой-то ясности. Этого им сделать не удалось: чем больше они усердствовали в своих попытках, тем, по парадоксальной логике, дальше были от своей цели; они натолкнулись

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 28.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 29.

на изостеничность мнений, и им ничего оставалось сделать, как воздержаться от суждений, т.е. остановиться в движении к своей цели и даже отказаться от нее; и тогда, опять же по логике парадоксальных состояний, цель вдруг открылась сама: неожиданно к скептикам явилась долгожданная невозмутимость. Заметим, что Секст Эмпирик в приведенном фрагменте и в предыдущем<sup>1</sup> подчеркивает, что атараксия последовала за воздержанием именно случайно, «как тень за телом» («ωσκιᾷ σῶματι»). Таким образом, невозмутимость скептики обрели, во многом, случайно, произвольно; и так же случайно, или стихийно, по большому счету, они открыли для себя и изостеничную природу вещей, и воздержание от суждений. Понятно, что потом все это было оформлено в логические категории и стало рациональной системой, но первоначальное рождение скептицизма во многом было не результатом определенной рефлексии и рационального поиска, а продуктом вполне интуитивного, подсознательного и парадоксального эффекта. Философ-скептик, отмечает английская исследовательница Г. Стрикер, «...обнаружив, что он постоянно сталкивается с одинаково сильными конфликтующими взглядами, и, следовательно, не способен прийти к решению относительно их истинности или ложности, он прекратил свои поиски — и случайно обнаружил себя в состоянии безмятежности в отношении вопросов убеждения. Так как не имея убеждений о том, хорошее ли нечто или плохое, он не имел оснований вовлекаться в интенсивное стремление или избегание, и достиг таким образом невозмутимости...достижение невозмутимости — это дело счастливой случайности, а не ожидаемый результат, в самом деле, было сказано, что скептик начал с надежды обрести невозмутимость через обнаружение истины, а не через открытие, что он не в состоянии ее обнаружить» («... finding himself continuously confronted with equally strong conflicting views, and hence unable to reach a decision as to

---

<sup>1</sup> См.: Ibid. I. 27.

their truth or falsity, he gave up his search – and, by chance, found himself in a state of undisturbedness with regard to matters of belief. For, being without beliefs about the goodness or badness of anything, he had no reason to engage in intense pursuit or avoidance, and thus reached tranquillity...reaching tranquillity is a matter of lucky coincidence, not an expected result – and indeed the Skeptic was said to have started from the hope of gaining tranquillity by finding the truth, not by discovering that he is unable to find it»)<sup>1</sup>.

В человеческой жизни условно можно выделить, по крупному счету, два больших плана. Первый – сама жизнь, реальный ее процесс, представляющий собой грандиозную совокупность всех жизненных актов, событий, действий и т.п. Второй план – духовный, представляющий собой осмысление человеком первого плана, его рефлексия, совокупность мыслей, идей, представлений, принципов и т.п. Можно выделить еще и третий план, который будет являться тоже внутренней жизнью человека, но уже без непосредственного действия рационального, сознательного компонента. Это сфера переживаний, настроений, чувств, эмоций, аффектов и т.п. По своей природе этот третий план тяготеет ко второму; его следует расположить вместе с ним. Но, на мой взгляд, правильнее было бы выделить его как составную часть первого плана – событийно-фактического, ибо сфера рефлексивно-логическая все же достаточно отстоит от самой жизни, и те или иные чувства и переживания человека ближе стоят к непосредственному и реальному жизненному процессу, нежели к отстраненной осознанности и доказательности. Хотя само схематическое расположение этих трех сфер человеческого существования не столь важно; отметим условно только их наличие. Если считать основополагающим моментом внутренней человеческой жизни

---

<sup>1</sup> Striker G. Ataraxia: happiness as tranquility // Essays on Hellenistic epistemology and ethics. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996. P. 192.

стремление к благу и исходить из этого основного мотива, то получится следующая картина. Все три обозначенные сферы связаны между собой и взаимодействуют вполне определенным образом: событийно-фактическая сторона строится в соответствии с принципами, установками и параметрами рефлексивно-рассудочной сферы; происходящее подвергается сознательной обработке и уже после этого поступает в сферу чувств, в которой человек испытывает или не испытывает положительные или отрицательные эмоции. Искомое человеком счастье зависит от событийно-фактической области жизни: он радуется хорошему и расстраивается из-за плохого. Но что значит «хорошее» и что значит «плохое»? Что здесь будет являться критерием, и кто будет судьей? Эта сфера, следовательно, все же не решающая в испытывании нами тех или иных эмоций, ибо более принципиальной инстанцией является сфера рационально-логическая, так как для того, чтобы обрадоваться какому-либо событию, т.е. расценить его в качестве положительного, нам необходимо иметь представление о нем. Получается, что нашей эмоциональной сферой, а, стало быть, и счастьем руководит сфера рациональная с ее стереотипами, установками и понятиями через сферу фактическую с ее реальными жизненными событиями. Эмоциональное человеческое существование есть действие этого механизма взаимодействия трех сфер: случилось какое-либо событие, подверглось рациональной оценке и вызвало в душе ту или иную эмоцию. Таким образом, счастье нам не вполне принадлежит, так как на протяжении всей жизни в нашем сознании присутствуют представления о хорошем и дурном, и, следовательно, в жизни будут происходить события как положительные, так и отрицательные, а значит мы будем то счастливы, то несчастливы.

Поскольку основная духовная цель эллинизма заключалась в достижении несомненного счастья, и скептики в этом отношении не составляли исключения, скептическое течение, как и оппонирующие и современные ему философские направления, задавалась вопросом о том, как овладеть сча-

ством безусловно. Как превратить ситуацию «мы для счастья» в ситуацию «счастье для нас»? Надо отметить, что вышеописанный механизм взаимодействия трех сфер человеческой жизни скептики хорошо понимали и видели свою основную задачу в освобождении эмоциональной сферы от действия других жизненных аспектов, в придании ей самодостаточного статуса. Тем самым они освободили бы счастье от каких бы то ни было условий, превратив его во вполне автономное явление, и, следовательно, — в гарантированное достояние человека. Вводя изостению в качестве своего основополагающего принципа, скептицизм получает значительный результат: рефлексивная сфера жизни оказывается отделенной от событийно-фактической сферы непреодолимой границей. На вопрос же о том, как реально жить, не следуя никакому вообще положению в силу всеобщей изостеничности всех положений, скептики отвечают, что надо ориентироваться на явления, которые и будут жизненным критерием. Но явления — тени вещей, действительная же картина мира нам недоступна; т.е. получается, что жить и действовать можно как угодно, но только все это никакого отношения к рациональной сфере не имеет, никакой логической необходимостью не обладает, или, говоря проще, все действия носят внерациональный, стихийный характер. Мы не знаем, говорят скептики, как обстоят дела на самом деле и не можем этого знать, но в то же время мы не в состоянии не признавать видимость вещей, которая нас окружает; но последняя остается только видимостью, но никак не действительностью. Таким образом, в силу господства в рациональной сфере жизни принципа изостениции, эта сфера оказывается изолированной от непосредственного, реального жизненного процесса. Это состояние порождает вторую непреодолимую границу: между событийно-фактической и эмоционально-оценочной сферами жизни. Ведь ту или иную эмоцию по поводу того или иного события мы испытываем в зависимости от того, каким считаем это событие, как его осознаем в зависимости от тех или иных установок

рассудка. Если мы ровным счетом ничего не знаем о природе вещей, о добре и зле, о хорошем и дурном, то у нас нет и не может быть никаких вообще рефлексивных установок, стереотипов или принципов на этот счет. Значит мы не в состоянии рационально оценить то или иное событие, не можем тем или иным способом его рассмотреть, не можем так или иначе осознанно к нему отнестись, и, следовательно, мы не способны испытать какую-либо определенную эмоцию. Эмоционально-оценочная сфера тоже оказывается в полной изоляции, и остается сама жизнь, ее голая событийная сторона, ее факты, о которых ровным счетом ничего сказать нельзя, кроме того, что они есть. Предикат наличия по отношению к событиям жизни становится единственным. Жизнь превращается в процесс, который только есть, и который напроць лишен каких-либо эмоционального характера свойств, качеств, параметров и т.д. Элиминация как положительных, так и отрицательных эмоций, метафизическая остановка маятника чувств на отметке «ноль», своего рода штиль души, полная эмоциональная апатия и составляют искомую скептиками атараксию, в которой, по их мнению, и заключается человеческое счастье. В скептическом мироощущении взаимодействие трех сфер жизни прекращается. Привычный механизм эмоций перестает работать. Говоря иначе, ситуация выглядит следующим образом. Подлинная картина вещей нам недоступна, и поэтому единственным возможным критерием является только видимость. Мы ориентируемся на то, что нам кажется, а не на то, что есть на самом деле. Но эта видимость не только может быть обманчивой, она таковой и является по определению. Стало быть мы постоянно имеем дело с неподлинностью, в силу чего мы не имеем, в конечном итоге, никаких отчетливых понятий, жизненных принципов и ориентиров. Следовательно, мы не знаем и не можем знать — хорош или плох тот или иной эпизод жизни, то или иное событие или факт и поэтому не можем испытать ни положительную, ни отрицательную эмоцию по поводу первого. Ведь эмоция — это всегда подлинность, а окружа-



ющий нас мир — сплошная неподлинность; как же можно испытывать подлинные или безусловные эмоции по поводу или вследствие неподлинного, или условного нас окружающего мира.

В данном случае не будет лишено оснований серьезное возражение. Во второй главе говорилось о феноменальности, которая и представляет собой содержание реальной жизни скептика. Несмотря на изостеничность теоретической сферы, нам все вполне ясно в сфере практической, в которой и протекает наша реальная жизнь; несмотря на всеобщую условность и относительность картины мира в масштабах теоретических, она становится вполне определенной в сфере практической (не будем же мы, например, сомневаться в том — обжигает огонь руку или нет, если положим ее на пламя). Отсюда следует, что жизненный процесс протекает вполне автономно от теоретической сферы, будучи во многом стихийным, непосредственным и руководимым волей и верой; и совсем необязательно знать, что есть доброе и дурное, необязательно иметь рациональные представления о хорошем и плохом, достаточно просто чувствовать, внесознательно принимать то и другое. Однако это означает, что и эмоции мы испытываем не в силу рефлексивных установок, но в силу вполне непосредственного стихийного принятия каких-либо жизненных ориентиров. Если даже весь мир — неподлинность, и большего нам не предложено, то не следует ли утверждать, что эта вечная и всеобщая неподлинность, в которой мы всегда были, есть и будем, оборачивается для нас, именно в силу своей всеобщности, — подлинностью. В этом случае рушатся все скептические построения и жизнь принимает свой прежний облик, в котором есть и представления, и установки, и оценки, и определенное отношение к тем или иным событиям, и эмоции, и, следовательно, счастье и несчастье. Все было бы действительно так, если бы практическая сфера была единственно доступной человеку; помимо нее есть еще теоретическая сфера, которая также доступна ему, и в которой он так же, так или

иначе, существует. Именно поэтому практическая сфера разум не может быть всеобщим «пространством» человеческого существования. Наличие теоретической составляющей делает практическую сферу и реальный жизненный процесс, который в нем протекает, в какой-то степени, неподлинными и условными. Оказывается, что присутствие теоретической сферы не позволяет нам спастись от этой неподлинности, провозгласив ее единственным масштабом нашей жизни, а потому — подлинностью; все окружающее нас остается поэтому всего лишь видимостью, условностью, неподлинностью. Для того, чтобы испытывать подлинные и безусловные эмоции по поводу фактов и событий нашей жизни, нам необходимо, чтобы последняя была подлинной и безусловной; но поскольку она таковой не является, все наши радости и печали равным счетом ничего не значат, лишены всякого смысла и могут быть полностью элиминированы из жизни, которая, таким образом, становится всего лишь совокупностью голых фактов. Маятник эмоций оставнавливается, и наступает долгожданная атараксия, т.е. счастье как эмоциональное состояние становится автономным и безусловным явлением.

Что же представляет собой реальная, или фактическая жизнь философа-скептика? Примечательно, что его жизнь внешне ничем не отличается от жизни любого другого человека. Он совершает те же действия и поступки, на что-то ориентируется, к чему-то стремится, с кем-то общается и т.д. Все различие заключается в колоссальном несовпадении внутренних установок скептика и обыкновенного человека, жизни которых в духовном аспекте представляют собой разные миры. Обыкновенный человек совершает какие-либо жизненные действия и думает, например, что так единственно возможно и должно жить, он относится к жизни, как к чему-то реальному, полагает, что все его действия наполнены смыслом, подлинностью, бытием. Естественно, что при этом он стремится к одному, избегает другого, чего-то желает, чего-то — нет и, конечно же, ис-

кренне радуется, когда у него получается задуманное и по-настоящему расстраивается, когда желаемое ускользает от него, т.е. он бывает то счастлив, то несчастлив, и вся его жизнь — это вечная погоня за счастьем, борьба и напряжение. Скептик же живет и понимает, что все происходящее суть неподлинность, не реальность, но видимость; что все неопределенно, условно и относительно, что все может быть совсем иначе или вообще не быть, и что совершенно неизвестно, как может быть и как не может. Стоит ли тогда к чему-то стремиться, чего-то избегать, ставить цели, преследовать желания? Имеют ли тогда все наши радости и печали какой-либо смысл? Скептик живет, никак не относясь к жизни, никак не оценивая происходящее. Что бы не случилось с ним, он не испытывает ни положительных, ни отрицательных эмоций, ибо не знает, как оценивать те или иные события, как к ним относиться, если они — часть всеобщей неподлинности окружающего мира. Жизнь, о которой можно сказать только то, что она есть, существует; жизнь, о которой можно сказать только то, что она никакая; жизнь без оценки, без отношения, без эмоций — вот результат скептической атараксии или ее выражение. Секст Эмпирик говорит об этом следующее: «...Кто высказывает мнение, что нечто само по своей природе прекрасно или дурно, постоянно смущается; и когда нет налицо того, что ему кажется прекрасным, он считает, что его терзает то, что по своей природе дурно, и он гонится за тем, что ему кажется хорошим. Овладев же им, он приходит в состояние еще большего смущения как от того, что безрассудно и неумеренно превозносится, так и от того, что, опасаясь перемены, он делает все, чтобы не потерять то, что ему кажется хорошим. Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым»<sup>1</sup>. «Тот, кто стремится, — говорит

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 27-28.

в другом месте Секст Эмпирик, — беспокоится»<sup>1</sup> и поэтому «жизненное искусство», построенное на различии хорошего и дурного, на выборе и избегании не приносит никакой пользы, но «внушает... величайшее беспокойство»<sup>2</sup>.

Против такого рода скептических аргументов могут выдвинуть возражение, согласно которому реальная жизнь все же не столь неопределенна, как это думается скептикам, и есть вещи вполне безусловные, где сомнению не может быть места. Как, например, можно хранить невозмутимость и никак не относиться к происходящему, если вы испытываете неприятные физические ощущения, на вас воздействует телесная боль, голод и т.д. Скептики отвечают на это возражение следующим образом: «Мы не думаем, что скептик вообще не подвергается никаким тягостям, но, говорим мы, он несет тягости в силу вынужденных состояний; мы признаем, что он испытывает иногда холод и жажду и другое тому подобное. Но обыкновенные люди охвачены при этом двояким состоянием: самым ощущением и не меньше еще тем, что они считают эти состояния по природе дурными. Скептик же, отказываясь от предположения, что каждая из этих вещей дурна по самой природе, отстраняет их от себя с большим спокойствием, чем другие»<sup>3</sup>. Как видим, обыкновенный человек в силу своего определенного отношения к жизни испытывает в физическом аспекте двойное страдание, скептик же, если и не достигает здесь полной апатии, все же стремится минимизировать страдание и приблизиться к своей невозмутимости.

Не говоря уже о страданиях душевных, отметим, что и физические страдания во многом зависят от внутренних рациональных и эмоциональных установок, и что возможно значительно воздействовать на первые с помощью изменения вторых; и хотя наверняка прав чеховский Громов,

---

<sup>1</sup> Ibid. III. 276.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Pyrrh. III. 278.

<sup>3</sup> Ibid. I. 29-30.

говорящий доктору Рагину, что если тому прищемить палец дверью, он заорет от боли, нам все же прекрасно известен эффект так называемого самовнушения, который в буквальном смысле слова творил и творит чудеса. Нам известно, что Муций Сцевола сжег свою руку на огне жертвенника, беседуя с Порсеной, известно, что некоторые люди ходят босиком по битому стеклу и спят на гвоздях, не испытывая при этом болезненных ощущений, известны, наконец, случаи, когда человек в одиночку, одним только актом воли побеждал страшные, считавшиеся неизлечимыми болезни.

Рассуждения об отсутствии всякого отношения к жизни и философская культивация атараксии характерны для скептиков не в меньшей мере, чем их повседневная деятельность, их действия и поступки — они вполне следовали своим теоретическим установкам в реальном жизненном процессе. Родоначальник греческого скепсиса Пиррон по словам Диогена Лаэртского был настолько безразличен к жизни, что ходил по улицам «ничего не сторонясь, подвергаясь любой опасности, будь то телега, круча или собака... от опасностей его уберегали... следовавшие за ним друзья»<sup>1</sup>. Если собеседник вдруг внезапно покидал его, то он, нисколько не обижаясь и даже не обращая внимания на ушедшего, спокойно договаривал свою речь до конца<sup>2</sup>. Когда однажды его учитель Анаксарх попал в болото, а Пиррону случилось оказаться рядом, он не обратил ни малейшего внимания на тонущего и прошел мимо. Его безразличие в этом случае резко осудили, сам же Анаксарх, которому все же удалось выбраться, восхищался атараксией ученика<sup>3</sup>. Еще раз можно вспомнить примечательный эпизод, когда однажды, во время сильной бури, находившийся на корабле Пиррон указал своим паниковавшим спутникам на поросенка, спокойно поедавшего свой корм, и произнес знаменитые впо-

---

<sup>1</sup> Diog. L. IX. 62.

<sup>2</sup> Diog. L. IX. 62.

<sup>3</sup> См.: Diog. L. IX. 63.

следствии слова: «Вот в какой атараксии должен находиться мудрец»<sup>1</sup>. Ученик Пиррона Тимон был также настолько безразличен к происходящему, что сочинения его валялись у него дома где попало, он совершенно забывал о них, предоставляя мышам и крысам прекрасную возможность их поедать<sup>2</sup>. Читая как-то раз свои труды ритору Зопиру «он развертывал свитки и начинал откуда попало, а дойдя однажды до середины, нашел там такой отрывок, о котором сам не знал, — до такой степени был он беззаботен»<sup>3</sup>. Помимо чистой апатии скептики проявляли также высокие образцы мужества, построенного на невозмутимости. Так, например, учитель Пиррона Анаксарх попал в плен к кипрскому тирану Никокреонту, который приказал истолочь его в ступе. «Но Анаксарх, — рассказывает Диоген Лаэртский, — не обращая внимания на эту казнь, только сказал ему: «Толки, толки оболочку Анаксарха, самого Анаксарха тебе не истолочь!» А когда Никокреонт приказал вырезать ему язык, то он... сам его откусил и выплюнул тому в лицо»<sup>4</sup>. Пиррон же, по словам Диогена Лаэртского, спокойно переносил самые болезненные операции, не обнаруживая никаких признаков физической боли<sup>5</sup>. А руководитель Новой Академии скептик Карнеад, по свидетельству того же Диогена Лаэртского ослеп, что произошло ночью, в силу чего он этого не заметил и велел рабу принести светильник, чтобы почитать. Тот принес его и сказал: «Вот он». Карнеад, по-прежнему ничего не видя и поняв, что ослеп, остался невозмутимым и спокойно сказал рабу: «Ну что ж, читай тогда ты»<sup>6</sup>.

В скептическом учении о невозмутимости наиболее важным является положение, согласно которому счастье пред-

---

<sup>1</sup> Ibid. IX. 68.

<sup>2</sup> См.: Ibid. IX. 113.

<sup>3</sup> Ibid. IX. 114.

<sup>4</sup> Ibid. IX. 59.

<sup>5</sup> См.: Ibid. IX. 67.

<sup>6</sup> См.: Diog. L. IV. 66.

ставляет собой явление не столько объективное, сколько субъективное, источник его находится не вне человека, но внутри него. Человек ищет счастье где угодно, но только не там, где его следует искать и поэтому никогда его не находит. По сути здесь перед нами знаменитый призыв: «Хочешь быть счастливым — будь им»; и скептикам в этом отношении не принадлежит философское первенство: этот мотив прекрасно прослеживается у Эпикура, который утверждал, что само отсутствие страданий уже есть удовольствие, что последнее не безусловно, но меняется в зависимости от представлений о нем: одному достаточен простой стол и грубая пища, другого же не устраивают даже роскошные яства; и стоики полагали, что хорошее и дурное заключается не в вещах, но в отношении человека к этим вещам, в его представлении о них. Но и еще раньше эту же мысль отчетливо выразил киренаик Аристипп: главное — в нашем отношении к удовольствию, в нашем понятии о благе, но не в самом удовольствии и не в самом благе, а также — киники Антисфен и его ученик Диоген, достигавшие счастья не путем приобретения того, что всеми считается благом, но путем лишения этого и путем такого умонастроения, при котором меняются все вообще традиционные представления о хорошем и дурном. Не будучи оригинальными в самой идее внутренней субъективной обусловленности счастья, скептики тем не менее предложили весьма незаурядный путь его обнаружения, нахождения или обоснования. Можно утверждать, что их идея открытия источника счастья в самом человеке наиболее продумана, тщательно разработана, и даже детализирована, в чем и состоит их философское новаторство и оригинальность.

«Красота, исповедуемая скептиком, — справедливо отмечает А.Ф. Лосев в «Истории античной эстетики», — есть красота чистой текучести субъективного духа; из нее исключена всякая обоснованность, всякая осмысленность и философия. Крепкими стенами ограждена душа скептика от всякой мысли; и в этих стенах, как в гранитных берегах, бьется равномерно стихия субъективной жизни. Это и есть красота

скепсиса... до сих пор еще никто не думал, чтобы красота была в полном отсутствии всякой субъективной устроенности, чтобы красота заключалась в полном предоставлении субъективной человеческой жизни протекать так, как она только хочет. В этом смысле скептическая эстетика была в Греции абсолютным анархизмом, и притом анархизмом, прежде всего, субъективно-личных состояний и действий. «Живи без всякого смысла» — вот как можно было бы формулировать последнюю мечту античной скептической эстетики. Подобной иррелевантности, кажется, еще никто не исповедовал в истории философии»<sup>1</sup>. Действительно, если вновь обратиться к скептической невозмутимости и вытекающему из нее отсутствию какого-либо отношения к жизни, можно увидеть, что понятие смысла жизни исчезает в скептическом понимании мира. Ведь представление о смысле проистекает прежде всего из представления о действительности как о некоей реальной, упорядоченной и безусловной данности. По мнению скептиков мир есть условность и неподлинность, и, стало быть, ни о каком смысле или цели говорить не приходится. Стихия самой жизни, сам вечный ее процесс — вот единственная данность, которую можно считать почти безусловной. Какие-либо же параметры и характеристики жизни (в смысле более или менее предпочтительного, похвального, предосудительного и т.п.) есть иллюзия, и уж тем более невозможно говорить о неких жизненных целях, задачах и смысле существования. В этом аспекте каждая жизнь тождественна любой другой жизни, как бы сильно они не различались по каким-либо признакам или характеристикам. Жизнь блистательного монарха и жизнь жалкого раба, схожих друг с другом, на первый взгляд, ровно столько, как солнце в небе с придорожным булыжником, совершенно не различаются, по крупному счету; ибо в силу неподлинности окружающего важен сам процесс жизни, а не его конкретные свойства и качества. Говоря иначе, смысл жизни, по мнению

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики... С. 383.



скептиков, заключается в отсутствии всякого смысла, а цель ее — в отсутствие какой-либо цели; смысл есть, потому что его нет, и цель существует, так как она отсутствует. В этом парадоксе и находит свое выражение атараксичная жизнь философа-скептика, лишенная с его стороны каких-либо оценок, отношений и чувств.

Таким образом, скептику невозможно приписать, как это часто делается ввиду неверной интерпретации скептической философии, отказ от жизни. Скептик отказывается не от жизни, но от представления о ней, как о подлинном и реальном. Живет же он в соответствии с явлениями; и пусть его жизненный критерий это всего лишь видимость, однако он понимает, что за неимением лучшего ему ничего не остается, как ориентироваться на эту именно видимость и следовать ей постоянно, но в то же время никогда не забывать, что она — видимость, т.е. принимать ее, но делать это условно, памятуя о всеобщей неподлинности. Реальная жизнь скептиков была вполне положительной. Так, например, Пиррон в молодости занимался живописью<sup>1</sup>, также, по всей видимости, принимал участие в походе Александра Македонского на Восток<sup>2</sup>, позже исполнял обязанности верховного жреца в своей родной Элиде и, вероятно, делал это неплохо, если «ради него постановили всех философов освободить от податей»<sup>3</sup>. Тимон же в юности был танцором, а старшего из своих сыновей «обучил врачеванию»<sup>4</sup>. В зрелых летах он «выступал как софист в Халкедоне» и весьма разбогател в результате этой деятельности<sup>5</sup>. Руководитель Новой Академии Карнеад выполнял важные дипломатические функции, а Секст Эмпирик и младшие скептики занимались медициной. С точки зрения скептиков не имеют, по

---

<sup>1</sup> См.: Diog. L. IX. 62.

<sup>2</sup> См.: Ibid. IX. 61.

<sup>3</sup> Ibid. IX. 64.

<sup>4</sup> См.: Ibid. IX. 109.

<sup>5</sup> См.: Ibid.

крупному счету, смысла какие-либо принципы и установки, в том числе и основной принцип скептицизма: ничего не утверждать и не отрицать; скептики прекрасно понимают, что и их собственная философская позиция столь же условна и относительна, как и все те доктрины, против которых они выступают. Именно в силу этого скептики и живут, и действуют, и утверждают, и отрицают, и ничем не отличаются в этом плане от других людей. Все дело в том, что, как уже говорилось, они совсем иначе к этому относятся, по-другому это воспринимают, результатом чего и является их знаменитая атараксия. Весьма точно охарактеризовал скептическое отношение к реальному процессу жизни А.Ф. Лосев: «Простое и голое приятие жизни ничего философского в себе не содержит. Это такое бессмысленное приятие, которое знает, что оно должно бы быть и осмысленным. Оно чувствует великую и единую истину бытия, превращающую всю обыденную действительность в трудные и длительные акты мировой мистерии. И тут никогда не может быть простого отсутствия всякой философии. Но вот эта мистерия так сложна и человеческий дух так бессилен перед ее размерами, что истинный философ, познавший сущность вещей решил замолчать. Это не значит, что он не приемлет жизни. Это значит, что он слишком ее приемлет. И это не значит, что он не приемлет ее философски. Это значит только то, что настоящая философия есть молчание»<sup>1</sup>.

Скептическое мировоззрение столь специфично, что, в большинстве случаев, оно просто не было понятно ни в современную скептикам эпоху, ни в последующие времена, в силу чего в целом скептицизм как философское направление и остался, по крупному счету, без внимания. Скептики встали как бы по ту сторону основных философских моделей, нарушили традиционные ориентиры мысли, которая всегда пребывает в какой-то определенной точке своего процесса, является некой данностью, к чему-то стремится, зачем-то

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики... С. 386.

вообще существует; и тем самым они попали в такое интеллектуальное измерение, которое и у современников, и у потомков вызывало, по большей части, недоумение. Но вышли они в эту принципиально иную область не в процессе философского поиска объективной истины, но в процессе стремления к эвдемонии, ради которой они стали исследовать мир и искать истину. Приведу, на мой взгляд, достаточно точную и яркую характеристику самого типа скептического умонастроения, которую предложил А.Ф. Лосев: «Оказывается, существует такое мышление, которое не выставляет никакого «да» и никакого «нет». Кроме бытия и не-бытия имеется еще нечто среднее, которое нужно назвать уже не тем и не другим и которое вообще едва ли является каким-нибудь бытием. Если это среднее и является бытием, то это бытие совершенно особого рода, бытие нейтральное, irrelevantное, а с точки зрения скептиков оно не может не быть. Ведь нельзя сказать, что окружность круга относится только к кругу, а не относится к той бумаге, на которой он начерчен, потому что не начерченный круг вовсе не есть круг. Но нельзя сказать также того, что окружность относится только к бумаге, окружающему фону, но не к самому кругу, потому что тогда получится круг без окружности. Очевидно, окружность есть то, в чем совпадает круг и тот фон, на котором он начерчен или на котором он мыслится, то есть не-круг. Так и бытие. Если оно действительно отличается от не-бытия, то это значит, что между ним и не-бытием пролегает граница, которая не есть ни бытие, ни не-бытие. Вот об этом нейтральном или irrelevantном бытии как раз и говорят скептики»<sup>1</sup>. Это бытие, эта философская модель или интеллектуальное измерение скептицизма и приводит к атараксии души, с провозглашения которой начинается и выстраивается скептицизм, и которая представляет собой скептическое проявление эвдемонизма, пронизывающего собой античную философскую мысль эллинистической эпохи.

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики... С. 358.

## 2.5. АНТИЧНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ КАК САМОСОМНЕВАЮЩЕЕСЯ СОМНЕНИЕ

Будучи одной из эвдемонистических моделей эллинизма скептицизм, как уже говорилось, строит свою теоретическую философию в «надежде на невозмутимость». Секст Эмпирик неоднократно подчеркивает, что именно для достижения атараксии скептики воздерживаются от суждений, считая вещи непознаваемыми. Однако последнее необходимо так или иначе обосновать. Надо отметить, что Древняя Греция нередко считается родиной философии, а также и науки главным образом потому, что греки первыми обратили внимание не только на окружающий мир, но и на сам процесс его познания, начали исследовать помимо внешних вещей сам процесс мышления: объектом анализа стали не вещи или стихии, а их мыслительные аналоги — абстракции, понятия, суждения, числа, законы и т.п. Оказалось, что эта идеальная реальность упорядочена, логична и закономерна ничуть не меньше, чем материальный мир; а мыслительные операции с идеальными объектами намного плодотворнее (причем и в практическом отношении), чем те же манипуляции с их материальными прототипами. Знание как бы приподнялось над материальным миром, образовав собственную, относительно самостоятельную сферу бытия — область теории. Греки говорили о своем первенстве в философии (можно добавить — и в науке), оспаривая тезис о том, что последние появились у их восточных соседей. Известный доксограф Диоген Лаэртский говорит по этому поводу: «Занятия философией, как некоторые полагают, начались впервые у варваров: а именно у персов были их маги, у вавилонян и ассириян — халдеи, у индийцев — гимнософисты... И все же это большая ошибка — приписывать варварам открытия эллинов: ведь не только философы, но весь род людей берет начало от эллинов»<sup>1</sup>.

---

1 Diog. L. I. 1-3.

Скептицизм как направление греческой философии изменил бы самому себе, если бы оставил свои построения только на эвдемонистическом психологическом уровне. Выше уже говорилось о том, что скептический эвдемонизм, хотя и является центральным ядром скептицизма, все же в достаточной мере вписан в общепhilosophический контекст и дополнен всеми остальными и необходимыми элементами: этические воззрения скептиков органически вытекают из их онтологических и гносеологических построений. Греки вообще были чужды каким-либо голословным утверждениям, их первенство в деле открытия философии и науки во многом обусловлено спецификой их представлений, по которым любое утверждение только тогда имеет силу, когда оно следует с необходимостью из неких других утверждений, которые или доказаны ранее, или самоочевидны. Если Аристотель не сформулировал в свое время четвертый из основных законов формальной логики, эллины придерживались этого закона и следовали ему; не будучи сформулированным, он «незримо» присутствовал в греческой мысли. Речь идет о законе достаточного основания. Скептики не являются здесь исключением и следуют всем традициям эллинского философствования. Помимо того, что их этический идеал атараксии был обоснован и онтологически, и гносеологически, они считали также необходимым уделить пристальное внимание этим основаниям своего эвдемонизма. Ведь если невозмутимость души вытекает из воздержания от суждений, а последнее — из положения о непознаваемости мира, то само это положение также надо обосновать, т.е. выяснить те основания, из которых оно следует с необходимостью. Надо именно доказать, что ни о чем из существующего не может быть какого-либо надежного знания, а научные и философские результаты и достижения представляют собой, в конечном итоге, своего рода самообольщение. Для этого Секст Эмпирик и пишет 11 книг (!) против ученых, хотя вполне мог бы ограничиться тремя книгами пирроновых положений, в которых скептицизм со

всех сторон представлен и вполне обоснован. Оказывается, что сосредоточиться на самом скептицизме, а тем более только на его этических аспектах (при всей их важности), с точки зрения скептиков, недостаточно. Надо помимо всего прочего подорвать основы догматической философии, показать ее представителям, что их положения представляют собой, по крупному счету, самообман. Последовательный скептицизм, говорит Секст Эмпирик, конечно же подорвет и свои собственные построения вместе с теми догматическими системами, на которые он направлен: ведь если все сомнительно, то сомнителен и сам скептицизм<sup>1</sup>. Как видим, Сексту Эмпирику не жалко даже собственного скептицизма, но это и не удивительно, потому что, как будет показано позже, скептицизм незауряден тем, что, по крупному счету, он не является философской системой, каким-либо построением, вследствие чего подорвать скептицизм практически невозможно: в нем нечего подрывать и нечего уничтожать. В этом смысле он неуязвим. Секст Эмпирик готов признать, что скептическое сомнение, разрушив догматизм, исчезнет само, подобно тому, как огонь, сжигая вещи, погибает и сам. Главное, подчеркивает скептический автор, что вещи-то оказались разрушенными. В этом и заключается роль и значение скептицизма: он не инструмент, который нужно всюду таскать с собой и бережно хранить, бояться его потерять или сломать. Скептицизм — это огонь, который не требует ни хранения, ни защиты: из ниоткуда берется он и, уничтожая всякий гносеологический оптимизм и самодовольное философствование, исчезает вновь в никуда, всегда готовый появиться там, где нужно, чтобы сделать свое дело.

«Опрометчивость догматиков» («τῶν δογματικῶν προπετείαν») — вот тот единственный объект, на который направлены все 11 книг трактата «Против ученых»<sup>2</sup>. О структуре этого сочинения говорилось в первой главе. Главным же

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Adv. math. VIII. 480.

<sup>2</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 20.

средством скептической борьбы против положительной философии Секст Эмпирик избирает рассмотрение и уязвление аксиом, на которых строится любое философствование. «...как при осаде городов, — говорит он, — подрывая основание стен, этим самым обрушивают башни, так и в философских исследованиях те, кто преодолел первые основания вещей, в принципе опровергают и восприятие каждой вещи [вообще]. Правдоподобно сравнивают некоторых занимающихся исследованием частичных вопросов с теми, кто преследует зверя по следам, или с теми, кто ловит рыбу удочкой, или с птицеловами, приманивающими птиц клеем или дудкой, а колеблющих все частичное на основании самого общего — с теми людьми, кто забрасывает [целые] сети, невода и тенета. Отсюда, насколько хитрее ловить зараз много добычи, чем каждое животное отдельно, настолько приятнее возразить вообще против всего в целом, чем придирааться к частностям»<sup>1</sup>.

Говоря об общей характеристике скептической критики положительных построений мысли, основной особенностью которой является радикальное сомнения в основоположениях любых теоретических конструкций, можно отметить, что современная наука (прежде всего в лице естествознания), говоря о границах научного метода, также отмечает аксиоматический характер основных своих построений, который, не только служит надежным фундаментом теоретических конструкций, но также, как то ни удивительно, делает их достаточно зыбкими. Например, частные утверждения и законы выводятся из общих первичных допущений, постулатов, аксиом и пр. Однако последние не выводимы и, следовательно, не доказуемы в рамках данной теории; а значит, всегда могут быть опровергнуты; это относится ко всем фундаментальным, т.е. наиболее общим теориям: таковы, в частности, постулаты бесконечности мира, его материальности, симметричности и пр. Конечно же, невозможно

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Adv. math. IX. 2-3.

утверждать, что эти утверждения совершенно бездоказательны. Они доказываются хотя бы тем, что все выводимые из них следствия не противоречат друг другу и реальности. Однако речь может идти только об изученной нами или доступной нам реальности; за ее пределами истинность таких постулатов из однозначной превращается опять-таки в вероятностную. Поэтому основания науки не имеют абсолютного характера и, в принципе, в любой момент могут быть поколеблены.

Секст Эмпирик обрушивает свой скептицизм на аксиомы не с целью уничтожить их и все, что на них строится, — и только. Если бы он остановился только на этом, то тогда он был бы, по его собственному утверждению, агностиком, а значит — тоже догматиком, но только особого рода. Он же, является скептиком, то есть не отрицающим, а только сомневающимся, а значит — ищущим<sup>1</sup>. Сомневаться и критиковать, таким образом, следует, по мнению скептиков, для продолжения поиска истины. Следовательно, скептицизм, как то ни удивительно, не разрушителен (а вернее — не только разрушителен), но еще и созидателен. Так, например, если обратиться к принципу фальсификации, то, как ни странно (на первый взгляд), в силу этого принципа только то знание может претендовать на статус научного, которое в принципе опровержимо. Понятно, что последовательно проведенный принцип фальсификации делает любое знание гипотетичным, то есть лишает его законченности, абсолютности, неизменности; но это, наверное, не столько недостаток, сколько достоинство научного знания: именно постоянная угроза фальсификации держит науку «в тонусе», не дает ей застояться, в силу чего критицизм является источником роста науки и ее неотъемлемой чертой. Скептицизм как раз и представляет собой одно из средств поддержания «тонуса» науки. Не случайно Секст Эмпирик неоднократно подчеркивает, что главной его задачей является

---

1 См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 1-3.



не доказательство невозможности какого-либо рационального построения и бессмысленности рационального поиска, а только разоблачение «самодовольства догматиков». Ведь любой теоретический поиск только тогда имеет шансы прийти к какому-либо существенному результату, когда далек от самодовольства и всегда может признаться в скромных своих возможностях. Перед нами старый, как мир, но вечно актуальный философский сюжет: по-настоящему может претендовать на знание и мудрость тот, кто осознает вполне, что ничего не знает.

Как уже говорилось, скептическую изостению следует понимать не как догму или застывшую на нейтральной отметке мысль, но как процесс вечного поиска и сомнения. По справедливому замечанию А. Несса: «...с точки зрения догматика скептик выглядит как перфекционист, человек с необычайно высокими требованиями к очевидности, служащей для установления истинности, и с тенденцией к расширению сферы или поля применимости различия между истинным и ложным. Так как там, где большинство философов склонно говорить в терминах предположений, допущений, правил и условий, скептик спрашивает: «Выражают ли эти предложения истины?» («...from the dogmatist's point of view the sceptic appears as a perfectionist, a person with an unusually high requirement of evidence purporting to establish truth, and a tendency to extend the realm or field of application of the distinction between true and false. For where most philosophers would tend to talk in terms of suppositions, assumptions, rules, and stipulations, the sceptic asks, Do these sentences express truths?»)<sup>1</sup>. Теперь то же надо сказать и о скептическом феноменализме. Было бы не совсем правильно утверждать, что скептики говорят только о сплошной видимости, о том, что вокруг них — фантомы, по-разному воспринимаемые каждым человеком. Скептическая опора на явления в известной

---

1 Naess A. *Scepticism*. London: Routledge and Kegan Paul. New York: Humanities Press, 1968. P. 31.

степени означает, что подчас совершенно неважно проникнуть в суть предмета, но необходимо только зафиксировать его проявление в той или иной области или сфере, при том или ином преломлении, в определенной интересующей нас точке пространства и времени; скептический феноменализм оборачивается не столько агностическим утверждением, сколько всего лишь беспристрастным наблюдением окружающего и не несет в себе субъективистской а, тем более, догматической нагрузки.

В «Пирроновых положениях» Секст Эмпирик достаточно подробно рассматривает так называемые скептические выражения или, говоря иначе, основные тезисы скептицизма. К последним относятся такие выражения, как «ничто не более», «невысказывание», «пожалуй», «возможно», «допустимо», «воздерживаюсь от суждения», «ничего не определяю», «все есть неопределенное», «все есть невоспринимаемое», «я не могу схватить», «я не воспринимаю» и «всякому рассуждению противостоит равное»<sup>1</sup>. Он разбирает каждое выражение в отдельности и при этом постоянно указывает на то, что любое скептическое высказывание не следует понимать буквально в качестве некоего постулата или какой-либо догмы, ибо вынося некоторое суждение, скептик не столько говорит о природе вещей, сколько о своем состоянии. Так, например, он говорит, что «выражение «ничто не более» если бы даже в нем обнаруживался признак утверждения или отрицания, мы употребляем не в таком смысле, но применяем его безразлично, иногда и не с присущим ему значением либо вместо вопроса, либо вместо того, чтобы сказать: «я не знаю, с чем из этого надо согласиться, а с чем не надо»; наша задача ведь — выяснить то, что нам кажется; к выражению же, которым мы это выясняем, мы относимся безразлично. Нужно знать и то, что мы произносим выражение «ничто не более», не утверждая о нем, что оно непременно истинно и верно, но говоря и о нем лишь постольку,

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 187-208.

поскольку нам кажется»<sup>1</sup>. Подводя итог обзору скептических высказываний, Секст Эмпирик отмечает, что скептики произносят их «...не определяя точно тех вещей, о которых они говорят, но пользуются ими безразлично, и если угодно, не совсем точно, ибо не годится скептику спорить из-за слов, в особенности потому, что нам полезно показать, что и об этих выражениях говорится не просто, а по отношению к чему-нибудь, например, по отношению к скептикам; сверх того, следует помнить об этих выражениях и то, что мы высказываем их не обо всех вещах вообще, но о неочевидных и исследуемых догматически, и говорим о том, что нам кажется, а не высказываемся утвердительно о природе внешних вещей; вследствие этого, полагаю, может быть отвергнут всякий софизм, выдвинутый против скептического способа выражения»<sup>2</sup>.

Рассмотрением различий скептицизма и некоторых, на первый взгляд, в чем-то сходных с ним философских систем античности завершается первая книга «Пирроновых положений». Проследить это различие необходимо, по мнению автора трактата, для того, «чтобы лучше понять скептический образ мыслей»<sup>3</sup>. Дальнейшее рассуждение есть не что иное, как отмежевание скептицизма в лице его наиболее яркого представителя Секста Эмпирика от некоторых направлений древнегреческой философии, которые интерпретировались уже в древности как близкие скептицизму или даже родственные ему. Секст Эмпирик обстоятельно и аргументированно показывает, что скептицизм отличается от философии Гераклита, Демокрита, киренаиков, Протагора, академической философии и учения медицинской эмпирии<sup>4</sup>. Отчетливо видно, что он стремится продемонстрировать принципиальные различия между скептицизмом и все-

---

<sup>1</sup> Ibid. I. 191.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 207-208.

<sup>3</sup> Ibid. I. 209.

<sup>4</sup> См.: Ibid. I. 210-241.

ми вышеперечисленными школами, сделать скептическое направление автономным, самодостаточным, выделить его качественную внутреннюю специфику, тем самым подчеркнуть его самобытность и философскую оригинальность. В чем же заключается эта незаурядность древнего скептицизма, его принципиальное отличие от других систем мысли или его качественная определенность, аутентичное лицо? Скептицизм вообще, как уже отмечалось, присущ любому философскому построению, ибо без сомнения не может обойтись ни одно сколько-нибудь серьезное философствование. Но такой скептицизм есть всего лишь средство для достижения неких более существенных и положительных философских результатов. Выше уже отмечалось, что сами греческие скептики до Секста Эмпирика, начиная с тотального сомнения, приходили к вполне положительным построениям. Так, например, Пиррон утверждал, что природа вещей непознаваема, однако явления вполне доступны познающему субъекту, и о том же говорили академики, постулировав вечную сокрытость истинной картины вещей и необходимость ориентироваться на вероятность, критерием которой является то ли простая полезность, то ли всесторонняя проверенность самого явления. Таким образом, и у скептиков сомнение нередко было всего лишь моментом, и, в конечном счете, они не выходили за рамки традиционных философских концепций. Последнее сделал именно Секст Эмпирик, распространив сомнение скептицизма и на само это сомнение, тем самым придав скептицизму завершенность и уже вполне самостоятельный, отличающийся от всех других систем философский статус.

По справедливому замечанию М. Бернета «...Секст защищает именно то утверждение... что он должен и может отказаться от своих убеждений и делает это в ответ на скептические аргументы; и этот постоянный отказ от убеждений Секст предлагает превратить в образ жизни. Точно так же с пирронистским отказом от рассуждения: согласно Сексту, такой отказ также не только желателен,

но и осуществим, затруднение здесь в том, что отказ от рассуждения сам по себе является результатом аргументации, то есть осуществлением рассуждения» («...Sextus defends exactly the proposition...that he should, can, and does give up his beliefs in response to the skeptical arguments; and out of this continuing resignation of belief he proposes to make a way of life. Like-wise with the Pyrrhonist's abandonment of reason: that too, according to Sextus, is not only desirable but practicable, subject to the complication that the abandonment of reason is itself the result of argument, i. e. of the exercise of reason»)<sup>1</sup>. В самом начале «Пирроновых положений» Секст Эмпирик провозглашает следующее: «ни о чем из того, что будет высказано, мы не утверждаем, будто оно обстоит во всем так, как мы говорим, но излагаем повествовательно каждую вещь согласно с тем, как это ныне нам кажется»<sup>2</sup>. Далее он отмечает, что «скептик высказывает свои положения так, что по своему смыслу они сами себя упраздняют... произнося эти положения, он говорит о том, что ему кажется, и заявляет о своем состоянии, не высказывая о нем никакого мнения»<sup>3</sup>. Рассуждая о скептических тропах, он говорит, что «допустимо и то, что они несовершенны»<sup>4</sup>. В уже рассмотренной части трактата, посвященной скептическим высказываниям, Секст Эмпирик замечает, что «относительно всех скептических выражений следует заранее признать то, что мы вовсе не утверждаем, что они правильны, так как говорим, что они могут быть опровергнуты сами собой, будучи описаны вместе с теми вещами, о которых они говорят, подобно тому, как очистительные лекарства не только избавляют тело от соков, но вместе с ними

---

<sup>1</sup> См.: Burnyeat M. F. Can the Sceptic Live His Scepticism? // The Skeptical Tradition. Ed. By Burnyeat M. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. P. 119.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 4.

<sup>3</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 15.

<sup>4</sup> Ibid. I. 35.

выгоняются и сами»<sup>1</sup>. Кроме того, Секст Эмпирик, прекрасно понимая все возможные возражения против своего скептического метода, который якобы подрывает сам себя, приводит весьма яркие аналогии, иллюстрирующие его положение как отвергателя всякого доказательства и какой бы то ни было рациональной определенности. Так, например, Зевс является отцом богов и людей, но сам он тоже бог. Означает ли это, что Зевс является отцом самого себя? Так и доказательство, доказывающее, что никакое доказательство невозможно, тем самым не подрывает само себя и нельзя скептика упрекать в том, что отвергая всякое доказательство, он в то же время сам пользуется для этого доказательством, т.е. сам тезис о невозможности доказательства можно считать самодостаточным<sup>2</sup>. Но если даже рассматривать подобное заявление как неправомерное, то есть «если даже оно устраняет само себя, из-за этого не получается верха положения, что доказательство существует»<sup>3</sup>. Так, например, огонь, уничтожая те или иные вещи, существует только до тех пор, пока они не сгорели. Как только это произошло, погас и сам огонь. Поэтому и скептическое рассуждение, что никакое доказательство невозможно, несколько не теряет оттого, что оно разрушило все положения, а само будто бы осталось. Оно тоже погибло вместе с разрушенными им тезисами, но ведь и эти последние оказались тоже разрушенными. Погибло доказательство несуществования каких-либо отчетливых положений, но само то несуществование последних тем не менее осталось, т.е. сами эти положения все-таки оказались уничтоженными<sup>4</sup>. Наконец, нет ничего невозможного в том, что человек, взобравшийся на высокое место, откинул лестницу, по которой взбирался. Ведь для обоснования невозможности зна-

---

<sup>1</sup> Ibid. I. 206.

<sup>2</sup> См.: Sext. Emp. Adv. math. VIII. 479.

<sup>3</sup> Ibid. VIII. 480.

<sup>4</sup> См.: Sext. Emp. Adv. math. VIII. 480

ния необходимо пустить в ход множество доказательств; но это не значит, что пребывание на высоком месте помимо всякого знания само является бездоказательным и противоречит всяким доказательствам несуществования знания. Можно ведь путем многих доказательств забраться на высокое место, и можно в то же самое время это последнее считать вполне бездоказательным<sup>1</sup>. Таким образом, видим, что скептицизм Секста Эмпирика представляет собой такое всеобщее сомнение, которое сомневается и в самом себе, но при этом отнюдь не вырождается ни в положительную догматическую систему, ни в какой-либо абсурд, но, напротив, не выстраиваясь в определенную структуру взглядов, является своеобразным, вполне оригинальным и достаточно эффективным способом философского мышления. Это своеобразное самосомневающееся сомнение Секста Эмпирика как завершающая стадия в философской и исторической эволюции античного скептицизма и составляет концептуальное ядро классического скептицизма, на основании которого вполне преодолевается утверждение о наличии в скептическом учении отрицательного догматизма и требование отказать скептицизму в наличии философской оригинальности. «Когда скептик выдвигает аргументы в философском споре, — справедливо отмечает А. Несс, — а философ считает, что этот аргумент достоин рассмотрения, скептик может усилить этот аргумент или разбить его набором новых аргументов. Непоступая таким образом, он не отстаивает скептическую позицию и не выступает против нее» («When the sceptic throws an argument into a philosophical debate, and a philosopher finds it worth consideration, the sceptic may support it or fight it with a set of arguments. In doing so, however, he argues neither for nor against a skeptical position»<sup>2</sup>. В силу этих своих особенно-

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 28-29.

<sup>2</sup> Naess A. Scepticism. London: Routledge and Kegan Paul. New York: Humanities Press, 1968. P. 29.

стей античный скептицизм возможно квалифицировать, как справедливо утверждает английская исследовательница Г. Стрикер, в большей степени в качестве своеобразного философского подхода, нежели — теории «... ancient skepticism seems to consist in an attitude rather than a theory»<sup>1</sup>.

Вновь обратимся к исследованию об античном скептицизме А.Ф. Лосева и приведем его рассуждение по поводу уже рассматривавшегося нами фрагмента из «Пирроновых положений» о живописце Апеллесе: «Незаметно для себя Секст разболтал тайну античного скепсиса, которую мы и не сумели бы выразить более выразительными и более глубокими словами. Три истины скепсиса, три его основания выражены здесь с непревосходимой ясностью: отчаяние проникнуть в объект и овладеть им, невольное падение в бездну своего собственного субъекта и объективная правдивость бытия этого покинутого на самого себя субъективизма. Когда античный философ углубился в свой собственный изолированный субъект, когда он бросил эту губку в самое лицо неудавшейся картины, тут-то и выступила объективная правда такого субъективизма. Субъект саморазложился и превратился в пену. Но эта-то пена и оказалась тем, что представляет собой объективное бытие по существу. Послушание неведомо кем и чем направляемому становлению, и в субъекте и в объекте, оголенная от всякой рациональности действительность — вот последнее слово античной скептической эстетики»<sup>2</sup>.

Еще раз можно отметить то, что всеобщее отрицание не является подлинным духом скептицизма. Положительной, или догматической (как говорят скептики) философии скептицизм противопоставляет не отрицание ее идей и построе-

---

<sup>1</sup> Striker G. Sceptical strategies // Striker G. Essays on Hellenistic epistemology and ethics. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996. P. 92-115, P. 93.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики... С. 388.



ний, но всего лишь критику ее основоположений. Предметом скептической атаки является не философия как таковая, а те рациональные положения, которые пытаются сделать ее базисом. Не случайно скептики неоднократно провозглашают основным объектом своих нападок не действительность как таковую, а высказывания о ней, суждения, претендующие на статус достоверности. Согласно одной из основных скептических идей познание истины невозможно без опосредующей роли самосознания и самопознания, а также — критики самих условий и результатов гносеологической деятельности (это обстоятельство, несомненно, в значительной степени роднит скептицизм с критицизмом и дает лишнее основание отказаться от положения о его близости к агностицизму и релятивизму). Теоретическое познание, лишенное подобного самоанализа, вполне может встать на ложный путь и заболеть своего рода интеллектуальной болезнью, основной симптом которой заключается в том, что за истину выдаются произвольно порождаемые умом фантомы. «Скептики подходят к философии, — говорит А.В. Семушкин в своей статье, посвященной античному скептицизму, — как ее врачи, изгоняющие из нее бесов воображения. И в этом они остаются верны первородному завету философии — императиву самопознания»<sup>1</sup>. Со скептицизмом по отношению к философии произошло приблизительно то же самое, что и, в свое время, с философией по отношению к мифологии, т.е. скептицизм выдвинул в адрес философии те же по сути возражения, которые некогда рождающаяся философия предъявила традиционному мифологическому мировоззрению. В основе движения от мифа к логосу лежала радикальная смена самих способов представления реальности, или, иначе говоря, — гносеологическая рефлексия. Противостоя-

---

<sup>1</sup> Семушкин А. В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 176.

ние философии, переживающей свое рождение, и мифологии было, главным образом, обусловлено именно этим коренным переворотом в самосознании. Одна из несомненных заслуг философии заключается в том, что она, усомнившись в надежности эмпирических и рациональных предпосылок мифологической картины мира, отвергла и преодолела ее. Однако, парадоксальным образом, усомнившись в надежности и прочности предпосылок мифологической картины мира, философия к своему «удивлению» и «разочарованию» оказалась неспособной к тому, чтобы «застраховать» себя от произвола собственных «призраков» в лице беспредпосылочных, по крупному счету, метафизических построений. Если даже картина мира, формируемая философией, и представляется более рациональной и убедительной, чем та, которую предлагает мифология, то и она, в конечном итоге, ни эмпирически, ни логически неверифицируема, так как, отвергая и преодолевая мифологию, с одной стороны, философия унаследовала от нее особенность беспредпосылочного творческого конструирования мира, с другой стороны (причем эта особенность является одной из основных черт природы философского знания). Возможно утверждать, что в натурфилософских учениях досократиков и особенно в учениях Платона и Аристотеля мифологическое и поэтическое творчество переживает свое второе рождение, теперь — спекулятивное, т.е. логос, отвергнув миф, в то же время стал своего рода его продолжением и уподоблением, так как выстраивал свои положения не столько путем доказательства и обоснования, сколько — декларации, умопознания и веры.

Рефлексия, которая во многом была обязана своим рождением борьбе с мифологией, до поры принималась философами в качестве ее несомненной и убедительной альтернативы, так как вполне создавала впечатление, по сравнению с мифологией и в отличие от нее, интеллектуального беспристрастия мыслителей. Однако с течением времени рамки досократической и классической рефлексии пришли в проти-

воречие с аксиологическими и эпистемологическими запросами эллинистического духа, в результате чего философия, в данном случае, сама оказалась в положении мифологии, которую когда-то критиковала за интеллектуальную неудовлетворительность. Как некогда миф потерял свой авторитет перед лицом философской рефлексии, так последняя на определенном этапе сама превратилась в объект сомнения, требующий тщательной критики, орудием которой как раз и явился скептицизм, представители которого категорически отграничивали традиционную (или догматическую, как они говорили) философию от того образца философского сознания, который они рассматривали в качестве радикальной и обязательной замены последней. Таким образом, скептики ставят перед философией своеобразную дилемму: либо она должна отказаться от своих привычных (прежних, или старых, с точки зрения скептиков) способов философствования, либо должна безропотно разделить участь мифологии и покинуть арену духовной культуры человечества. Будучи определенным историческим и идейным порождением эллинистической эпохи, одной из характерных черт субъекта которой было нежелание принимать на веру обобщенные суждения о природе вещей, скептицизм начинает, как уже говорилось, с решительного преобразования объектно-субъектной структуры мышления, которая пересматривается и интерпретируется в плане отчетливо выраженного самосознания. Для досократической и классической греческой философии данная структура мышления характеризовалась выраженной приоритетностью объективного перед субъективным, т.е. традиционная (с точки зрения скептиков) философия в той или иной форме уподобляла субъект объекту или же рассматривала его в качестве своеобразного дублирующего агента последнего. В силу этого обстоятельства в доскептической философии космологические и космогонические идеи, по крупному счету, являются преобладающими перед субъективно-антропологическими построениями: над логикой и этикой, выражающих и отражающих мир

человека, или микрокосмос доминирует физика, которая служит выражением и отражением мира сверхчеловеческого, божественного, или макрокосмоса. Такое проблемное содержание философии сохраняется и в эллинистическую эпоху, кроме того, ее структура, включающая в себя такие три элемента как физика, логика и этика, становится более упорядоченной и едва ли не канонизируется. Однако в самой этой структуре совершенно по-новому расставляются акценты в процессе философствования. У скептиков остается традиционное содержание философской проблематики, но подходы к нему становятся принципиально иными: субъект как бы освобождается от безусловного доминирования над ним объективно-всеобщих начал мироздания; и объект-субъектная структура философского знания реализуется в скептицизме прежде всего в рамках такого освобождения субъекта. Скептицизм, таким образом, ставит и пытается решить не столько проблемы бытия, сколько задается вопросами, связанными с субъективными условиями постановки таких проблем. Для скептиков важны не столько вещи сами по себе, сколько проблема суждений о них, в силу чего скептические построения относятся в первую очередь не к объектам, а к высказываниям об объектах — скептики прежде всего интересуются субъективными и саморефлексивными условиями, обстоятельствами и параметрами мыслимости объективной действительности, которая, таким образом, представляется не в большей мере предметом мысли, чем мыслью о предмете.

Особенность и оригинальность скептической философской позиции выражается в содержании самого понятия скептицизма. Вполне возможно согласиться с А.В. Семушкиным в том, что «... семантика термина скепсис, по-видимому, адекватно передаваема лишь через гегелевское описание, путем перечисления и толкования его смысловых нюансов»<sup>1</sup>. Обычно «скепсис» переводят на русский как

---

<sup>1</sup> Семушкин А. В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм

«сомнение», однако такой перевод явно обедняет греческий термин, уменьшает его смысловую нагрузку, так как придает ему окраску некоторого самодовольного неверия, если не невежества, и своего рода интеллектуальной слабости, если не бессилия. Тем не менее, неверие, которое затормаживает развитие и движение мысли, невозможно признать одним из немногих существенных элементов скептицизма, скорее оно всего лишь один из множества его различных признаков. Рассматривая скептицизм только в качестве сомнения, вполне можно произвольно проигнорировать несомненно актуальное и плодотворное для философствования вопрошающе-проблематическое состояние сознания, которое скептики намеренно акцентируют, ставя перед собой цель (подобно Сократу) побудить мышление к открытию все нового познавательного опыта. Кроме того, некоторая приблизительность и условность перевода термина «скепсис» в качестве «сомнения» предстанет перед нами в более явном виде, если обратить внимание на то обстоятельство, что термин «скепсис» не является единственным понятием, с помощью которого его представители выражали свою философскую позицию. Первоначально скептики именовали себя пирронистами. Однако так как от самого Пирона не осталось никаких сочинений, то ввиду этой незафиксированности его учения в источниках его последователи предложили несколько понятий, с помощью которых возможно раскрыть содержание скептического философского умонастроения. Свою философию пирронисты именовали не только «скептикой» («σκεπτική»), но также — «апоретикой» («ἀπορητική»), «ефектикой», или «епектикой» («ἐποχή», «ἐπέχῃ») и «зететикой» («ζητητική»). Во-первых, последователи Пиррона являются скептиками, так как они «пристально высматривают» природу вещей, однако никогда не

---

// Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of Peoples Friendship University of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 177-178.

добиваются какого-либо положительного результата в своей деятельности, в силу чего скептицизм представляет собой не столько смущение, нерешительность, слабость, своего рода оцепенение мысли перед истиной, сколько, наоборот, обстоятельное, неторопливое и взвешенное наблюдение и исследование объекта, тщательное всматривание в него, которое однако не преследует цели непременно встать на ту или иную позицию, склониться к некоему определенному решению, выработать отчетливое суждение по рассматриваемым вопросам, т.к. отличается вполне похвальным стремлением, во что бы то ни стало, не сделать опрометчивых и ложных выводов, выдавая желаемое за действительное. Во-вторых, пирронисты являются апоретиками, в силу того, что они «затрудняются» выработать какое-либо определенное решение перед лицом логически равносильных, или изостеничных высказываний. В-третьих, последователи Пиррона являются ефектиками, так как они, благодаря никогда не покидающему их особенному изостеничному опыту, «воздерживаются» от всяких утверждений категорического характера. В-четвертых, пирронисты являются зететиками из-за того, что они постоянно «ищут» истину как некую заданную и безусловную цель теоретического познания, которая однако никогда не может быть реализована. Как видим, ни один из аспектов содержания пирронистского учения не является тождественным идее отказа от познания или его дискредитации и отнюдь не проповедует, как иногда интерпретируется скептическая философия, своего рода перманентного «успокоения» мысли. Как раз наоборот, философская позиция скептицизма характеризуется в первую очередь исследовательской незавершенностью и открытостью для постоянного роста и критического совершенствования знания. Специфика сомнения скептика заключается в том, что оно адресовано тем положениям, которые заслуживают сомнения или провоцируют его. При этом познавательная потребность не только не чужда скептику, он также знает, вопреки широко распространенному мнению о нем, чего он хочет, и

в основе такого его знания лежат своего рода скептические аксиомы, которые однако не являются какими-либо определенными, положительными и принимаемыми на веру утверждениями. Говоря иначе, скептик обладает собственным «кодексом достоверности», который выполняет роль своеобразного регулятора и катализатора скептической познавательной активности. Если скептик сомневается, то — в достигнутых на определенный момент результатах познания, но не в самом его процессе, не в самом существовании познания. Не изменяя своему основному принципу перманентного сомнения, скептик, тем не менее, питает убежденность в одном, а именно — в факте неизбывной пытливости человеческого ума, в неустранимости самого «познавательного инстинкта» человека; инстинкта, который, с одной стороны, сам по себе не вызывает у скептика никакого протеста, но, с другой стороны, безотчетно отдаваться власти которого скептик не намерен и потому умеет его контролировать. Скептик никогда не изменяет своей осторожности в суждениях и тем более не имеет уверенности в том, что истина вообще, или в принципе является достижимой. Однако эта скептическая осторожность является свидетельством не столько слабости, сколько, наоборот, самообладания, так как она подобна осторожности умудренного опытом человека, который считает своим долгом постоянно возвращаться к исходным основаниям собственных изысканий, чтобы лишний раз проверить, не совершил ли он ошибку в самом начале, которая разрушает все его построения.

Во второй главе были рассмотрены основные философские разделы античного скептицизма, который является порождением определенных исторических условий и философских тенденций эллинизма, представляет собой одну из эвдемонистических философских моделей, в силу чего антропологическая составляющая скептической философии является приоритетной перед его гносеологическим и онтологическим аспектами: провозглашение этического идеала

атараксии (невозмутимости души), для поиска и обоснования которой скептики выстраивают определенные гносеологические и онтологические идеи, является исходным пунктом античного скептицизма.

Одна из главных интеллектуальных задач античного скептицизма заключается в преодолении какой-либо положительной ориентированности в мире и самой определенной структурированности последнего: обоснованная неопределенность вещей, явлений, событий, действий служит скептикам эффективной философской опорой для теоретического постулирования и практического достижения атараксии, в силу чего гносеологическая составляющая скептицизма базируется на совокупности тропов (доказательств) недоверности чувственного и рационального познания, которая находит свое выражение в принципе изостении (равносилы) противоположных суждений и проистекающего из него требования воздержаться от них.

Скептическое воздержание от суждений, вполне приемлемое в качестве теоретической модели, оказывается мало совместимым с реальной жизнью, в силу чего дополнением и продолжением изостенической гносеологии скептицизма является своего рода онтологический феноменализм, который связан с интерпретацией реальной жизни философа-скептика и характеризуется тем, что он ориентирован не на недоступную для познания природу вещей, а на доступные их феномены, задающие и образующие единственно возможную и вполне признаваемую скептиками действительность.

Скептическая проблематика атараксии души содержит в себе существенное противоречие, состоящее в том, что невозмутимость постулируется скептиками в качестве центральной цели, в то время как основной принцип скептицизма несовместим с каким-либо постулированием. Данное противоречие преодолевается во многом парадоксально, и атараксия становится достоянием скептиков не в качестве результата их целенаправленного стремления к ней, в осно-



ве которого лежит постижение природы вещей, а, во многом, произвольно — философ-скептик приобретает атараксию как неожиданное для него следствие его стихийного воздержания от суждений, или нейтральности его мышления.

Неотъемлемым элементом скептицизма, тесно связанным с его изостенической гносеологией, онтологическим феноменализмом и атараксией этикой, является систематическая критика положительных (или, как говорят скептики, догматических) учений, направленная прежде всего на радикальный подрыв оснований любых интеллектуальных построений: сомнение в тезисах, на которых базируется некая положительная конструкция мысли, делает последнюю проблематичной, если не зыбкой и эфемерной, тем самым подкрепляя одно из главных скептических положений о мотивированной возможности и даже убедительной необходимости решительной приостановки суждения, воздержания от высказывания, своего рода философского безмолвия, которое, с точки зрения скептиков, и является наиболее приемлемым способом философствования.

Возможной неверной интерпретации изостении скептиков как догматического равновесия противоположностей препятствует скептический феноменализм, который является основанием для практической жизни скептика и, в отличие от изостенической нейтральности, является вполне позитивным и деятельным, представляет собой восхождение от общего к частному, от абстрактных положений и общих выводов к богатой и сложной конкретике реального бытия; а такое восхождение — особенность диалектического мышления; следовательно, скептический феноменализм обуславливает понимание изостении как диалектического выражения вечного движения и борьбы уравниваемых ей противоположностей.

Не испытывать различного рода эмоциональных состояний и сохранять невозмутимость души возможно, с точки зрения скептиков, путем преодоления тесной взаимосвязи рефлексивно-логической, реально-практической и эмоци-

онально-оценочной составляющих человеческой жизни. Скептический принцип изостении, обусловленный всеобщей неопределенностью и всеобъемлющим сомнением, представляет собой основу для безусловного разграничения рефлексивно-логической и реально-практической областей жизни, которое, в свою очередь, приводит к независимости фактически-событийной сферы от эмоционально-оценочной. В результате скептик избавляется от всяких оценок происходящего, преодолевает какое-либо отношение к нему и погружается в своего рода эмоциональный «штиль», который и воспринимается им как атараксия, которая, таким образом, является эмоционально-психологическим дополнением и продолжением изостении, так же как и феноменализм представляет собой ее своеобразное онтологическое дополнение.

Характеризуя философскую оригинальность античного скептицизма, возможно определить его в качестве самосомневающегося сомнения, представляющего собой диалектическую взаимосвязь изостении и феноменализма, парадоксальное объединение, на первый взгляд, несовместимых принципов, которое оборачивается вечно ищущим, никогда не удовлетворенным, ни на чем окончательно не останавливающимся философским мышлением, в силу чего роль и значение скептицизма состоит в том, что он является не только и даже не столько одним из философских направлений, или традиций, сколько одной из наиболее важных и принципиальных особенностей философского мышления.

Глава 3.  
**АНТИЧНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ  
И СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ  
ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ**

**3.1. АНТИЧНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ КАК ОБЩАЯ  
НАПРАВЛЕННОСТЬ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ И ИННОВАЦИЯ  
В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ  
ТРАДИЦИИ**

В предыдущем изложении было показано, что философская специфика и незаурядность античного скептицизма заключается в том, что он представляет собой своеобразное самосомневающееся сомнение. В силу такой характеристики античного скептицизма он вряд ли может рассматриваться не только в качестве одной из философских школ, или систем, но даже — в качестве одного из философских направлений, течений, традиций. В свете вышеуказанной характеристики античного скептицизма и вообще скептицизма (т.к. античный скептицизм — своего рода классический образец, или «эталон» скептицизма) интересно рассмотреть соотношение понятий «скептицизм» и «скепсис». На первый взгляд эти понятия невозможно расценить как равнозначные; можно предположить, что они находятся в отношении родовидового подчинения: скептицизм — это обязательно скепсис, но скепсис — не обязательно скептицизм. Такой тезис может базироваться на утверждении, согласно которому понятие «скепсис» является более широким по объему, чем понятие «скептицизм»: скепсис — это любое сомнение в процессе философского (и не только философского) мышления, а скептицизм — это уже философская

система, построенная на скепсисе, возводящая его в своего рода основной постулат, в известной степени абсолютизирующая его. В свете таких рассуждений понятия «скепсис» и «скептицизм», конечно же, не являются синонимами. Однако сама практика их употребления делает соотношение этих понятий не таким простым, как может показаться и как это было продемонстрировано выше. Обратимся к словарю иностранных слов, в котором термин «скептицизм» имеет два значения: «1) философское направление, подвергающее сомнению возможность познания объективной действительности; 2) критическое, недоверчивое отношение к чему-либо, сомнение в возможности, правильности или истинности чего-либо». Там же термин «скепсис» определяется как то же, что и «скептицизм» во втором значении<sup>1</sup>. Итак, получается, что понятия «скепсис» и «скептицизм» являются отчасти равнозначными, — по крайней мере «скептицизм» в одном из своих значений — то же, что и «скепсис». Такая равнозначность или синонимичность этих терминов проявляется, например, в тех случаях, когда в историко-философской литературе традиционно говорится именно о скептицизме Паскаля, Декарта и т.п., а не о скепсисе Паскаля и Декарта (чаще всего мы читаем: «скептицизм Декарта», а не «скепсис Декарта»), хотя в свете характеристики соотношения этих понятий как родовидовых, речь должна идти именно о скепсисе, а не о скептицизме (скептицизм, например, Декарта и скептицизм Пиррона — это не один и тот же скептицизм).

Признав, что понятие «скепсис» равнозначно понятию «скептицизм» в его втором значении («критическое, недоверчивое отношение к чему-либо, сомнение в возможности, правильности или истинности чего-либо»), можно пойти еще дальше, вернувшись к характеристике скептицизма (в его первом значении — «философское направление, под-

---

<sup>1</sup> См.: Словарь иностранных слов. 7-е изд. М.: Русский язык, 1979. С. 471.

вергающее сомнению возможность познания объективной действительности») как самосомневающегося сомнения. Если скептицизм в качестве последовательного философского направления, или традиции (как было показано в предыдущей главе) подрывает (упраздняет, уничтожает) самого себя, то он вряд ли может быть охарактеризован как философское направление, или течение; в данном случае он останется всего лишь всепоглощающим сомнением, а значит — не скептицизмом (определенным философским построением), а только скепсисом. Таким образом, как то ни удивительно, на первый взгляд, понятия «скепсис» и «скептицизм» находятся скорее в отношении равнозначности, чем родовидового подчинения; а соответствующие термины могут использоваться в качестве синонимов. Если же скептицизм представляет собой не столько определенное философское направление, сколько сам стиль философской рефлексии, то можно достаточно нетрадиционно рассмотреть вопрос о локализации такого явления как античный скептицизм не только в пирронизме, но и — в других философских учениях эллинизма.

Само появление скептицизма указало на факт неких весьма серьезных изменений в древнегреческой философской традиции, и, шире, — социальной истории, в силу чего уместно задаться вопросом, почему эти изменения произошли, почему древнегреческая философская мысль обратила специальное внимание на сам механизм мышления и пришла к выводу о ненадежности этого механизма как механизма достижения истины.

Античный скептицизм — интеллектуальное явление определенного времени, и потому он, так или иначе, должен характеризовать все философские школы, или направления, которые в это время — эллинистическое — существовали. Поэтому возможно утверждать, что эллинистическая философия представлена не только, условно говоря, «школой» собственно скептиков, к которой относились также представители средней и новой академии, но и школу стоиков,

школу эпикурейцев и школу киников: все они находились в контексте поворота древнегреческой философской традиции к скептицизму, и все должны были впитать дух этого поворота. (Киников я специально не рассматриваю, поскольку их скептицизм является в большей степени поведенческим, чем дискурсивным, развернутой его картины не получается, и поэтому возможно просто причислить кинический скептицизм к античному скептицизму, полноценно представленному прочими школами эллинистической философии.) Пока же можно отметить, что античный скептицизм в различных направлениях эллинистической философии явился своеобразной философской инновацией, поскольку эти направления при всех различиях и разногласиях между собой сосредоточились на проблеме отношения человеческой рациональности и истины к внешнему (для человека) миру. Такую проблему предыдущая философия специально не ставила, смело формулируя свои космологические истины без рефлексии по их поводу. Вот, собственно, почему скептические элементы античной философии до появления эллинистического скептицизма не могут считаться полноценным показателем скептицизма. Рефлексия по поводу истины, возведенная на уровень философии, — это инновация эллинистической философии. Причем эта инновация — скептицизм, поскольку подобная рефлексия означает осознание истины как проблемы, т.е. является сомнением в отношении истины, а сомнение дает начало скептицизму, который может быть меньшим или большим, принимать ту или иную форму, но никогда уже не исчезнет. Поэтому стоики, эпикурейцы, киники и собственно скептики, коль скоро они осуществляли специальную философскую рефлексю в отношении истины, могут рассматриваться в качестве скептических философов, взаимные разногласия которых имеют значение, если только указывают на особенности скептицизма этих философов.

Предлагаемое мной положение, согласно которому скептическими философами можно назвать не только Пиррона

и его последователей, но также, как то ни удивительно, на первый взгляд, стоиков, эпикурейцев и киников, вполне может вызвать возражение и даже недоумение, ведь традиционно в историко-философской литературе, посвященной эллинизму, стоицизм, эпикуреизм, кинизм и скептицизм рассматриваются именно как различные философские школы, или направления, полемизирующие и идейно конкурирующие друг с другом. Однако наряду с чертами различия философских течений, направлений, идей всегда находятся и черты сходства. В историко-философской литературе, опять же традиционно, такими чертами сходства стоического, эпикурейского, кинического и скептического учений справедливо называется их общая эвдемонистическая направленность, выражающаяся в приоритете и верховенстве этической проблематики по отношению к космологической и эпистемологической: различные философские школы эллинизма, в силу определенных социально-исторических условий, стремились создать эффективную модель индивидуального выживания (прежде всего духовного) в жестоком и враждебном человеку мире. Полностью соглашаясь с таким образом понимаемыми и представляемыми чертами сходства эллинистических философских школ, автор предпринимает попытку обнаружения и других «точек» их идейного соприкосновения. Причем в данном поиске возможно даже не добавит положение о еще каких-то чертах сходства философских направлений эллинизма, а продолжить, развить, расширить и углубить идею об их общем эвдемонистическом корне. Так если поиск и разработка эвдемонистических моделей была во многом продиктована необходимостью противостояния человека враждебному миру, то, значит, эта идея враждебного, жестокого и «неправильного» мира является общей для всех направлений эллинистической философии. Таким образом, связующим звеном умонастроений и, как следствие, учений различных эллинистических философов является специфическое социально-протестное сознание, неизбежно порождающее ярко выраженный социаль-

ный скепсис, который вряд ли был бы возможен в контексте, например, классического периода греческой философии. Во всяком случае, знаменитый эпикурейский императив «Проживи незаметно», концентрировано выражающий враждебность философски мыслящего человека по отношению к несовершенному миру, а значит, — явственный социальный протест и скепсис — не мог прозвучать, например, у Сократа, Платона или Аристотеля.

В этой связи уместно вспомнить известный сюжет о том, как друзья Сократа подготовили и предложили ему побег из тюрьмы, от которого афинский мыслитель отказался, мотивируя это тем, что уважает законы своей страны, не может идти против решения суда и добровольно подчиняется вынесенному ему приговору. Представим себе на месте Сократа эпикурейца и зададимся вопросом — согласился бы он на побег. Ответ почти очевиден — эпикуреец, скорее всего, не раздумывая, убежал бы. Стоик, вполне возможно, не убежал бы, но — по совершенно иным мотивам, нежели Сократ: из мужественной покорности своей суровой судьбе, а не из уважения к законам страны и судебному решению. Наконец скептик или киник, как и эпикуреец, также, наверное, с радостью согласился бы на побег. Причем не исключено, что эпикуреец, скептик и киник, бежав из тюрьмы, радовались бы не столько спасению собственной жизни, сколько возможности противостоять презираемому и ненавидимому современному им миру. Вспомним также, что Сократ как афинский гражданин участвовал в военных походах, рассматривая воинскую службу в качестве своего гражданского долга. Эпикуреец, скептик и киник, скорее всего, в отношении такой службы были бы «уклонистами».

Эта общая для всех эллинистических философов социально-протестная и скептическая интеллектуальная ориентация обусловила своеобразную «внутреннюю эмиграцию», которая также является существенной чертой сходства различных философских школ эллинизма. Такая «эмиграция» ознаменовала собой не антропологический даже, а



скорее своеобразный экзистенциальный поворот античной философии. Причем этот ее поворот «лицом к человеку» существенно отличается от того поворота, который связан с переломом досократического и классического периодов и философской деятельностью софистов и Сократа. Сократова переориентация философии также была антропологическим поворотом, но, что важно, — поворотом к человеку, социально включенному и активному, человеку-гражданину и даже патриоту. Эллинистическая же «экзистенциальная» направленность была поворотом к человеку социально не включенному и пассивному, одинокому и заброшенному, разочарованному и изверившемуся, не гражданину и патриоту, а анархисту и космополиту.

Не удивительно, что такого рода поворот философии совершенно по-новому поставил в ней проблему человека и человеческого мышления, произошло, можно сказать, переткрытие вопроса об отношении человека и его знаний к реальному миру, о природе истины; в силу чего эллинистическая философия, помимо всего прочего, явилась рефлексией теоретического знания и во многом предвосхитила современные не только эпистемологические, но и социально-философские концепции. Различия между философскими школами эллинизма, очевидные и принципиальные для своей эпохи, в исторической перспективе, по мере удаления во времени от античности и приближения к современности, все более стираются, а на первый план выступают черты их сходства, особенно принципиальные для рассмотрения диалога между эпохами, разделенными приблизительно двумя тысячами лет. Более подробно об этом пойдет речь в следующих параграфах данной главы.

В традиции историко-философских исследований не найти анализа скептицизма стоиков или эпикурейцев — и те и другие обычно рассматриваются представляющими сами себя, именно «стоиков» и «эпикурейцев», а начало античного скептицизма как философской, условно говоря, «школы» собственно скептиков связывается с именем Пиррона.

Вспомним, что уже в самой формулировке второго вопроса Пиррона, которую предлагает нам его ученик Тимон (какое отношение к объектам окружающего мира мы должны себе усвоить) звучит очевидная нота скептицизма в отношении истины, поскольку речь идет о том, что какова бы ни была истина вещей, не она определяет наше отношение к ним, но мы сами должны отнестись к ним «так, чтобы...», т.е. установить **свою истину** о вещах; и это — «выгодная для нас» истина ведет нас к счастью. Иными словами, истина вещей такова, как мы к ним отнесемся, и мы обязаны отнестись к ним так, чтобы не страдать, но быть счастливыми. Мы видим здесь тот самый **здравый** субъективизм, который демонстрируется, например, Гамлетом, говорящим Розенкранцу и Гильденстерну, что вещи хороши или плохи не сами по себе, но только в нашей оценке. Гамлет в этом своем высказывании — скептик, выражающий вполне здравую идею, согласно которой единой для всех истины не существует, поскольку каждый смотрит на вещи по-своему.

Однако проблема Гамлета заключается в том, что он, здравый скептик на словах, на деле опровергает свой скептицизм, поскольку целеустремленно ищет Истину и Справедливость. Хотел того Шекспир или нет, но именно в нарушении кодекса скептика — **трагедия** Гамлета и, вообще, **трагедия** описываемых в пьесе событий, а вовсе не в том обстоятельстве, что Гамлет физически погибает, как погибают и все основные персонажи пьесы. Гамлет ищет истину, и, значит, он обрекает себя и других на несчастья. Это реализованное в сюжете пьесы поучение — во многом перекликается с поучением Пиррона, согласно которому о вещах ничего знать нельзя, они скрыты и даны нам только в нашем субъективном восприятии, следовательно, необходимо воздерживаться от каких-либо суждений о них, и из этого **неведения** и воздержания и проистекает искомое **счастье** невозмутимости духа.

Важно подчеркнуть, что «неведение» у Пиррона не означает невежества, но, напротив, является углубленной реф-

лексией, ведущей к идее, что мы **не можем** знать истины и потому не должны выступать от ее имени, самонадеянно обвиняя других в ее попрании. В связи с этим нельзя не упомянуть, на мой взгляд, блестящую интерпретацию «Гамлета» в статье итальянского ученого Р.Нола, посвященной проблематике философии науки<sup>1</sup>. Автор статьи, совсем не думая ни об античном скептицизме, ни о скептицизме вообще, а стремясь наглядно, в образах героев Шекспира, продемонстрировать борьбу между разными школами в философии науки, невольно для себя дает яркую иллюстрацию учения Пиррона. Р.Нола заставляет шекспировских героев вести спор о том, существует или нет истина до ее познания — вне человека и до человека, отдавая роль искателя такой истины Гамлету, а роль скептиков — Полонию, Розенкранцу, Гильденстерну и Лаэрту. У Р.Нола все эти известные персонажи воплощены в философов науки определенных школ: Гамлет представляет школу, защищающую объективный реализм научной истины, а его оппоненты — школу, разрабатывающую идею истины, **конструируемой** в процессе познания, а до познания являющейся пустым понятием, понятием того, о чем сказать ничего нельзя. Сам Р.Нола — на стороне объективного реализма истины, и ему претит скептицизм понимания истины как конструкта познания. Однако крайне интересно, что в роли скептиков-конструктивистов Полоний, Розенкранц, Гильденстерн и Лаэрт гораздо убедительнее в аргументах, чем Гамлет, который демонстрирует нервозность и даже агрессию, в то время как противоположная сторона — терпение и невозмутимость, обычно свойственные тем, кто не обольщается по знанию (мудрости), что нельзя обольщаться. У Р.Нола, таким образом, присутствует в подтексте, что Гамлет именно обольщается истиной, а обольщение истиной и есть то,

---

<sup>1</sup> См.: Nola R. There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy: A dialogue on realism and constructivism // Stud. hist. phil. sci. N.Y., 1994. Vol. 25, № 5. P. 689-727.

согласно Пиррону, что отлучает человека от **счастья** душевного равновесия.

Тем самым, невольно Р. Нола устанавливает историческую связь между античным скептицизмом и скептицизмом философии науки, коль скоро он говорит о конструктивистской школе в философии науки как именно о скептической (в отношении истины) школе. В дальнейшем я постараюсь показать, что таковы, в той или иной мере, все крупные школы в философии науки, в том числе постмодернистская школа, к которой и принадлежат конструктивистские философы науки и которую Р. Нола не приемлет, называя в другой своей статье постмодернизм (отказ признать объективную реальность истины) «Чернобылем современной культуры»<sup>1</sup>.

В следующих разделах исследования я попытаюсь продемонстрировать, что постмодернизм-скептицизм в философии науки совсем не заслуживает характеристики «Чернобыля», как не заслуживает уничтожения или иронии и античный скептицизм. Пока же, коль скоро Р. Нола вообще поднял тему скептицизма в связи со своей критикой конструктивистской (постмодернистской) философии науки с позиции защитника объективного реализма истины, следует отметить непростой характер скептицизма конструктивистских философов науки. Отметить — для того, чтобы показать непростой характер, интеллектуальную глубину и античного скептицизма, далеко не сводящегося к субъективизму-релятивизму в отношении истины. Сошлюсь на научную дискуссию вокруг такого направления постмодернистской школы в философии науки, как «конструктивный эмпиризм», автором которого является известный голландский философ науки Б. ван Фраассен. Дискуссия состоялась между американским исследователем Г. Роузенем, написавшим статью о «конструктивном

---

<sup>1</sup> См.: Nola R. Post-modernism, a French cultural Chernobul: Foucault on power/knowledge // Inquiry. Oslo, 1994. Vol. 37, № 1. P. 3-43.

эмпиризме»<sup>1</sup>, и самим Б. ван Фраассеном, который на эту статью отреагировал<sup>2</sup>. Представляется важным привести аргументы обоих исследователей, чтобы понять, что такое скептицизм (коль скоро «конструктивный эмпиризм» — это скептицизм) и, тем самым, пролить свет на античный скептицизм.

Так, Г. Роузен приводит следующее определение Б. ван Фраассеном конструктивного эмпиризма: «С позиции признания объективной реальности истины наука в своих теориях стремится к истине, и, значит, принятие научных теорий опирается на убеждение в их истинности. Сторонник же конструктивного эмпиризма считает, что наука рождает не истинные, но эмпирически адекватные теории, которые и принимаются по основанию их эмпирической адекватности»<sup>3</sup>. Казалось бы, отмечает он, данное определение вполне согласуется с тем, что традиционно утверждает эмпиризм-позитивизм, который рассматривает «наблюдаемое» единственно допустимыми источником и содержанием информации о мире. Однако создаваемая Б. ван Фраассеном картина науки далеко не так проста, как представляется на первый взгляд. Неясно, что собственно имеет в виду Б. ван Фраассен под понятием «эмпирическая адекватность». Хотел ли он сказать, что такова наука реально — что в ней сознательно стремятся не к истине, а именно к «эмпирической адекватности»? Однако вряд ли реальный ученый сомневается в своем стремлении именно к истине, вряд ли он вообще обеспокоен этим вопросом. Потребовалось бы провести огромную социологическую работу, чтобы выяснить, что на самом деле думают ученые, а даже намек на это в текстах Б. ван Фраассена нет. Однако, быть может, рассуждает Г. Роу-

---

<sup>1</sup> См.: Rosen G. What is constructive empiricism? // Philos. Studies. Dordrecht, 1994. Vol. 74, № 2. P. 143-178.

<sup>2</sup> См.: Van Fraassen B. Gideon Rosen on constructive empiricism // Philos. Studies. Dordrecht, 1994. Vol. 74, № 2. P. 179-192.

<sup>3</sup> Rosen G. What is constructive empiricism? P. 144.

зен, речь у Б. ван Фраассена идет не о реальной, но должной науке? Однако вновь, Б. ван Фраассен не приводит никаких социологических свидетельств в пользу существования «су-щих» и «должных» умонастроений среди ученых.

Между тем, полагает Г. Роузен, разгадка описания Б. ван Фраассеном науки как конструктивного эмпиризма состоит в том, что Б. ван Фраассен погружается как философ в мир науки примерно так же, как читатель погружается в мир какого-нибудь литературного произведения. Мы прекрасно знаем, что роман — «ненастоящая» жизнь, что он литературный вымысел. Но читая книгу, мы воспринимаем описываемые в ней образы и коллизии как «настоящую» жизнь, заставляющую нас негодовать, радоваться, бояться, нервничать, и мы во время чтения не говорим себе, что все это придумано. Точно так же и Б. ван Фраассен «читает» науку — для него она та же книга, в которой абсолютно реальны сами ученые и сама их деятельность, но вся эта реальность остается за скобками **сюжетного вымысла** науки, лишь воспринимаемого как реальная жизнь, но реальной жизнью не являющегося. Пишут этот «роман» ученые, заставляющие нас, «читателей» верить в **наблюдаемый** нами сюжет и не задаваться вопросами о его «нечитаемых» пружинах. Мы наблюдаем выдвижение гипотез и превращение их в теории в ходе экспериментов; и если мы зададимся вопросом, истинны ли «осевшие» в науке теории, то нарушим «литературный» жанр науки и разрушим саму науку. Истина, по Б. ван Фраассену, — запретное для науки понятие, находящееся за ее скобками и не имеющее к ней отношения: принятые в науке теории не истинные, а эмпирически адекватные.

Вопрос об истине запрещен как вопрос о том, что находится за скобками наблюдения; и в этом пункте Г. Роузен «ловит» Б. ван Фраассена на использовании дихотомии наблюдаемого/ненаблюдаемого. Если для Б. ван Фраассена за скобками науки находится все то, что нельзя наблюдать в научном сюжете, то ведь и теории как абстракции нельзя наблюдать, да

и само понятие «наблюдаемое» есть обобщение, абстракция и, значит, должно быть также исключено из науки. Разворачивая эту формальную логику в отношении «литературной» модели науки Б. ван Фраассена, получается, что эта модель должна оставить в скобках науки исключительно констатацию единичных наблюдений; и Г. Роузен прямо отмечает «встречу» Б. ван Фраассена с Пирроном: «Примененный последовательно эмпиризм вырождается, таким образом, в беспросветный скептицизм в духе Пиррона»<sup>1</sup>.

Однако Г. Роузен же и выясняет, что у Б. ван Фраассена, к счастью, нет «беспросветного скептицизма». В конструктивном эмпиризме, оказывается, разграничивается не само по себе наблюдаемое от самого по себе ненаблюдаемого, но наблюдаемое от ненаблюдаемого, которые считает таковыми принятая теория. «Принятие теории» как *наблюдаемый* («читателем» науки) факт научной практики, поэтому попадающий в скобки науки, где в соответствии с «литературной» моделью все воспринимается как реальное, и есть спасительное расширение понятия наблюдаемого, включающего и такие абстрактные объекты, как теории. Доверие к научной практике, где де-факто принимаются теории, что достаточно для признания их эмпирически адекватными, и есть выход из «беспросветного скептицизма», делающий эмпиризм Б. ван Фраассена конструктивным — резюмирует свой анализ Г. Роузен.

В ответ Б. ван Фраассен говорит, что не согласен с «литературной» — слишком вычурной — интерпретацией своей модели науки, но что Г. Роузен в целом уловил дух конструктивного эмпиризма, именно дух скептицизма, который конструктивен, а не «беспросветен». Б. ван Фраассен уточняет следующее: те, кто стоит на позиции объективной реальности истины, утверждают: (все) ученые (или большинство) стремятся к истинным теориям и убежденно принимают их именно как истинные теории. Стоящие же на позиции кон-

---

<sup>1</sup> Rosen G. What is constructive empiricism? P. 167.

структивного эмпиризма, утверждают: (все) ученые (или большинство) стремятся к эмпирически адекватным теориям и убежденно принимают их именно как эмпирически адекватные теории. Важный нюанс заключается в том, что если позиция конструктивного эмпиризма говорит об ученых не как об индивидах, а как участниках общего для них предприятия, то позиция объективной реальности истины имеет в виду именно ученых-индивидов. Б. ван Фраассен подчеркивает, что ученый в качестве представителя профессии «наука» преследует **профессиональную** цель производства эмпирически адекватных теорий, но в качестве индивида он может иметь и часто имеет убеждение, что его теория не только эмпирически адекватна, но и истинна, и это, как говорится, его личное дело, не относящееся к профессии «наука». «Один занимается наукой, по собственному его признанию, чтобы открыть план божественного творения, — отмечает Б. ван Фраассен, — другой — чтобы познать истинные законы природы, а третий старается обнаружить структуру неких ненаблюдаемых объектов, в реальном существовании которых он убежден. Но каждый из них делает работу, где критерием успешности фактически является эмпирическая адекватность генерируемых теорий»<sup>1</sup>.

Из приведенной дискуссии вокруг конструктивного эмпиризма видно, что как бы конструктивный эмпиризм ни интерпретировался, его интерпретаторы едины в признании того, что это философия науки, отрицающая саму способность науки обосновать свои продукты-теории в качестве истин. Поэтому Б. ван Фраассен и настаивает, что за пределами своей профессии ученый может **верить** в истину, но как профессионал **вынужден** довольствоваться лишь суррогатом истинности в виде «эмпирической адекватности». Этот скептицизм — не оригинальничание, но трезвое признание границ научной/человеческой рациональности. По-

---

<sup>1</sup> Van Fraassen B. Gideon Rosen on constructive empiricism. P. 182-183.



добный трезвый скептицизм становится «беспросветным» лишь при его формально-логическом домысливании, как это и сделал Г. Роузен, сначала «поймав» Б. ван Фраассена на «логическом сбое», а потом выяснив, что сам непроизвольно совершил логическую ошибку, именуемую подменной тезиса. Трезвый скептицизм Б. ван Фраассена потому и является трезвым, что, лишая науку претензии на истину, не говорит ей «стоп» — жизнь должна продолжаться, но надо просто знать, какова она реально.

Разговор о конструктивном эмпиризме понадобился в данном случае, чтобы понять скептицизм Пиррона с позиции скептицизма — именно трезвого скептицизма — философии науки XX века в лице того же Б. ван Фраассена. Г. Роузен, поторопившись, охарактеризовал философию Пиррона в качестве «беспросветного скептицизма». Это вполне традиционная оценка, но с ней нельзя согласиться именно в свете скептицизма Б. ван Фраассена. Вспомним свидетельство Диогена Лаэртского о том, что Пиррон считал невозможными утверждения истины, ничего не называя ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым, и равным образом ничему не приписывая он истинного бытия<sup>1</sup>.

В данном случае важно обратить внимание на утверждение Пиррона, согласно которому «люди все делают по обычаю или закону». Смысл этих слов идентичен разъяснению Б. ван Фраассена, что ученые «по обычаю или закону» своей профессии не генерируют истин (а генерируют эмпирически адекватные теории), а «по обычаю или закону» частной жизни они могут верить или не верить в истину. В любом случае истина остается «этим не в большей степени, чем тем», т.е. скептицизм Пиррона, по логике сообщаемого Диогеном Лаэртским, столь же **конструктивен**, что и скептицизм Б. ван Фраассена; и Пиррон это подтверждает в другом своем высказывании — относительно того, что «явление,

---

<sup>1</sup> См.: Diog. L. IX. 61.

каково бы оно ни было, всегда имеет силу»<sup>1</sup>. Смысл высказывания состоит в том, что пусть нам не дана истина, но практическая жизнь продолжается, и в ней мы опираемся на явления — не по истине, а «по обычаю или закону». Таким образом, у Пиррона нет запрета на «практическую жизнь», а есть только предостережение человеку: живи, действуй, но не будь самонадеянным в отношении истины — ты, отдельный человек, не ближе к истине, чем любой другой отдельный человек, а потому живи по доступным людям истинам «обычая или закона». Пиррон добавляет, совсем как Б. ван Фраассен, что индивид, живя «по обычаю или закону», волен верить или не верить в истину. Здесь и возникает у Пиррона знаменитая фигура «мудреца» (и его антипода — «глупца»): мудрец — не тот, кто верит/не верит, но тот, кто *понимает*, что истину для человека заменяет именно «обычай или закон» и, понимая, что *не знает* истину, воздерживается от любых высказываний, могущих быть истолкованными как утверждения истины.

Возможно утверждать, что как раз за «мудреца» философия Пиррона и получила репутацию «беспросветного скептицизма». Действительно, мудрец Пиррона — «беспросветный скептик». Исповедуя принцип «никто не знает истины», он буквально обрекает себя на безмолвствие, поскольку всякое утвердительное высказывание есть утверждение некой истины в форме «это — так»; но даже и вопросительное высказывание «зондирует» истину в форме «так ли это?». Однако позволю себе усомниться в «недомыслии» философа Пиррона, — усомниться в том, что он сам себя загнал в элементарную логическую ловушку: по всей видимости не все так просто, и «мудрец» представляется важнейшим элементом его философии. Ведь можно понять Пиррона и так, что абсурдное поведение «мудреца», которому не остается ничего, как только от всего воздерживаться, призвано продемонстрировать человеческий «театр абсурда», где поиски

---

<sup>1</sup> Diog. L. IX. 105.

истины и справедливости наталкиваются на грубую реальность принципа «кто силен, тот и прав». Например, власть — сильна, и она права, выпуская любые законы, в том числе и такие, по которым государственный террор освящен как высшая истина и высшая справедливость; не слабее и «обычай», который, подобно «закону», выдает себя в обществе за истину и справедливость. «Мудрец» Пиррона — тот, кто отказывается отождествить «обычай или закон» с истиной и справедливостью в мире, в котором люди живут именно «по обычаю или закону», не оспаривая истинность и справедливость такой жизни. По этой версии, «мудрец» Пиррона выглядит кем-то вроде Чацкого (П. Чаадаева), объявленного именем «обычая и закона» сумасшедшим, а философия Пиррона — протестом против конформистского общества (общественного большинства).

Подобная интерпретация скептицизма Пиррона представляется вполне вероятной не только по приписываемым ему высказываниям, но и потому, что скептицизм — это в принципе трезвое, критическое, неконформистское и даже протестное сознание. Поэтому скептицизм обязательно выступает в своем подтексте (который в данном случае — главный) философией социального протеста. Собственно, если философия Пиррона является общепризнанной в качестве скептицизма, она уже умная и глубокая философия, т.к. не может быть недалеким и плоским скептическое мышление. Пиррон мыслил скептически, и уже это побуждает относиться к его философии с уважением, которое не может не провоцировать стремления увидеть в ней более глубокий пласт, чем только лежащий на поверхности субъективизм.

Если же допустить, как это часто и делается, что смысл философии Пиррона исчерпывается лишь понятием «релятивизм» — например, если ориентироваться на (приведенное выше) его высказывание, относительно того, что «всякая вещь есть это не в большей степени, чем то», тогда этика Пиррона в лице его «мудреца», культивирующего в себе абсолютное равнодушие ко всему (адиафорию — безразличие,

апатию — бесстрашие и бесчувствие, атараксию — невозмутимость) ради обретения внутреннего состояния эвдемонии — блаженства, предстает страшной. Ведь это этика, разрушающая саму возможность социального взаимодействия, основанного на доверии, сочувствии, умении входить в положение друг друга, взаимопонимании. Если Пиррон был человеконенавистником или просто неумным человеком, он мог предложить такую этику; но если он — скептический философ, то он не мог быть ни тем, ни другим, и не мог, поэтому, выступить с подобной этикой. Однако все становится на свои места, если иметь в виду, что «мудрец» Пиррона — протестант против бездумного конформизма подавляющего большинства общества. Он не равнодушен, как не может быть равнодушен скептик, но **демонстративно** равнодушен, не бесчувствен, как не может быть бесчувствен скептик, но **демонстративно** бесчувствен, не блажен, как не может быть блажен скептик, но **демонстративно** блажен. Он как мудрец **демонстрирует** свое **неучастие** в **таком** обществе. Этика Пиррона не призывает людей пребывать в «блаженном» состоянии равнодушия и бесчувствия. Она — приговор обществу, вынуждающему «мудрецов» к неучастию и асоциальному поведению. В последующем исследовании я попытаюсь обосновать эту интерпретацию античного скептицизма — на том основании, что его этический раздел подчинен философии скептического мышления, которое ничего не принимает на веру, стремясь идти вглубь знания, насколько это возможно, и все равно сомневаясь. «Мудрец» Пиррона и есть олицетворение скептического мышления, дошедшего в своей рефлексии до модели поведения, которую было бы опрометчиво принимать в ее буквальном смысле. Опрометчиво — поскольку эта этическая модель является знанием, выработанным **скептическим** мышлением.

В данном случае возможно оспорить ранее рассматривавшееся положение, согласно которому достижение состояния атараксии — невозмутимости было для Пиррона самоцелью, исходным пунктом его философии. Если безоговорочно

принять данный тезис, то скептицизм как таковой может быть значительно подорван: с чего бы Пиррону-скептику исходить из этической установки на «невозмутимость» и к ней «пристегивать» всю свою философию, которая непонятно почему должна быть скептицизмом? Не исключено, что все было наоборот — Пиррон исходил из скептического мышления как инструмента *трезвого* (лишенного обольщений) взгляда на мир и развивал этот взгляд в системе *знания*, в том числе в своей этической модели, к которой и надо подходить как к тому, что имеет глубину и требует своей разгадки.

«Домысливание» в отношении Пиррона, в частности с позиции соображения, что его философия является именно скептицизмом, что и открывает определенный интерпретационный горизонт, — своего рода необходимость, поскольку сам Пиррон не оставил никаких сочинений, а о его философии мы знаем благодаря свидетельствам его ученика Тимона.

Выше уже говорилось о том, что достаточно трудно согласиться с некоторыми, на мой взгляд, категоричными определениями, данными А.Ф. Лосевым скептицизму Пиррона и Тимона; например, — с тем, что этот ранний скептицизм был «абсолютным», «непримиримым» и «интуитивным»: из того немногого, что вообще известно о скептицизме Пиррона и Тимона, скорее всего, невозможно сделать вывод об «абсолютности, непримиримости и интуитивности» этого скептицизма. Однако можно сделать вывод из самой характеристики философии Пиррона и Тимона как скептицизма: если то, что произвели Пиррон и Тимон, общепризнано как скептицизм, то надо признать и у самих его авторов скептическое мышление, иное бы не произвело скептицизм, а скептическое мышление, отличающееся углубленной рефлексией, не может быть непримиримым, догматическим, интуитивным и выдавать «упрощенную» интеллектуальную продукцию. Кроме того, как уже говорилось, античный скептицизм возможно рассматривать как некий круг идей,

объединяющий не только старших скептиков, академиков и младших скептиков, но и, по крупному счету, все философские направления эллинистического периода.

В данной главе я попытаюсь сосредоточиться на реальной инновации, объединившей различные философские течения эллинизма — стоиков, эпикурейцев, киников, старших скептиков, академиков и младших скептиков (хотя деятельность последних хронологически выходит за рамки эллинизма), — инновации, заключенной в самом понятии «скептицизм». Последнее — ключ к пониманию одноименной философии, кто бы и с какими нюансами ее ни развивал. Скептицизм способен развивать скептическое мышление, а оно отвергает «простые решения», делая из всего проблему и двигаясь по ее поводу вглубь знания. Поэтому скептицизм — определенно нетривиальный стиль мышления, и именно в этом состоит ключ к пониманию скептических философов, какие бы имена они ни носили и к каким бы направлениям ни принадлежали. Сила и инновация скептических философов — в анатомировании ими человеческой рациональности, выносимой скептицизмом на публичное обозрение в виде «мудреца», который спокоен, невозмутим и безучастен потому, что противостоит «социально включенному» среднему человеку. Противостоит именно в том, что средний человек готов бездумно принимать за истину «обычай или закон», не подозревая, что и обычай, и закон, и вообще всякая вещь «есть это не в большей степени, чем то».

### **3.2. СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЗАРОЖДЕНИЯ АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА И СПЕЦИФИКА СТОИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ**

Эллинистический период в древнегреческой интеллектуальной истории характеризуется новой направленностью философии в сравнении с философской мыслью прежних

периодов, когда философы с их всеобъемлющими теоретическими картинами бытия вырастали в веках в глобальные и легендарные фигуры. Уже много столетий Пифагор, Сократ, Платон, Аристотель не имеют национальности, олицетворяя разум, интеллект, мудрость как таковые. Из эллинистического же периода, пожалуй, лишь один Диоген-киник стал подобной легендой, и, скорее всего, не по интеллектуальным достоинствам своего учения, а благодаря историческим анекдотам, связанным с экзотикой проповедей и поведения этого философа.

Почему же в свои ранние периоды древнегреческая интеллектуальная история дала целый букет мыслителей вселенского масштаба, а в свой поздний период — эллинистический — принесла явно более скромные результаты в виде философских школ киников и скептиков, а также стоиков и эпикурейцев? Скромные — не по содержанию философии перечисленных школ, а с точки зрения уровня исторической популярности соответствующих философов. Суть всех этих школ — глубокий скепсис в отношении возможности разума, интеллекта менять к лучшему человеческий мир, где доминируют зло, властолюбие, насилие, несправедливость, невежество и всяческие человеческие пороки. В таком мире, учили эти школы, умный и порядочный человек должен уметь «уходить в себя» — не приспособливаться к недостойной действительности, а ее приспособливать к своему внутреннему миру, т.е. *относиться* к ней так, чтобы оставаться «спокойным», «невозмутимым», в гармонии с самим собой. Это был адресованный «вменяемым людям» призыв *скептического* интеллекта к тому, что можно назвать «внутренней эмиграцией»: и у киников, и у скептиков, и у стоиков, и у эпикурейцев доминировал именно скепсис в отношении способности человеческого разума перестроить общество на началах разума и знаний, и поэтому все они проповедовали *индивидуальное* существование на основе разума — в интеллектуальной (внутренней) эмиграции индивидуума от общества. Вспомним, что в предыдущие пе-

риоды древнегреческой интеллектуальной истории направленность философского мышления была принципиально иной. У Анаксагора, например, первоосновой бытия, в том числе общественного бытия, выступал вселенский разум, а Сократ в прямой противоположности духу скепсиса эллинистического периода считал, что «массового человека» можно и нужно учить самостоятельно доходить до теоретических истин и, тем самым, реально перестраивать общество на началах разума, знаний и морали, поскольку, по его убеждению, просвещенный разум тождественен сознанию высокого морального уровня.

В этом и ответ на поставленный выше вопрос, почему эллинистический период древнегреческой интеллектуальной истории не дал таких мыслителей, как Сократ, Платон и Аристотель. Теоретическое мышление в политических условиях полисной демократии, не испытывая ощутимого давления политической системы, вполне могло дойти до самой идеи общественного блага, т.е. блага причастности индивида общественной жизни — той идеи, по которой индивид может многое в строительстве общества на благо себе и всем. В таком обществе, где человек не «зажат» системой правления, где он не смотрит на власть «снизу вверх», где он ощущает свои созидательные возможности, теоретическое мышление способно подняться до больших высот в понимании мира, человека, общества и предложить масштабные проекты по усовершенствованию общественной жизни. Это раскрепощенное теоретическое мышление и породило древнегреческих титанов философии.

Однако в эллинистический период македонского насилия над миром переменялась сама парадигма теоретического мышления, которое в этот период не могло не отражать ситуацию имперского подавления человека. Философия отреагировала на эту ситуацию появлением философских школ, констатирующих замещение в обществе права разума правом силы и необходимость направлять интеллект на решение насущной и прагматической задачи индивидуаль-



ного выживания в социуме, враждебном разуму и морали. Философы эллинистического периода, проникнутые скепсисом в отношении способности разума, интеллекта «править миром», стали поборниками *прагматического*, «прикладного» интеллекта, реализующегося не в абстрактно-теоретических системах мироздания и должного общественного устройства, а в «технологии» социального выживания. Отсюда и эллинистическое «снижение уровня» философии, отсутствие философских фигур вроде Сократа, Платона, Аристотеля. На самом же деле уровень теоретического мышления не был снижен — просто начавшаяся в истории человечества имперская эпоха вынудила теоретическое мышление переориентироваться с космологических спекуляций о мире, человеке и обществе на прикладные, «технологические» задачи, и уже не ставить метафизических вопросов о том, кто такой человек, в чем смысл жизни и т.п.

Разумеется, новая направленность теоретического мышления возникла не «в один день», и для философских направлений эллинистического периода верна характеристика, применимая ко всякому развитию, — преемственность и изменение. Для нынешнего исследования в этих школах главное — изменение, т.е. то новое, что они внесли в философию в ответ на вызов имперского времени. Это новое, чего не было в прежней философии, можно определить как учение о человеческой умеренности, объединившее и стоиков, и киников, и скептиков, и эпикурейцев. В прежней философии «мерой всех вещей» выступал именно человек, который, наделенный разумом, интеллектом, мог если не все, то многое — познать тайны бытия, просветить этим знанием общество и власть, реализовать проекты лучшего переустройства общества. «Обществом должны управлять философы» — это гимн Платона могучему человеческому интеллекту, теоретическому мышлению, которое и есть «мера всех вещей», гимн, выразивший суть древнегреческой философии до эллинистического периода. Скептический же интеллект эллинизма переделал гордую формулу «чело-

век (разум) — мера всех вещей» на скромную, индивидуалистическую формулу «человек (разум) — мера самому себе». Это была уже философия **умеренного** поведения человека, заботящегося о **духовном** самосохранении в мире, которому нет дела до истины и справедливости как **общего** блага, — в таком мире «каждый умирает в одиночку», находя духовное спасение индивидуально, внутри себя, настраивая свой разум на «спасительное» отношение к окружающей действительности.

Важно подчеркнуть, что ключевым понятием для всех философских направлений эллинистического периода было не «материальное (экономическое, социальное, физическое) спасение», но именно «духовное спасение». Имперский порядок едва ли значимо изменил материальную жизнь людей (в худшую или лучшую сторону), но определенно посягнул на их **свободу**, продемонстрировав, что народы в империи это индивидуально неразличимая «масса», подчиненная имперской власти. На мой взгляд, именно в ответ на имперскую стратегию поглощения индивидуальности «массой» и возникла протестная эллинистическая философия **индивидуального** духовного спасения. Это новое философское сознание не хотело согласиться с низведением «человека разумного» до «человека-массы» и создало своеобразную философию «бунта индивидуальности» — философию индивидуальности, **духовно** противостоящей единству самодовольной имперской власти и послушной ей «массы».

Народным коррелятом этого элитного — на уровне философской рефлексии — духовного бунта индивидуальности стало христианское движение, зародившееся (хотя хронологически и позже, но римская эпоха во многом была продолжением эллинистического времени) под знаменем идеи индивидуального духовного спасения, что характерно, не для «этой», а для загробной жизни. Подобно эллинистическим философам первые христианские проповедники учили, что земная жизнь низменна, греховна, несправима, и нужно быть духовно выше ее. Разница же между философским и

народным (христианским) пониманием индивидуального духовного спасения состояла в том, что философы предлагали человеку черпать возвышающую его силу духа в его же интеллекте, а христианские проповедники — в силе духа некоего земного страдальца за истину и справедливость и в некотором будущем — божественного освободителя истины и справедливости. Так на «элитарном» и «народном» уровнях общество реагировало на имперское подавление человеческой свободы. Новая власть, по факту своего имперского характера, всех своих подданных поразила в правах. Между тем как в условиях полисной демократии поражены в правах были только рабы, что само по себе свидетельствовало: власть, какой она была до имперской эпохи, считала человека в принципе **свободным**, поскольку несвободным, рабом, **не человеком** он становился лишь в определенных обстоятельствах, оговоренных издревле.

Духовный бунт индивидуальности у эллинистических философов выражался в их этике самоограничения. Человек призывался не просто существовать в окружающем его мире, но **относиться** к этому миру, причем вырабатывать такое отношение к действительности, такое ее понимание и, соответственно, такое свое поведение, чтобы духовно не страдать, быть «невозмутимым» не по равнодушию, а по мудрости. «Мудрая невозмутимость» приходит к человеку вследствие его отстраненности от суетного и порабощающего его опасными соблазнами мира, а идея такой отстраненности и есть идея самоограничения. Наиболее радикально она прозвучала у Диогена-киника, который не только проповедовал, но и демонстративно вел соответствующий образ жизни. Характерно, что и считающийся основателем стоической школы Зенон (333–262 гг. до н.э.) вел себя в жизни, как учил в своей философии, — умеренно, по правилам самоограничения, хотя и не демонстративно, в отличие от Диогена-киника. Об этом есть прямое свидетельство Диогена Лаэртского: «Так как Зенон, сын Мназея, много лет жил в нашем городе в качестве философа и также и во всем

прочем показал себя хорошим человеком, и юношей, которые были его приверженцами, он наставлял в добродетели и умеренности, побуждая их к этому своим собственным благим примером, то граждане признают нужным присудить ему публичную похвалу и наградить его золотым венком за его добродетель и умеренность»<sup>1</sup>.

Ключевая идея всей эллинистической философии связана с пониманием человека как интеллекта, разума, поскольку философы эллинизма апеллируют к рефлексии — чисто человеческой способности **относиться** — как механизму «отстранения по мудрости» от действительности, провоцирующей человека «плыть по течению», подчиниться ее уставу, не думать. Эллинистическая философия умеренности, самоограничения человека в его связях с социальным миром — это именно протест против социального мира, в котором торжествуют отношения власти и подвластной толпы, а рефлектирующая индивидуальность оказывается изгоем. Вот что в этом смысле показательно, например, у стоиков — они не превозносят интеллект, разум сам по себе, как то, чему целиком принадлежит истина, не требующая в этой своей принадлежности никаких обоснований, но для них истина возникает в результате **отношения** интеллекта к воспринимаемой извне предметности. Так, по словам Секста Эмпирика, «стоики говорят, что из ощущаемого и мыслимого лишь некоторая часть истинна; но ощущаемое истинно не непосредственно, а оно истинно лишь посредством своего отношения к соответствующим ему мыслям»<sup>2</sup>; т.е. истина рождается в **интеллектуальной оценке** человеком его непосредственных восприятий. Иными словами, она не находится ни во внешней интеллекту предметности, ни в интеллекте, но именно рождается в акте согласия интеллекта с тем, что некая существующая предметность такова. Этот акт согласия является у стоиков важнейшим пунктом, поскольку

---

<sup>1</sup> Diog. L. VII. 6.

<sup>2</sup> Sext. Emp. Adv. math. VIII. 10.

ку в целом достижение согласия не является полностью автоматическим, но представляет собой **интеллектуальное усилие**, на которое не каждый способен, и тот, кто не способен, окажется «глупцом», а способный — «мудрецом»<sup>1</sup>.

Важность стоических понятий «мудрец» и «глупец» трудно переоценить. Это и есть то новое, что внесли стоики в древнегреческую философию, которая в принципе была учением о разуме-боге — разуме как аксиоме, определителе всего сущего, но в отношении себя не требующем никакого определения. Для стоиков разум остался богом в смысле первопричины всего — в их «физике» (учении о природе). Однако в их «логике» (теории познания) разум обретает свою силу «определять» — придавать истинность — не сам по себе, но в качестве **оценивающего** разума. Нет усилий оценки — нет истины. Уже недостаточно просто «мыслить», чтобы достичь истины, требуется акт согласия мышления с тем, что мыслится, акт оценки того, что мыслится, как истинного; и это — очевидное «понижение» разума, явственный скепсис по отношению к нему. Однако не догматический, но обязанный, скорее, стремлению посмотреть на разум — подчеркну, в его человеческом воплощении — в контексте определенного опыта. Значит, стоическая философия хотя и зафиксировала божественный статус разума в своем учении о природе, но сосредоточилась на «прикладном» разуме — в человеческом мире; и в отношении «прикладного» (не божественного) разума стоики были скептиками.

По сути, стоики задались вопросом о критерии истины. Вопрос этот не мог возникнуть во времена, свободные от имперского давления на общество, когда казалось, что для открытия истины, в том числе истины о справедливом порядке, нужно лишь не лениться мыслить. Если общественное большинство научится мыслить, полагал Сократ, то это и будет общество истины и справедливости — именно потому, что сама логика мышления является критерием истины, и эту

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Adv. math. VII. 151-153.

логику можно разбудить в каждом человеке, поскольку ему по природе дано мыслить. Что же стало происходить с миропониманием людей при наступлении имперских времен? Весьма наглядно проявилось несовпадение, противоречие между действительностью и ее идеалом в философии.

Идеал изображал действительность космологическим гармоничным целым — разумным и справедливым. Притом, что сам этот идеал мыслился не какой-то мечтой, но в виде реально существующего общего, имеющего для единичного «установочное» значение (Платон). Таким образом истина и справедливость мыслились атрибутами социальной жизни, которые «есть» и существование которых не нужно специально доказывать, но нужно лишь проявить это «есть» через приучение людей пользоваться своим аппаратом мышления (Сократ). Имперский порядок, вознесший политическую власть над обществом, которое превратилось для власти в «массу», «материал», явно диссонировал с философским идеалом общества самостоятельно мыслящих людей, истины и справедливости. Философы до имперских времен, например, тот же Платон, могли указывать на наиболее разумное и справедливое, с их точки зрения, общественное устройство, находя его среди существующих политических режимов; но как философы, существуя в имперском режиме с его практикой строительства общественных отношений на принципах власти/подчинения, могли, подобно Платону, вообще верить в истину и справедливость? Это и есть скепсис, который должен был овладеть представителями всех философских школ эллинистического периода, а не только философами собственно скептического направления. Истина перестала быть тем, что «есть», и стала тем, что нужно доказывать. Задача же доказательства истины — это задача уже не философского, а научного мышления в современном смысле слова, независимо от того, как понимается истина вплоть до понимания ее как фикции или условности. Ключевое для научного мышления понятие — не «истина», а «доказательство». В науке некоторое высказывание счи-

тается истинным (и принимается научным сообществом в качестве такового) как **доказанное** высказывание. При этом не важно, как именно, с помощью чего доказательство достигается, но важна сама процедура доказательства, важно соблюдение всех его условий, главное из которых — указание на критерий (основание) оценки данного высказывания как истинного. Таким критерием может быть, например, наблюдаемый коррелят высказывания, а может — и некоторое теоретическое положение, в принципе любое «нечто», лишь бы это «нечто» само не нуждалось в оценке, само было себе оценкой.

Стоики, озаботившись критерием истины, тем самым обнаружили себя скептиками в отношении истины как того, что «есть», реально существует; но главное — они совершили революционный переход от философского мышления к научному мышлению, нацеленному уже не на «открытие» истины в свободном полете философского воображения, а на ее нелегкое доказательство, — нелегкое, поскольку истина для эллинистических философов, тех же стоиков, не только не очевидна, но представляет нечто неизвестное, нечто неопределенное, можно сказать, несуществующее — до своего доказательства-определения. Заметим, что в классическом определении науки — как системной деятельности по достижению объективной истины — ключевым понятием является не «истина», которая и есть сама себе оценка, а именно «объективная истина», которая оценивается в качестве истины по критерию «объективности», понижающего статус истины с абсолютного до относительного. По сути, статус «объективной истины» — «условная истина». Дело в том, что в современной науке с ее мощным теоретическим аппаратом «объективность» означает не столько совпадение с «объективной реальностью», сколько доказанность-определенность, достижимую в основном усилиями теоретического мышления, в которых и рождается то, что на данный момент **можно считать** истиной, и что не гарантировано от опровержения в будущем.

Во многом как раз таким образом, т.е. по канонам научного мышления, и решали проблему критерия истины стоики, которые понимали истину так, как понимают ее в принципе в науке: нечто становится истинным, когда переходит из состояния просто существования в состояние **определенного** (доказанного) существования, т.е. уже содержащего оценку самого себя. Например, все непосредственно наблюдаемые события — истины, поскольку они **определяют** (доказывают) себя в глазах наблюдателя. Оспорить подобные истины можно единственным способом — не верить своим глазам; и это — приманка для искателей критерия истины, легкий путь решения данной проблемы, когда «истины наблюдения» именуются «объективной реальностью», которой и приписывается значение искомого критерия истины, что, по крупному счету, и сделала позитивистская философия науки. Получается, что стоики оказались в каком-то смысле выше позитивистских философов науки — просто потому, что в эллинистическое время не существовало науки в том виде, в каком она существовала к моменту появления позитивистской философии. Позитивисты и называли современную им науку «позитивной», имея в виду ее «дельный» — эмпирический, не спекулятивный характер, — в отличие от спекулятивной и, значит, «не позитивной» философии. Стоики решали проблему критерия истины в координатах спекулятивного (философского) теоретического мышления — координат эмпирической науки тогда не было, — и эти «предлагаемые условия» предопределили более тонкое и более реалистичное понимание стоиками будущего для них феномена эмпирической науки, чем понимание данного феномена современной ему позитивистской философией.

Так, если позитивистские философы науки некритически приняли за критерий истины «объективную реальность» в виде, в их терминологии, «предложений наблюдения», то стоики в своем далеком прошлом разглядели неочевидность «истин наблюдения». Они обратили внимание на то обстоятельство, что человек имеет дело, строго говоря, не



с «объективной реальностью», а с ее чувственным образом. Значит, если бы родовым признаком людей были слепота и глухота, то «объективная реальность» имела бы совершенно другой вид. Хорошо, конечно, что люди не слепы, не глухи и осязают; и можно даже высказать небезосновательное убеждение, что они видят, слышат и осязают «правильно». Убеждение небезосновательно, поскольку это проблематичное «правильно» все же подтверждается каждодневным человеческим опытом. Вспомним, как вроде бы убедительно опровергает стоиков, переведших «объективную реальность» в ее образ, в отношении к ней, один из персонажей рассказа А.П. Чехова «Палата № 6»: «Легко стоикам говорить: боль есть только представление о боли — а защеми такой философ себе дверью палец — уж так взвоят, сразу забудет всю свою философию».

Действительно, упомянутый литературный персонаж наглядно **продемонстрировал**, что наш образ реальности правильно эту реальность отражает, что чувственный образ боли и есть сама боль, о чем и будет свидетельствовать наша незамедлительная реакция в виде характерного «болевого» поведения — стоны, гримасы на лице и т.п. Точно так же, например, в ответ на стоический тезис «идущий сейчас дождь есть лишь наше представление о том, что сейчас идет дождь» можно демонстративно вымокнуть под этим «образом» дождя; и тем самым — продемонстрировать, что между образом и реальностью нет никакой разницы и что, следовательно, разговоры об образах объективной реальности пусты — нужно говорить просто об объективной реальности.

Однако стоики выглядят чужаками лишь с точки зрения обыденного сознания, которое **практически** живет в окружающей его «объективной реальности», не задумываясь ни о каких ее образах. С точки же зрения научного мышления, призванного ставить и решать проблемы, «пустая» дотошность стоиков в отношении «объективной реальности» вполне отвечает научно-методологическому стандарту не считать «очевидное» истиной, не принимать его на веру, а ставить

его проблему, т.е. исследовать «очевидное» и именно **искать** истину. Собственно так, по научно-методологическому канону, и мыслили, например, философы-элеаты, современники тех же киников. Действительно, Зенон-элеат, «закрывающая глаза» на очевидное, утверждал, что если о движении **мыслить** (ставить его теоретическую проблему), получается, будто движения нет. Согласно историческим хроникам, Диоген-киник в опровержение этого «нелепого» утверждения просто стал ходить перед Зеноном<sup>1</sup>. Можно вспомнить блестящую по этому поводу эпиграмму А.С.Пушкина («Движенья нет, сказал мудрец брадатый...») остроумно и прозорливо зафиксировавшего непонимание Диогеном-киником существа науки и, соответственно, распознавшего в Зеноне-элеате фигуру классического ученого.

Гегель, оценивая «находчивое» возражение Диогена-кинника Зенону-элеату, заметил, что **доводы** нельзя опровергать **делом** (демонстрацией) — их нужно опровергать доводами же<sup>2</sup>. Столкновение Диогена с Зеноном было столкновением обыденного сознания (Диоген) с научным мышлением (Зенон). Зенон не смог бы выдвинуть свои апори, находясь на уровне обыденного сознания, поскольку на этом уровне он не сомневался, что выпущенная стрела обязательно преодолеет назначенный ей отрезок пространства, а не «зависнет» в бесконечном приближении к концу своего пути, т.е. не сомневался, что движение **на практике** есть. Однако он в принципе сделал то, что сделал, например, А.Эйнштейн — **теоретически** показал, что некоторая привычная в обыденной практике физическая сущность (движение — у Зенона, пространство и время — у Эйнштейна) имеет более сложный характер, чем это фиксируют обыденные о ней представления.

Методологически наука и есть осознанный уход от обыденных представлений, осознанный скепсис в отношении

---

<sup>1</sup> См.: Diog. L. VI. 39; Sext. Emp. Pyrrh. III. 66.

<sup>2</sup> См.: Гегель Г.Ф.В. Лекции по истории философии. Пер. Б. Столпнера. Кн.1 // Гегель Г.Ф.В. Сочинения. Т. 10. М., 1932. С. 235.

«очевидного», когда оно не принимается на веру и не объявляется «истиной наблюдения», но подвигает к строительству своей теоретической модели. Последняя может открыть весьма неожиданные вещи, как это и произошло с апориями Зенона (теоретической моделью движения) или теорией относительности Эйнштейна (теоретической моделью пространства и времени). Функция подобных теоретических моделей — эвристическая, состоящая в возможности достичь новой истины о предмете. Сила науки — именно в построении теоретических моделей, которые в смысле своей эвристики могут рассматриваться как критерии истины. Заметим, что А.Эйнштейн в своей теории относительности в точном смысле слова **доказал** относительность пространства и времени, между тем как эта истина не только не доказывается, но откровенно опровергается позитивистским критерием «предложений наблюдения». Значит, возможно утверждать, что позитивистские философы науки не вполне усмотрели в ней главное — то, что она в своих теоретических моделях показывает путь к истине, т.е. в них содержится искомое теми же стоиками «согласие мышления с тем, что мыслится»<sup>1</sup>.

Стоики не знали науки в том виде, в каком знали ее позитивисты. Однако поняв, что «объективная реальность» существует для нас только как «образ», притом на уровне нашего отношения к нему, они тем самым и подвели философию к порогу, с которого для теоретического мышления открылась новая перспектива — теоретического моделирования как поиска и одновременно доказательства истины. Иными словами, стоики открыли перспективу научной методологии, реализованную в частности Зеноном-элеатом, который создал теоретическую модель движения, не имевшую ничего общего с философскими фантазиями вроде рассуждений об основных четырех элементах бытия и т.п. Стоики выдвинули важное положение, согласно которому

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Adv. math. VII. 227-260.

окружающая человека действительность дана ему не сама по себе, но только в его восприятии, формирующем ее образ. Значит, именно с этим образом, а не с самой действительностью, требуется мышлению установить согласие, т.е. прийти к истине, для чего и необходимо выработать к образу отношение, оценку, **определить** образ в процессе его осмысления — **теоретического моделирования**. Такое теоретическое моделирование и будет определением-доказательством истины.

Обратим внимание на принципиальный момент стоической теории познания. Стоики не игнорировали объективную реальность, существующую вне нас и без нас. Они просто констатировали, что какой бы ни была объективная реальность сама по себе, для нас она существует только в нашем отношении к ней, и нам в принципе не дано посмотреть на нее вне этого отношения. Значит, «наше отношение» является базовым, на уровне человеческой природы, фактором ориентации человека в мире, в том числе в сфере познания. Выдающееся достижение стоиков в том и состоит, что они вообще «нащупали» этот ускользающий от обыденного сознания «фактор отношения» в раздвоении объективной реальности на «реальность для себя» и «реальность для нас». По сути стоики утверждали, что «реальность для нас» только начинается в своем чувственном образе, и эта начальная «картинка» логически уже минимально определена (нашим отношением) в сравнении с абсолютно неопределенной и темной, **неистинной** «реальностью для себя». Таким образом, этим нашим начальным, чувственным контактом с «реальностью для себя» задается сама логика познавательного движения от неопределенности, незнания (и в этом смысле, когнитивном, а не онтологическом, — неистинности) к определенности, знанию, истине; и такая логика задается неустрашимым для человека «фактором отношения».

Остановимся на этом ключевом моменте стоической теории познания. Введя «фактор отношения», стоики тем самым изъяли из философствования обыденное сознание,

которое принимает «по умолчанию» тезис о совпадении «реальности для себя» с «реальностью для нас». Отказ же от обыденного сознания в деле приобретения достоверного, истинного знания и есть ментальная революция, связанная с переходом к научному мышлению, которое не только не вбирает в себя обыденное сознание, но освобождается, «очищается» от него по мере своего движения от незнания к знанию — движения, часто занимающего большие исторические периоды и нередко оказывающегося движением от заблуждения к истине. Например, в развитии химической науки это в частности — исторически длинный путь от ошибочной теории флогистона до принятой научным сообществом в качестве истины кислородной теории горения А.Лавуазье; или, в развитии физической науки, это такой же путь уточнения истины от механистического мира «обыденных» скоростей Ньютона до антимеханистического мира сверхскоростей Эйнштейна. Оба примера отчетливо демонстрируют, что истина в науке рождается и корректируется по мере оспаривания теоретическим мышлением представлений обыденного сознания. Ясно, что теория флогистона и механика Ньютона были более близки обыденному сознанию, чем теории Лавуазье и Эйнштейна.

Поэтому, в отношении **методологии** теоретического мышления стоики определенно выступили ранними **методологами науки** — коль скоро они нанесли удар по обыденному сознанию, сделав предметом теоретических рефлексий «реальность для нас». Методологическая инновация стоиков заключается именно в том, что они оставили «за скобками» познания «реальность для себя» как бытие, которое существует независимо от нас, а взяли в эти «скобки» то из «реальности для себя», что входит в наше сознание; и эта «реальность для нас», будучи сама исходным продуктом нашего отношения, подлежит превращению в конечный продукт человеческой рефлексии — теоретическую истину. Тем самым стоики и создали «скобки» науки, поскольку уже у них содержится свойственное науке понимание истины —

как согласия мышления не с «реальностью для себя», но с **мыслимой** предметностью, когда такое согласие достигается в ходе определения-познания того, что мыслится. При этом, что в науке понятие «согласие» относится не к индивидуальному мышлению, а к консенсусу внутри научного сообщества. Научное сообщество соглашается или не соглашается с тем, что вынесенный на его суд данный результат теоретического мышления может считаться истиной.

Истина для стоиков, как и в науке, — не то, что в готовом виде существует помимо познания, но то, что рождается, определяется в процессе познания; и для стоиков, и для науки то, что существует помимо познания, — не истина, а «реальность для себя», просто некая объективность, не несущая в себе характеристик истины/заблуждения. С точки зрения науки эти характеристики приходят уже к «реальности для нас» — вместе с субъектом познания, который, действительно, может заблуждаться и именно поэтому должен **доказывать** истину. Тем самым истина в науке является заведомо, в принципе проблемой, которая немедленно ставится самым актом познания и решается в усилиях субъекта познания **избежать заблуждения**. Эту природу научной истины хорошо понимал К. Поппер, выдвинувший идею, согласно которой в науке истинные теории — не те, которые можно эмпирически подтвердить, но те, которые выдерживают самый строгий тест на свое опровержение; т.е. в науке само понятие «истина» достаточно условное — главное, чтобы научное мышление было максимально застраховано от заблуждения. С позиции науки познание — это, прежде всего, огромный риск заблуждения, который снижается благодаря усилиям теоретического мышления **доказывать** те или иные свои положения.

В методологии доказательства — суть науки, и исторические корни этой методологии находятся, помимо прочего, в теории познания стоиков. Речь идет именно об исторических корнях, поскольку строго в отношении пункта **доказательства** истины (истины как **проблемы**) стоическая

теория познания и методология науки расходятся. Стоики не утверждали, что истину нужно доказывать — в их теории познания движение мышления к истине происходит спонтанно. Они демонстрировали этот механизм весьма наглядно. Зенон-стоик показывал аудитории раскрытую ладонь как условное обозначение того, что нечто «внешнее» вошло в мышление, и мышление «натолкнулось» на это пока чуждое нечто. Затем пальцы немного сгибались, символизируя начало охвата, присвоения мышлением этого «внешнего», превращающегося из «слепого ощущения» в «представление». Далее ладонь крепко сжималась в кулак, что означало уверенный охват мышлением «представления». Наконец, уже сжатый кулак сжимался пальцами другой руки в знак согласия мышления с постигнутым им «представлением»<sup>1</sup>.

Обратим внимание, что вся эта процедура постижения мышлением «реальности для нас» — рождения истины — осуществляется автоматически. Зенон-стоик, демонстрируя завершающий в процедуре жест одобрения мышлением постигнутого, жест согласия мышления с самим собой, ничего не говорит о препятствиях к такому одобрению-согласию; не говорит, поскольку у стоиков «момент истины» не представляет самостоятельной мыслительной операции, но лишь необходимо завершает весь процесс. Таким образом, для них «мыслимое» уже означает «истинное» — мышление заведомо одобрит все, что в него войдет. Где же здесь свойственный научному мышлению скепсис? Он скрыт в самой логике раздвоения сущего на «реальность для себя» и «реальность для нас». Уже то обстоятельство, что стоики переместили истину полностью в контекст «реальности для нас», т.е. в контекст мышления, говорит об их скепсисе в отношении «реальности для себя», где нет ни истины, ни справедливости. Мир «реальности для себя» ни в чем

---

<sup>1</sup> См.: Cicero. Academicorum...// Opera... IV. 47; Гегель Г.Ф.В. Лекции по истории философии. Пер. Б. Столпнера. Кн.2. СПб., 1994. С. 316.

не просветит, а только духовно уничтожит человека, который поэтому должен уйти в себя, в свое мышление, в «реальность для нас» — истина там, и только там возможно согласие мышления с самим собой. Несмотря на то, что такое согласие автоматическое, но сам акт «ухода в свое мышление» является неавтоматическим, требующим скептической оценки «реальности для себя», оценки, на которую способен далеко не каждый.

Верно, что у стоиков этот «стартовый» скепсис не распространялся на само мышление, которое наделялось ими доверчивостью ко всему, что в него входило. Однако даже сам принцип «доверчивого мышления» неявно, или косвенно указывал на свою противоположность — скептическое мышление. Во-первых, потому, что стоики, выдвинув скептическую идею о необходимости человеку уйти в свое мышление, на этом остановились, не стали развивать эту логику скепсиса и в отношении механизма достижения мышлением согласия с самим собой. Во-вторых, сформулировав принцип «доверчивого мышления», они невольно угадали то, что эмпирически доказала в XX веке психологическая наука — именно доверчивость нашего мышления, которое характеризуется тем, что оно изначально настроено верить любой поступающей в него информации, некритически ее воспринимать. Причем доверчивость — своего рода «базовое» состояние мышления. Современная наука говорит и о наличии у него «скептического» центра. Однако скепсис, в данном случае, не является «базовым» состоянием мышления. Он носит эпигенетический, т.е. опытный, приобретенный характер. Для перехода мышления из режима доверчивости в режим скепсиса требуется опыт **сосредоточения** — привычка к углубленной рефлексии. Заметим, что научное мышление собственно и отличается от «простого» мышления тем, что устойчиво находится в режиме скепсиса, в то время как «простое» мышление — в естественном для себя режиме «расслабления», доверчивости. Таковы, например, выводы американского ученого



Д. Гилберта, осуществившего опыты по усвоению мозгом печатной информации. Кстати, стоики, по сути, и рассуждали об усвоении мышлением «информации», которую они обозначали через понятие «внешнее». Согласно Д. Гилберту, люди в своей массе доверчивы, они думают, что верить легче, чем сомневаться. Природе было угодно, чтобы мозг, получив первую порцию информации, сразу верил ей, чтобы вообще понять, о чем идет речь. Поскольку же в процессе эволюции выяснилось, что сообщения могут быть и ложными, развился механизм контроля-скепсиса. Любую новую информацию мозг сначала считает непроверенной, и, анализируя полученные сведения, решает, к какому разряду их отнести. Усвоив, например, суждение «у лошади есть крылья» и проанализировав ее, он поместит эту информацию в клеточку памяти под рубрикой «чепуха». При этом многочисленные опыты показали: если человека что-то отвлекает при усвоении информации, то механизм контроля-скепсиса тормозится, либо совсем не включается, и тогда мозг, совсем как в теории познания стоиков, начинает все автоматически одобрять<sup>1</sup>.

Как видим, стоический принцип «доверчивого мышления» не противоречит принципу научного мышления, коль скоро является вообще принципом мышления. Получается, что стоики не только предугадали научное открытие XX века — о том, что мы мыслим «доверчиво», — но и развили идею «доверчивого мышления» в изначально скептическом контексте ухода человека в свое мышление от мира, где нет истины. Было бы чрезмерным требовать от стоиков еще и «прозрения» открытого наукой в XX веке мыслительного механизма контроля-скепсиса. Более чем достаточно и того, что они обозначили сам путь в методологию науки, саму модель научного мышления, которое занимается тем, что ***теоретически определяет*** истину с первоначального момента

---

<sup>1</sup> См.: Гилберт Д. Спотыкаясь о счастье. СПб.: Питер, 2008. С. 123-124.

незнания предмета до его знания (понимания и объяснения) в заключительном акте, как сказали бы стоики, «согласия мышления с самой собой».

В теории познания стоиков есть автоматическое одобрение мышлением постигаемого «материала», чего научное мышление, конечно же, не допускает, находясь постоянно в режиме контроля-скепсиса и именно *доказывая*, а не одобряя. Однако главным в логике науки выступает не столько принцип доказательства, сколько принцип развития-определения нашего *понятия* о предмете. Именно принцип развития-определения нашего понятия о предмете и лег в основу стоической теории познания, которая, поэтому, и заслуживает быть рассмотренной как весьма раннее введение в логику и методологию науки. Достаточно сказать, что вопрос о логике и методологии науки остается дискуссионным и сегодня, а предмет дискуссий — все тот же критерий достоверности нашего знания о «внешнем». Методологи науки и сегодня продолжают спорить о том, что такое научная истина в отношении «объективной реальности» и что такое «объективная реальность» в отношении субъекта познания. Все эти споры обязаны «загадке» нашего мышления, делающего человека *относящимся* существом. Относящееся сознание, как заметили Д. Юм и И. Кант, в принципе лишено возможности знать, каков же окружающий нас мир «на самом деле», без нас. Малейшая наша попытка «коснуться» внешнего мира немедленно включает наше отношение к нему, и он исчезает в качестве «реальности для себя» уже на уровне ее чувственного образа, строго говоря, требующего установления своего соответствия с «реальностью для себя». Это не проблема практической жизни, но это проблема логики, мышления, и можно вполне согласиться с кантовским выводом об отсутствии у человека *логического* инструмента установления такого соответствия. Этим И. Кант просто очертил познавательные возможности нашего мышления. Он утверждал, что мы не должны задаваться вопросом, какова «реальность для себя», поскольку на такой вопрос ни-

когда не будет ответа, но должны работать с «реальностью для нас» и в ее **наблюдаемых** границах продвигаться к **доступным** истинам. Таким образом, последние истины заведомо рассматривались И. Кантом как условные истины, продукты нашего отношения (теоретического мышления) к «внешнему». Это просто другое понимание истины, чем то, к которому приучает нас обыденное сознание, не знающее никакого раздвоения «внешнего» на «реальность для себя» и «реальность для нас». Поэтому стоики, уже просто зафиксировав такое раздвоение в своей теории познания, пришли почти к тому же, к чему много позже пришел И. Кант — к логике науки как фундаментальной для человека логике, в отличие от нефундаментального, поверхностного обыденного сознания, принимающего мир «на веру».

«Критику чистого разума» И. Канта можно рассматривать как труд, посвященный логике науки, в котором показывается, что мир человеческого познания, знания и истины не **реалистический**, отражающий «реальность для себя», но **эмпирический**, отражающий «реальность для нас», наш образ реальности. Поэтому фундаментальный для человека процесс приобретения знания, тождественный достижению истины, происходит как **развитие понятия**, остающегося в течение всего процесса **эмпирическим** в смысле отражения в нем не самой реальности, а нашего образа реальности. Таким образом, по И. Канту, все наши истины носят непреодолимо **эмпирический** характер, указывая на реальность, которую мы так или иначе **наблюдаем**. У него эмпиризм познания, знания и истины выступал естественным (фундаментальным) ограничением теоретического мышления, однако ни в коем случае не зачеркивал, не редуцировал теоретическое мышление, которое, развивая понятия и доходя до истин, просто не должно было претендовать на недоступную в принципе область «реальности для себя». Позитивистские же философы науки довели эмпиризм И. Канта до некоего предела, превратив эмпирические **границы** теоретического мышления в жесткое требование исключать из науки теоре-

тические понятия, которые не имеют коррелятов в «предложениях наблюдения», и тем самым исключив, по крупному счету, из науки теоретическое мышление как таковое.

Если позитивисты в определенном смысле не вполне поняли И. Канта и современную им науку, то стоики задолго до родоначальника немецкой классической философии и до самого феномена эмпирической науки указали на то, на что указал И. Кант — на эмпирические границы теоретического мышления. Это по-настоящему выдающееся открытие стоиков засвидетельствовало сдвиг вектора античного мышления — от ничем не ограниченного теоретического мышления к теоретическому мышлению, ограниченному нашим эмпирическим опытом. Такой ограничитель важен не тем, что ставит вопрос о своем соответствии «реальности без нас», но тем, что вынуждает мышление к трезвости, очищению от мифов, мистики, спекулятивности.

Почему стоики «заметили» фактор эмпирического опыта? Повторю — одной из основных причин стал имперский уклад, побудивший людей задаться в той или иной форме вопросом, что есть истина и справедливость; и в поисках ответа люди стали надеяться больше на собственный опыт физического и духовного выживания, чем на единый для всех мировой порядок, продемонстрировавший в лице имперской власти пренебрежение к истине и справедливости. Это и выразили интеллектуалы эллинистического периода — от философов, в том числе стоиков, до христианских проповедников — в идее *индивидуального* духовного спасения, и это был призыв человеку искать истину *не там*, где она оказалась скомпрометированной; и у философов, и у христианских проповедников «не там» означало раздвоение некогда единого мира (одного из центральных объектов внимания греческой космологии) — на мир *объективный* в смысле своего безразличия к человеческой духовности, истине, справедливости и мир *для человека*, формируемый поисками истины и справедливости. Иными словами, и философский, и христианский вариант «не там» указывал на

**эмпирический** (очеловеченный) мир с его **эмпирическими** (для человека) истинами. Ранняя христианская идея «эмпирического мира» нашла воплощение в феномене мировой религии. Стоическая же идея «эмпирического мира» заложила основы логики и методологии науки.

Стоики, поместив мышление в контекст эмпирического опыта человека и, тем самым, открыв путь в мир науки, предложили человечеству загадку научной рациональности. Правда, эта загадка стала разгадываться, когда появилась и социально утвердилась наука в ее современном виде. Последняя возникла в Новое время — в результате крупнейшего исторического события, получившего общепринятое определение в качестве «научной революции XVII-XVIII веков» и прямо связанного с последовавшей затем промышленной революцией. До того, конечно, стоики вместе с представителями других философских школ эллинистического периода и не могли рассматриваться иначе, как только в их историческом контексте — позднего этапа древнегреческой философии. Однако неизвестный им феномен науки ретроспективно сделал их «философами будущего», проявив в их философии пророческую идею научной рациональности.

Дискуссии о том, что такое научная рациональность, ведутся уже не один век, и можно признать, что исторические корни этих дискуссий — в открытии стоиками эмпирического контекста «достижения мышлением согласия с самим собой». Этот непреодолимый эмпиризм нашего мышления, состоящий в невозможности отделения субъекта познания от объекта познания, стал «головной болью» для логиков, методологов и философов науки. Они и сегодня пытаются ответить на вопрос, что же такое истина в науке и, значит, что же такое наука в отношении своего объекта, который, оказывается, нашим же непреодолимо эмпирическим мышлением и конструируется. Однако не является ли сам этот вопрос запретным, подводящим человеческую мысль к грани, за которой для человека как в принципе эмпирического — относящегося — существа нет ответов?

Возможно утверждать, что, данный вопрос, действительно, из разряда запретных и согласиться с тем, что человек по своей природе уникальное в живом мире существо — уникальное именно по своему назначению быть технологом и конструктором. Стойки, обнаружив, что все мы живем не в безразличной к нам реальности, но в «реальности для нас», тем самым и натолкнулись на фундаментальную истину человеческого бытия, заключающуюся в **относящемся** человеческом сознании, которого лишены все остальные существа на Земле и благодаря которому человек в буквальном смысле **конструирует** среду своего обитания, де-факто отгораживаясь от дикой природы, той самой «реальности для себя», куда человеку, если он человек, а не животное, вход воспрещен. Поэтому и наука — человеческий способ познания «внешнего» и адаптации к нему — не может не быть **конструированием** своего объекта, и в этом ее фундаментальная истина.

Проблема в том, однако, что понимание науки как «конструкторской» деятельности не только не останавливает, но подстегивает мысль к поискам возможности выдать «сконструированные» (в эмпирическом контексте) истины за истины **объективные** — безразличные к субъекту познания. Возможно это объясняется таким образом, что человек на уровне «здравого рассудка» не соглашается, с тем, что живет в зыбком, непредсказуемо переменчивом мире своей субъективности и хочет думать, что видит мир именно таким, каков он есть сам по себе. Во многом из этой психологической потребности человека обосновать объективность (истинность) своего в действительности субъективного мира и родилась самостоятельная область знания, называемая «логикой науки», «методологией науки», «философией науки». Такая область знания не случайно сложилась в эпоху развитой науки. Она не могла появиться тогда, когда науки в ее современном виде не было. Люди конструировали среду своего обитания всегда, но в виде рутинной ежедневной практики, о которой не задумывались. Рождение же **института** науки стало

социально значимым прецедентом *профессионализации* теоретического мышления — отчуждения познания от повседневности, что и сделало «заметной» конструкторскую сущность человека. Наука обратила на себя внимание философов именно с точки зрения проблемы научной истины, поскольку научные истины в виде теорий демонстрировали свой относительный, условный, «конструкторский» характер. Те же позитивисты, уловив этот фундаментальный *эмпиризм* науки, небесспорно попытались представить его методологически — в требовании поверять научное мышление «предложениями наблюдения». Они, верно определив «диагноз», не вполне поняли, что непреодолимый эмпиризм научного мышления должен искать и ищет свою опору не в эмпирических же «предложениях наблюдения», а в чем-то ином; и это «что-то иное» — теоретическое мышление.

Проблема соотношения эмпирического и теоретического мышления — одна из основных в проблематике философии науки, и следует признать, что корни этой проблемы уходят к стоикам, которые прямо называли истиной «согласие мышления с самим собой». Эта стоическая формула не позволяет иных интерпретаций «мышления», как только «теоретического мышления». Действительно стоики говорили о «согласии мышления» с *эмпирическим* образом «внешнего». Значит, сам акт согласия обязан у них работе «чистого», т.е. *теоретического*, мышления над тем, что в мышление *эмпирически* вошло. Поэтому они вольно или невольно — скорее, конечно, невольно — отделили в работе мышления эмпирический уровень от теоретического уровня. Пусть в их понимании работа мышления по «достижению согласия с самим собой» происходит в режиме автоматического «одобрения», они выделили в мышлении теоретический уровень в отличие от эмпирического уровня — получения мышлением неких «впечатлений». Последние — эмпирические образы мира, в котором живет человек, и стоическая философия (не только теория познания, но и этика стоиков) подчеркивает идею, согласно которой человек, если хочет узнать ис-

тину, должен подняться с уровня «впечатлений» на уровень отношения к ним. Такой «уход в собственное мышление» и есть в теории познания стоиков путь к согласию мышления с самим собой, а в их этике — к согласию человека с самим собой. Этическая формула стоиков заключается в том, что убежищем для человека, ищущего истину, становится теоретическое мышление. Моральное учение стоиков строится на принципе спасительного ухода человека от своего эмпиризма в мир теоретического мышления, где только и может наступить «момент истины». При этом не важно, как последний соотносится с эмпирическим бытием, поскольку соотношение, скорее, отрицательное — теоретически достигнутая стоиком истина в этом смысле отрицает эмпирический уровень. Стоическую логику отрицания эмпирического уровня мышления в теоретическом уровне и пытались опровергнуть позитивистские философы науки XIX-XX веков, предпринимая усилия доказать, напротив, отрицание теоретического уровня мышления в эмпирическом уровне.

В своем моральном учении стоики, последовательно проводя **человеческий** принцип разумности — отрицания в теоретическом мышлении эмпиризма человека, — исходили из природного различия между растениями, животными и людьми в достижении этими тремя категориями органического мира единой для них цели самосохранения через «дружеское отношение к себе», т.е. «согласие с самим собой». Согласно стоической этике, цель самосохранения объединяет и растения, и животных, и людей, но путь достижения этой цели — разный у растения животного и человека. Ключевые понятия в этике стоиков — «стремление», «влечение» к самосохранению. Они считали, что растение, лишённое способности даже ощущать, не «стремится» к самосохранению, а просто сохраняет себя. Животное в отличие от растения способно ощущать, и поэтому оно к самосохранению «стремится», но неосмысленно — не по субъективной цели, а по физическому ощущению. Человек же по своей природе не просто «стремится», но осмысленно, по субъективной цели



«стремится» к самосохранению в «согласии с самим собой». Человек в отличие от растения и животного **полагает** свое самосохранение. Для стоиков чрезвычайно важно само это «полагание», целиком находящееся в компетенции мышления, и не столь важно, достиг ли человек состояния «согласия с самим собой» фактически. Тем самым, для человека благая (согласная с его природой) цель самосохранения реализуется не в физическом, как для растений и животных, а духовном самосохранении<sup>1</sup>.

Получается в соответствии со стоической этикой, что физическое выживание не является для человека абсолютным благом, каковым оно является для растений и животных, а абсолютное благо для него — жить разумом, что идентично абсолютному благу теоретического мышления как единственной опоры человека в этом мире. У человека нет опоры в его эмпиризме, и потому он ищет и находит ее в теоретическом мышлении, с помощью которого устанавливает отношения согласия с внешним миром и с собой. Он не задается вопросом, истинны ли эти отношения согласия, он просто называет их истиной, корректируя их или даже переустанавливая по эмпирическим сигналам в ходе своего жизненного опыта. Таким образом, для стоиков важна сама работа мышления — духовная работа, — а не ее результат, поскольку такая работа всегда даст результат, который со временем может быть скорректирован или даже отброшен. Заметим, что именно так строится наука, в которой главное — выдерживать **процедуру**, т.е. непредвзято и добросовестно проанализировать имеющиеся эмпирические данные во всем их комплексе и прийти к результату в виде теоретической модели. Причем уже потому, что должная процедура выдержана, полученная в ней теоретическая модель будет наделена кредитом доверия — кредитом, поскольку на большее наука не может рассчитывать в принципе. Вспомним, что у стоиков **процедура** достижения истины заключалась в «охвате»

---

<sup>1</sup> См.: Diog. L. VII. 85-89.

мышлением первоначального образа «внешнего», и в свете сравнения с наукой автоматизм этой процедуры выглядит уже не упущением стоиков, а, напротив, их прозрением в отношении важности процедуры как таковой.

Стоики, объявив абсолютным человеческим благом саму процедуру мышления, тем самым объяснили странное, уникальное в органическом (живом) мире, поведение человека, когда он сознательно может предпочесть жизни смерть, пойдя на самопожертвование или самоубийство. Действительно, коль скоро для человека есть благо более высокое, чем благо физической жизни, он способен по своей воле пренебречь собственной жизнью ради того, что считает истиной, либо — при утрате духовного стержня своего существования. Показательно, что стоики одобительно относились к самопожертвованию, однако только к такому, на которое человек идет сознательно, по велению своего разума. Гегель критиковал стоиков за то, что они, призывая человека жить по «велению разума», даже не пытались провести границу между «хорошими» и «плохими» велениями. В самом деле, коль скоро для стоиков благом является сама **процедура** мышления, каким бы ни было его содержание, они в области **конкретной нравственности** должны были бы одобрять любые, даже самые отвратительные, идеи — лишь потому, что соблюдена процедура. Стоики каким-то образом думали об этой проблеме — иначе они не указали бы на нравственный камертон в лице «мудреца»; но и стоический «мудрец» — невразумительный критерий, поскольку непонятно, кто и как попадает в «мудрецы», если все вращается в «процедурном круге» мышления<sup>1</sup>.

Однако, на мой взгляд, такая, формально справедливая, критика несправедлива по существу морального учения стоиков. Они уже совершили прорыв в области конкретной нравственности именно тем, что указали на процедуру мыш-

---

<sup>1</sup> См.: Гегель Г.Ф.В. Лекции по истории философии. Пер. Б. Столпнера. Кн.2. СПб., 1994. С. 330-336.

ления как ключ к истинной нравственности. На уровне «неявного знания», интуиции они поняли: проблема не в том, чтобы открыть человеку глаза на «правильные образцы», но в том, чтобы человек начал пользоваться даром разума не только для выстраивания своего обыденного опыта, но и для открытия истины о себе и окружающем мире. Сама эта познавательная мотивация — мудрая именно в стоическом смысле понятия «мудрость», не требующем какого-либо иного тестирования «мудреца», как только на то, что «претендент» вовлечен в *процедуру* поиска истины о себе и окружающем мире. Это стоическое открытие процедуры мышления как ключа к мудрости, истине, морали, истинной нравственности звучит в наши дни, в XXI веке, в частности так: «Стать личностью можно, лишь совершив ряд философских *процедур* — понимания себя, другого и отношений между ними. *Рефлексия* личности, поднимающая ее над собой и другими — вот условие»<sup>1</sup>.

Сократ раньше стоиков пришел к идее тождества понятий «мудрый человек», «мыслящий человек», «моральный человек», полагая, что все, требующееся для торжества истины и справедливости в обществе — обретение людьми вкуса и привычки к самой «процедуре мышления». По его мнению, выработка такой привычки неизбежно приведет людей к самым высоким истинам, поскольку мышление экспансивно не только вширь, но и вглубь. Однако у Сократа эта идея экспансии «процедуры мышления», во-первых, не получила специального философского осмысления и, во-вторых, носила общий характер идеи всеобъемлющего разума именно как разума космологического, на который нужно просто «настроиться» и так получить доступ к всеобщим истинам, в том числе к истинам нравственным. Стоики же призывали человека «уйти в разум», причем не в космологический, а в свой, индивидуальный разум, чтобы человек обрел жиз-

---

<sup>1</sup> Шевелев И. Через пропасть в два философских прыжка // Новая газета. М., 2009. № 4 (19 января). С. 21.

ненную опору в виде состояния «согласия с самим собой». Это жизненно важное для человека психологическое состояние достигается в мыслительной процедуре, описываемой стоиками как переход мышления с эмпирического уровня на теоретический уровень. Причем данный переход является автоматическим, поскольку описывается процедура, и у стоиков это описание составляет суть их теории познания и морального учения.

Если так понимать суть стоической философии, то следует признать, что стоики сделали открытие, откликнувшееся спустя многие века непростой в философии науки проблемой соотношения эмпирического и теоретического уровней научного познания. Причем, сами же стоики мало того, что «угадали» процедурный характер достижения мышлением «согласия с самим собой» (свойственный достижению истины в науке), но и ответили на продолжающий мучить сегодня философов науки вопрос о смысле перехода научного мышления с эмпирического уровня на теоретический уровень. Ответ стоиков на вопрос, что такое эмпирический и теоретический уровни научного мышления звучит в наше время настолько современно, что может быть сильным аргументом в споре между разными философско-научными школами, сложившимися в западной философии науки к 80-м годам XX в. именно вокруг эмпирически-теоретической «загадки» науки. Предложенная стоиками «разгадка» состояла в том, повторю, что истина рождается в *процедуре* «охвата» мышлением впечатлений. В терминах современной философии науки:

— научная истина рождается на уровне теории на основании эмпирических данных, которые, однако, изначально «теоретически нагружены», представляя собой нерасторжимое объектно-субъектное единство;

— поэтому, в прямую противоположность позитивистской философии науки, именно теоретическое мышление фундаментально, а условен, несамостоятелен эмпирический уровень познания.

Чтобы показать, как явно отозвалась теория познания стоиков в XX веке, я привожу в следующем разделе исследования обзор разных позиций в западной философии науки по проблеме соотношения «эмпирического» и «теоретического» в научном познании. В этом обзоре можно сосредоточиться на периоде 50–70-х годов, когда происходило оформление постпозитивистских направлений философии науки, что и было, на мой взгляд, своеобразной актуализацией стоической теории познания (а также стоической этики); и, в частности, — сосредоточиться на рождении в этот период влиятельной и сегодня в западной философии науки доктрины «научного реализма», предлагающей свой вариант развития логики стоической теории познания.

### **3.3. «ВТОРОЕ РОЖДЕНИЕ» СТОИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ В ПОСТПОЗИТИВИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ XX ВЕКА: НЕИСТОРИЧЕСКИЙ (АНТИЧНЫЙ) И ИСТОРИЧЕСКИЙ (СОВРЕМЕННЫЙ) ТИПЫ МЫШЛЕНИЯ**

Декларируемая научным познанием цель — достижение объективного знания о мире, поэтому одной из основных проблем философии науки и стала проблема научной истины. Проблема, непростая уже тем прозрением стоиков, что наше мышление имеет дело не с «реальностью для себя», но с «реальностью для нас», данной нам в наших «впечатлениях» о ней. Мало того, эта проблема нашего непреодолимого эмпиризма (отрицающего реализм) существенно усложнилась осознанием в философии науки XX века того, что научное мышление имеет дело не просто с непосредственными «впечатлениями» о реальности, но с «впечатлениями», которые опосредованы предшествующим интеллектуальным опытом. Был сделан немаловажный вывод о том, что наше мышление исторично — «охват» им эмпирических

данных определяется контекстом времени, «загружающим» наше сознание определенными стереотипами/образцами отношения ко всему. Для научного мышления такими стереотипами/образцами выступают существующие теории, концепции, доктрины; и это — прямое развитие стоической логики (теории познания), ее ключевого понимания субъекта познания как того, кто непреодолимо встраивает свое **отношение** в объект познания. Однако стоики не задумывались о том, что само отношение меняется, развивается по мере развития своего опыта в историческом времени. На это обратили внимание философы науки в XX веке. В частности, знаменитая идея Т. Куна о «скачкообразном» научном развитии — через научные революции, сменяющие в науке то, что он назвал «парадигмами», — именно и была идеей зависимости научного мышления от контекста времени. «Парадигма» у Т. Куна не что иное, как сформированное временем **типичное**, «образцовое» отношение субъекта познания к объекту познания. Стоики выявили феномен непреодолимой зависимости объекта познания от субъекта познания. Т. Кун поместил этот феномен в контекст живого исторического опыта познания, обнаружив, что познавательный опыт не только «загружает» научное мышление определенными стереотипами/образцами отношения к объекту познания, но и «перезагружает» его. «Перезагрузка» происходит, когда в науке накапливаются сомнения в отношении наличных познавательных стереотипов/образцов, которые начинают восприниматься как ненадежные инструменты достижения научной истины, и тогда текущая «парадигма» сменяется новой. Таким образом, Т. Кун подтвердил догадку стоиков о том, что «истина» в человеческом мире является в принципе условным понятием, что она может быть только приближительной, когда о приближении к ней или отдалении от нее поступают лишь косвенные сигналы — не от какого-то «решающего эксперимента», но в целом от накопленного познавательного опыта. Иначе говоря, Т. Кун показал, что только историческая практика науки «ставит все на свои

места», она — критерий научной истины, и, значит, приоритетная мотивация научного развития иная, чем стремление к объективной истине, отныне поступающей в компетенцию времени и истории.

На эту приоритетную мотивацию и указывает стоическая теория познания с ее **автоматизмом** достижения истины — «согласия мышления с самим собой» и, следовательно, переносом важности с результата-истины на **процедуру**. Стоики дали понять, что истина не главный вопрос в познании, а главный вопрос — процедура перехода мышления с эмпирического уровня на теоретический уровень. Такова — подсказанная стоиками — приоритетная мотивация в науке: понимание и объяснение эмпирической реальности путем создания ее теоретических моделей. Это мотивация к **решению творческих задач**; и когда задачи решены, начинается уже совершенно другая их история — социальная, в которой решения проверяются временем, корректируются, нередко отбрасываются, в том числе, приходит осознание их социальных последствий. В частности, что касается осознания социальных последствий решения научных (технологических) задач, ясно, что, например, разработчики оружия массового поражения, той же водородной бомбы, — не какие-то монстры, сознательно стремящиеся найти способ эффективного уничтожения миллионов людей. Они — ученые, погруженные в решение чисто творческих задач и профессионально не задумывающиеся о том, что будет «после».

Так мотивационно устроена наука, выталкивающая за свои «скобки» все «прикладные» вопросы, например — истины, связанные с социальными последствиями, — все то, что не относится к процедуре творчества теоретического мышления. Это открыли в своей теории познания стоики, и это подтвердил Т. Кун, разъединивший в научном развитии контекст «парадигмы», когда ничто не «возмущает» процедуру творчества теоретического мышления, и контекст смены «парадигм», когда происходит смена процедур. Повторю: стоики, в сущности, открыли сосредоточенность познания

на процедуре (а не на истине), Т. Кун подтвердил это базовое в познании значение процедуры, но уточнил, что процедура со временем меняется, причем во **внешнем** для себя (для науки как процедуры) контексте «готовых» истин.

Собственно, открытая стоиками эмпирически-теоретическая структура мышления — это открытие ими логической структуры мышления, которое, по Т. Куну, оказалось еще структурировано и исторически. Если сосредоточиться на логической структуре мышления, то можно попытаться ответить на вопрос, который сами стоики не ставили, — что такое эмпирический и теоретический уровни мышления. Напрашивается следующий ответ. Наше мышление действительно устроено в «два этажа». На «нижнем этаже» мы не поднимаемся над наблюдаемыми явлениями, стремясь выявить в их «хаосе» тоже наблюдаемые сохраняющиеся (воспроизводимые) связи. Однако в процедуре мышления заложен наш обязательный переход на «второй этаж», поскольку мышление экспансивно, и оно стремится не только зафиксировать наблюдаемые воспроизводимые связи, но и понять и объяснить их.

Проиллюстрировать работу мышления на обоих уровнях можно на примере установления физического закона, согласно которому «тела при нагревании расширяются» или физического закона Бойля для идеальных газов. Первый и второй законы получены на «нижнем» уровне работы мышления, поскольку оно устанавливает **непосредственную** функциональную связь между **наблюдаемыми** переменными, в одном случае между переменной нагревания и переменной расширения, а в другом — между переменной давления и переменной объема. Однако на этом уровне — назовем его эмпирическим — нет ответа на вопрос, почему тела при нагревании расширяются или почему давление определенной порции газа при постоянной температуре обратно пропорционально его объему, т.е. нет ответа на вопрос, почему обнаруженная функциональная зависимость имеет место. Может ли мышление остановиться и не задаваться таким



вопросом? Может в обыденной жизни у нелюбознательных людей, но в науке и в принципе — нет. Принцип экспансии мышления прост: высказывая некий тезис «А», невозможно не перейти далее к тезису «В»; и потому процедура мышления уводит его работу на уровень — назовем его теоретическим, — где и строятся объяснительные модели и где оно устанавливает ненаблюдаемые связи, можно сказать, «догадываясь» о них, выдвигая соответствующие гипотезы.

Разумеется, ничего этого у стоиков не найти, но у них есть база для такой детализации логической структуры мышления — в виде *процедуры* достижения мышлением «согласия с самим собой», демонстрированной ими публично даже на языке жестов (см. раздел 3.2. данного исследования). Нельзя не увидеть у стоиков в общих чертах и структурирование процедуры достижения истины на два уровня работы мышления. Действительно, в стоической «пантомимической» демонстрации, насчитывающей четыре разных жеста, особо выделяются два, характеризующие начало и завершение «охвата» эмпирического материала мышлением, т.е. начало и завершение собственно познавательной работы мышления. Начало — когда пальцы руки немного сжимались, что символизировало уровень начального, поверхностного знания. Завершение — когда пальцы крепко сжимались в кулак как символ глубокого, завершенного знания. Если стоики употребляли для демонстрации «рабочей» части познавательного процесса два разных жеста, значит, они рассматривали процесс не линейным, но «скачкообразным», ступенчатым, двухуровневым; и остается только признать в этих двух уровнях то, что в XX веке философы науки стали называть эмпирическим и теоретическим уровнями научного мышления.

Стоики в своей теории познания «спроектировали» феномен науки в виде намеченной в общих чертах логической структуры познавательного процесса. Стоическая теория познания «угадала» логическую структуру науки как (1) приоритетную заботу о процедуре, а не об истине и (2) ло-

гику эмпирического и теоретического уровней познания. В первой половине XX в. позитивистская философия науки, в основном, занималась пунктом (2) стоической теории познания именно в чисто логическом ключе, как это было у стоиков. Притом, что в отличие от последних, просто не рассматривавших логику познания в контексте времени, позитивисты сознательно отвергли этот контекст и в противоречие стоикам пришли к «плоской» схеме познания, в которой не было теоретического уровня — собственно научного творчества, открытия нового, — а был один только «скучный», чисто «бухгалтерский» эмпирический уровень. Характерно, что наиболее «бухгалтерская» школа позитивистской философии науки — логического позитивизма — признавала единственно «законным» занятием методолога науки выяснение эмпирического содержания теоретических терминов, а проблему научного открытия вообще исключала из проблематики методологии науки.

Постпозитивистская, а в ряде случаев, — и антипозитивистская — переориентация западной философии науки, начавшаяся с середины 50-х гг. XX в., явилась определенным возвратом к стоической теории познания — именно постольку, поскольку первые представители этой философии науки добавили к прозрению стоиков об эмпирико-теоретической дихотомии познания историческое измерение этой дихотомии. Более того, постпозитивистские философы науки взяли на себя смелость утверждать не просто о единстве логического и исторического в научном познании, но об определяющей роли исторического в этом единстве. Заметим, такая «смелость» не только не противоречила стоической теории познания, но была ее развитием, которое не могло состояться во времена стоиков по причине отсутствия в античном мире исторического сознания как такового. В частности, немецкий философ К. Хюбнер посвятил специальное исследование доказательству того положения, что «истoki современного научного мышления восходят именно к неисторическому сознанию древних греков, получившему вы-

ражение в древнегреческих мифах не в качестве «ложного сознания», но в качестве донаучной парадигмы объяснения мира, из которой и в развитие которой и выросла наука»<sup>1</sup>.

Если у древних греков было «мифологическое» сознание, то какое оно, согласно К. Хюбнеру, формировало миропонимание? «Древнему греку, — говорит он, — был чужд дуализм материи и духа. Античный человек все воспринимал в единстве, целостности»<sup>2</sup>. Заметим: если это так, то сознание античного человека не было способно отделять субъект от объекта, т.е. человек не отчуждал себя от всего «другого» по отношению к себе. Например, не отчуждал себя от такого «другого», как боги; и действительно, обращает внимание К. Хюбнер, античный человек не отделял богов от своей повседневной жизни, можно сказать, становился ими (или они воплощались в нем), когда оказывался в «секторе», который персонифицировал тот или иной бог. Например, Гелиос персонифицировал все, что связано с солнцем, Аполлон — с пронизательностью и музыкальностью, Афина олицетворяла разум, Афродита — любовь и т.д. Причем все эти персонификации, которые сами по себе были материально-духовным (субъектно-объектным) единством, воспринимались античным человеком как его личная жизнь, создавая материально-духовное (субъектно-объектное) единство уже с участием человека.

К. Хюбнер подчеркивает, что «...влияние богов на события жизни античного человека не было воздействием одной субстанции на другую субстанцию, но осуществлялось как непосредственное наполнение событий божественной субстанцией. В мифологическом сознании человек практически утрачивает свое «Я». Воплощенное в человеке единство материального и идеального оказывается божественным «лицом», человек и бог становятся неразличимыми, бог пол-

---

<sup>1</sup> Hubner K. Mythische und wissenschaftliche Denkformen. Tijdschr. Voor filosofie, Leyven — Utrecht, 1978, jg. 40, № 4. S. 637-638.

<sup>2</sup> Hubner K. Mythische und wissenschaftliche Denkformen. S. 640.

ностью принимает образ человека: Зевс превращается в Амфитриона, Афина — в Ментора, Арес — в Акамаса и т.д.»<sup>1</sup>.

Для античного человека с исчезновением «Я» исчезало и различие между внутренним и внешним. «Наполняющая человека божественная субстанция делается достоянием не только его самого, но и окружающих. Она не только вливается, но и истекает из него. Если, например, он приобщается к *kydos* — к тому, что можно было бы весьма неточно перевести как «слава», то *kydos* проникает в целый город, наполняет его дома и улицы, согревая и возвышая сердца родных, друзей и сограждан героя. *Kydos* распространяется и на имущество героя, его вооружение, которое становится не просто «славным», но воспринимает часть сути героя — божественной сути. Вот почему кража оружия воспринималась мифологическим сознанием как катастрофа — ведь пострадавший утрачивал при этом частицу своего «Я»<sup>2</sup>.

Снятие для древнегреческой ментальности границы между «Я» и «не-Я» фиксирует также термин *philos*, который обозначает у Гомера и друга, и дом, и имущество, и родину. Однако помимо красноречивых в этом смысле понятий *kydos* и *philos* наиболее сильным понятием данного ряда было у древних греков все же понятие *Arche*, представляющее события-матрицы, которые, однажды случившись с непосредственным участием в них богов, всякий раз возвращаются в своем «матричном» виде, когда люди делают то же, что делали в этих событиях-матрицах боги; т.е. люди вместе с богами не в переносном, а прямом смысле становятся участниками именно тех — первоизданных — *Arche*. Это — своеобразная древнегреческая «машина времени», которая уничтожала время — границу между тем, что «было» и тем, что «есть». Механизм этой «машины» действовал следующим образом. В событиях-матрицах Афина однажды пока-

---

<sup>1</sup> Hubner K. Mythische und wissenschaftliche Denkformen . S. 641.

<sup>2</sup> См.: Hubner K. Mythische und wissenschaftliche Denkformen. S. 642.

зала людям, как выращивать оливковые деревья, она научила Пандросу выделывать шерсть, Эрихтона — приручать лошадей. В Афинах у Акрополя есть поле, на котором по преданию был взращен и собран первый урожай. Все эти божественные события повторяются всякий раз там и тогда, где и когда люди занимаются подобным. При этом *Arche* охватывает не только все человеческие ритуалы и виды деятельности, но и все явления природы, выступая, таким образом, действительно непривычным для нас представлением о времени. Так, по Гесиоду, земля когда-то породила воду, и это *Arche*-событие древний грек переживал всякий раз, когда видел водопад, реку, море. Неизменно воспроизводится *Arche* рождения дня из ночи: это всегда та самая священная ночь, каждое утро порождающая тот самый священный день. Чередование времен года восходит к событию похищения Персефоны, которая с тех пор постоянно проводит полгода в царстве Аида, а вторые полгода — на земле; и во всяком новом весеннем цветении проявляется одно и то же *Arche* — в мифологическом сознании это всегда «та самая» весна. «Люди видели, как земля пробуждалась от своего смертного сна, как она, возродившись заново, к их радости начинала плодоносить. Они становились современниками «того» великого события, и это было тем «остановившимся временем», которое и раскрывает смысл понятия *Arche*»<sup>1</sup>.

Таким образом, античный человек жил вне времени и истории. Наиболее отчетливо это видно по античным «празднествам» — *zatheoschronos*, — когда *Arche* становилось культовым явлением, неким «спектаклем». Однако *zatheoschronos* не были «спектаклями» в нашем понимании слова. Как об этом говорит Э. Кассирер, «...актер в мифологической драме не играл бога, а был им, становился богом. Культовая мистерия — не просто подражание»<sup>2</sup>. Интересно, что

---

<sup>1</sup> См.: Gronbech V. *Gotter und Menschen / ubers, von Brandstrom V.* Hamburg, 1967. S. 171-172.

<sup>2</sup> Cassirer E. *Symbolische Formen.* Darmstadt, 1955. S. 51-52.

Л. Леви-Стросс обнаруживает «...древнегреческую ментальность и в сегодняшних религиозных обрядах австралийских аборигенов, у которых обряд поминовения осуществляется не как воспоминание, а как непосредственное переживание прошлого, таким образом, становящегося настоящим»<sup>1</sup>.

Можно ли как-то сопоставить античную — мифологическую — картину мира с научной? По К. Хьюберу такое сопоставление вполне возможно. Так, в принципе сопоставимо центральное понятие античного сознания — *Arche* — с одним из основных понятий научного мышления — понятием закона. Подобно закону, *Arche* есть общее. Однако в отличие от закона, не имеющего отдельного единичного существования, *Arche* существует как отдельное единичное событие. Античное сознание — «слитное», оно не отделяет общее от единичного, субъект от объекта, «Я» от «не-Я», прошлое от настоящего. При этом заметим, что и научное мышление не только «аналитическое», разъединяющее мир на «переменные», оно также «синтетическое», собирающее «переменные» в целостность отношения, функции, понятия. Поэтому не исключена возможность сопоставления *Arche* с научным законом через древнегреческое понятие *nomos*, произведенное от *nemein* — «поделить», «выделить». Например, есть *Arche*, изображающее **раздел** мира между сыновьями Кроноса — Зевсом, Посейдоном и Аидом. Зевс получил в «надел» небо и землю, Посейдон — море, Аид — подземный мир; и к древнегреческому же понятию *nomos* этимологически восходит понятие «научный закон».

В принципе, можно рассматривать *Arche* как категорию «научного закона» античного времени — именно с учетом того, что у античного человека миропонимание, в том числе представление о времени и человеке, было не таким, как ныне. Действительно, в отличие от мышления в координатах *Arche*, научное мышление различает, во-первых, общее (собственно закон), во-вторых, подчиняющееся этому об-

---

<sup>1</sup> Levi-Strauss L. La pensee sauvage. Paris, 1962. P. 315.

щему частное и, в-третьих, время, в которое укладываются по своей очередности закономерные единичные события. То обстоятельство, что между событиями и временем может существовать функциональная зависимость, т.е. закономерное отношение, не меняет дела, поскольку и тогда обе переменные остаются категориально разными. Таким образом, «связанное с законом представление о времени есть представление о некоем абстрактном пространстве протекания событий. Напротив, в *Arche* время обретает конкретный образ — самого события»<sup>1</sup>.

Столь же отличается мышление в координатах *Arche* от научного мышления в отношении понимания человека. В *Arche* человек умирает как личность для того, чтобы в его физической оболочке возродился бог, являющийся не только сущностью и причиной какой-то области бытия, но и конкретным лицом — единством телесного и духовного, — в котором исчезает граница между материальным и идеальным, внутренним и внешним. Когда же человек вписан в научную картину мира, он обретает свободу воли, вместе с которой в мир вступает различие между внутренним и внешним, материальным и идеальным — именно благодаря утверждению своего «Я» человек противопоставляет себя всему «не-Я». Отсюда — противопоставление субъекта объекту и все «эманации» такого противопоставления.

Поневоле возникает вопрос, чем же научное мышление «лучше» мифологического? Чем противопоставление субъекта объекту «достовернее» субъектно-объектного единства? Разве можно аналитическую, разъединительную функцию мышления противопоставлять его синтетической, объединительной функции? Разумнее предположить, что в античном мышлении попросту были слиты обе эти его функции, что на самом деле и является принципом человеческого мышления и что ярко проявляется в художественном мышлении, творящем **образы** — вневременные «сплавы» общего

---

<sup>1</sup> Hubner K. Mythische und wissenschaftliche Denkformen. S. 651.

и единичного, субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, «Я» и «не-Я». То, что стоики в своей теории познания подвергли подобные **образы** «охвату» мышлением с тем, чтобы прийти от **образов** к **истинам**, и было внятным шагом к новой ментальности — «аналитической», научной, разъединительной. Эта новая, уже не мифологическая, ментальность отделяла «истину» как общее-закон от «образа» как единичного события; и тогда, действительно, *Arche*-образ и закон-истина одинаково «истинны», но в своих системах мышления, которые, как у А. Эйнштейна «инерционные системы», равноправны. Иначе говоря: «переселившись» в координаты *Arche*, мы попадаем в лишенное времени пространство образов, в которых сплавлены все мыслимые дихотомии — общего/единичного и т.д.; «переселившись» же в координаты закона, оказываемся в историческом времени, в котором «текут» единичные события отдельно от их абстрактного, вневременного общего — их истины.

Ясно, что нельзя, находясь в координатах закона, опровергать координаты *Arche* и наоборот. Но это и означает, что категория истины/заблуждения одинаково условна, относительна и в мифологии, и в науке: «мы не имеем права оценивать ту или иную онтологию — научную, мифологическую — в терминах истины и заблуждения и должны, наконец, понять, что истина/заблуждение в науке есть порождение наших априорных предположений научной онтологии»<sup>1</sup>.

Получается, что научный способ объяснения действительности — это не способ добывания истины, а всего лишь специфический принцип априорной организации опыта. Миф — такая же организующая опыт, безразличная к истине и заблуждению априорная концептуальная рамка, по Канту, — алфавит, помогавший древнему греку читать по складам книгу опыта подобно тому, как современный человек осваивает эту книгу с помощью понятий закона, времени, пространства, причины, следствия и т.д. «Не существует

---

<sup>1</sup> Hubner K. *Mythische und wissenschaftliche Denkformen*. S. 653.



теоретической возможности выбора между мифом и наукой, поскольку познаваемая действительность всегда есть уже истолкованная действительность — мифологически или научно»<sup>1</sup>.

Поэтому удивительно не то, что античное сознание было на протяжении веков неисторическим сознанием, но то, что возникла другая ориентация сознания — научное мышление. Это удивительно, поскольку обе ориентации, как мы только что выяснили, возможно рассматривать как равноправные, и неисторическое сознание не могло само собой, по своей внутренней логике «перерасти» в сознание, находящееся в историческом времени. Однако смена ориентаций произошла, и возможно указать одну из основных причин этого события (см. раздел 3.2. данного исследования) — случайную во многом причину смены в Древней Греции демократического социального порядка на имперский порядок, который заставил людей «раскрыть глаза» на несовпадение идеала, образа с эмпирической реальностью. Отсюда и берет свое начало «аналитический», разъединительный уклон мышления, приведший к дихотомиям образа/понятия, временного/вечного, единичного/общего, субъекта/объекта, внутреннего/внешнего, «Я»/«не-Я»; и именно эллинистические философы были теми мыслителями, которые, находясь еще в античных координатах сознания, открыли путь в новые координаты.

Положение об отсутствии исторического сознания в античном мире весьма важно для понимания актуальности стоической теории познания в настоящее время, когда наше сознание, приученное уже за многие века все помещать в контекст исторического времени, не может представить себе (или с трудом представляет) ментальность, не делающую различий между прошлым, настоящим и будущим. Поэтому и нельзя предъявлять претензий стоикам за их неисторическую картину мира, но позитивистам — за игно-

---

<sup>1</sup> Hubner K. *Mythische und wissenschaftliche Denkformen*. S. 655.

рирование ими исторического измерения научного мышления — вполне возможно. Именно поэтому позитивистская философия науки в известной степени уступает стоической теории познания. Стоики увидели гораздо больше того, что позволял контекст их времени, позитивисты же, возможно, не увидели и того, что давало им их историческое время. Лишь с середины 50-х годов XX в. западная философия науки стала разрабатывать идею об историческом, изменчивом характере научного мышления, что и было признанием условности, неустранимой приблизительности научной истины — коль скоро истина в науке, оказывается, зависит не только от добросовестного выполнения исследовательской процедуры, но и от времени.

Открытие исторического измерения научного познания переполнило философию науки скепсисом в отношении самого понятия «истина». Действительно, можно ли говорить об истине, когда время меняет сами ее критерии? Этот скепсис постпозитивистской философии науки прямо перекликается со скепсисом, свойственным эллинистической философии в целом — не только стоикам, но и киникам, эпикурейцам, и собственно скептикам. Причем, сходство обоих скепсисов, разделенных двумя тысячелетиями, усиливается тем, что оба носят социально протестный характер.

Я постарался показать (в разделе 3.2. данного исследования), что эллинистические философы протестовали своим скепсисом против имперского порядка. Однако утверждение о протестном скепсисе постпозитивистских философов науки может показаться надуманным. Между тем среди них выделяется яркая фигура не просто скептика в отношении классического представления о науке как системном «поставщике» объективных истин, но именно скептика-протестанта, даже протестанта-радикала. Это — известный американский философ австрийского происхождения П. Фейерабенд, не стеснявшийся называть науку «организованной преступной деятельностью», где, по его выражению, «все проходит» в смысле отсутствия надежных норм

и правил, которые бы мешали ученым преследовать цели, далекие от заботы об объективной истине. Подобные «скандальные» высказывания, конечно же, вдохновлены социальным протестом. Против чего?

Ответ подсказывает, опять-таки, эллинистическая философия. Мыслители эллинизма зафиксировали в разных вариантах — стоическом, киническом, эпикурейском, скептическом — единое свое открытие фальши и даже угрозы среды, в которую погружен человек. В их глазах эта среда ломала свой же идеал мира гармонии, истины и справедливости, представленный в космологических системах предыдущей философии. Подобным образом, постпозитивистская философия науки обнаружила «фальшь» научной среды — именно в том, что эта среда не оправдала свой идеал торжества объективной истины, оказалась в историческом времени «хамелеоном», демонстрирующим в разное время различные «облики» истины. Значит, если научная истина — «хамелеон», то ее нет, и в отсутствие ориентира объективной истины научное познание обретает единственно прочный ориентир в плюрализме *человеческих* интересов профессиональных ученых. Таков радикальный (а возможен и не-радикальный) вывод из постпозитивистского обнаружения того, что научное познание имеет не только логическое, но и историческое, притом определяющее, измерение. Подобный вывод и сделан П. Фейерабендом, предложившим рассматривать научную деятельность с точки зрения ценности не ее результатов, но ее *процедуры*, причем процедуры, движимой не профессиональными интересами познания, научного творчества, а «человеческими» интересами — получения материальных и различных социальных выгод.

В представлении П. Фейерабенда, институт науки, который сложился в Новое время, осуществляет *процедуру* — т.е. определенные нормы и стандарты, — но не объективно-го, родившегося вместе с человеком «познания вообще», а того, что можно назвать научным мировоззрением, которое, как любое мировоззрение, не является безальтернативным,

представляя собой одну из возможных «картин мира» на правах исторической традиции. Последняя когда-то возникает и подвержена изменениям вплоть до собственного исчезновения — просто потому, что исторически меняется, развивается ее социальный, человеческий контекст. Значит, по П. Фейерабенду, наука как научная традиция (как и любая историческая традиция) — не более чем процедура, нацеленная не на какие-либо результаты, а на воспроизведение себя самой с помощью выполнения определенных норм, стандартов, метода, которые называют научными и декларируют в качестве средств достижения объективной истины.

Ключевая идея П. Фейерабенда, заключающаяся в том, что научное познание — это процедура воспроизведения самого себя, совсем не выглядит радикальной. Напротив, такая идея представляется правдоподобной именно в свете открытия стоиков, согласно которому человеческое познание важно со стороны своей процедуры, а не своего результата, который в виде «согласия мышления с самим собой» достигается автоматически; т.е. уже эллинистические философы заложили для весьма отдаленных от них времен «мину» скепсиса в отношении мотивации научного познания объективной истиной. Радикальность П. Фейерабенда проявилась лишь в том, что он развернул логику идеи приоритета процедуры познания перед его результатами в картину научного познания, которое не только *может* мотивироваться, но и *реально мотивируется* интересами, посторонними интересу достижения истины. Эта уверенность П. Фейерабенда в «посторонних интересах» ученых, конечно, является эксцессом его концепции науки, но концепции в целом верно понимающей науку как одну из *традиций*, которые выстраивает человек и суть которых — воспроизведение самих себя в соответствующих процедурах.

Традиция — это выполнение процедуры, т.е. норм, стандартов и методов. У стоиков не было никаких идей о традиции познания, но они «угадали» его процедуру в постепен-

ном «охвате» мышлением того, что называли «внешним», — в алгоритме перехода познания с эмпирического уровня на теоретический. П. Фейерабенд в числе других постпозитивистских философов науки пришел к идее науки как процедуры от понимания науки как исторической традиции; т.е. возникло понимание исторической изменчивости процедуры науки — понимание, если использовать терминологию стоиков, что мышление будет автоматически «соглашаться с самим собой» при любой смене процедурных режимов, и, значит, действительно, в науке, почти по П. Фейерабенду, пройдет за истину все, что будет убедительно подано со ссылкой на выполнение должной процедуры.

Сам П. Фейерабенд прямо указывает на античные корни научной традиции, имея в виду не эллинистические, а даже более ранние времена. Сдвиг во времени понятен, поскольку он в данном случае противопоставляет научное мышление обыденному сознанию «здравого смысла», а в этом противопоставлении научное мышление зародилось, конечно, до ментальной революции в эллинистическую эпоху. Так, П. Фейерабенд считает, что научная традиция отвергла традицию «здравого смысла» со спонтанным ее воспроизведением непосредственно в социально-историческом процессе в пользу унифицированного, «общего», стандартизированного взгляда на мир; и это был уже взгляд «профессионала от познания», в отличие от «простого человека», способного производить лишь «обыденное» знание<sup>1</sup>.

Согласно П. Фейерабенду, эта «профессионализация» познания, породившая научную традицию, имела три исторических предпосылки. Во-первых, объективистское мировоззрение науки было подготовлено развитием письменной культуры, показавшем, что знание в виде «отчужденного» текста может быть знанием для всех, кто даст себе

---

<sup>1</sup> См.: Feyerabend P.K. Knowledge and the role of theories // Philosophy of the social sciences. Waterloo (Ont.), 1988. Vol. 18, № 2. P. 157-178.

труд прочитать текст. Во-вторых, к тому, что сегодня называют научной рациональностью, пришли еще античные интеллектуалы, расколовшие единую действительность на «мир явлений» и «реальный мир» и подменившие здравый смысл «теоретическим мышлением». Последнее, как полагали античные философы, и было призвано постигать «реальный мир», который мыслился единообразным и подчиненным неизменным универсальным законам. П. Фейерабенд усматривает античных пионеров научной традиции, например, в Ксенофоне с его идеей единого обезличенного бога вместо почитания множества богов, Гераклите, который считал, что истина едина, Пармениде, постулировавшем неизменное и неделимое Бытие. Назывались также: Эмпедокл, предложивший вместо практиковавшегося с подачи Гиппократа индивидуального подхода к больным совершенно бесполезные для лечения конкретных больных, но зато краткие и универсальные определения болезней; Фукидид, критиковавший Геродота за использование им в исторических исследованиях не только фактов, но и мифов и сказаний и настаивавший на едином, каузальном объяснении исторических событий; Платон, стремившийся привести все области знания — от знания об обществе и государстве до астрономии — к единой теоретической основе.

В-третьих, античные философы ушли от обыденного восприятия действительности как разобщенного многообразия к восприятию в ней единства и универсальности не из собственной прихоти, а по велению времени — когда в обществе стал распространяться униформистский уклад, охвативший многие сферы жизни. Например, униформистская тенденция захватила: литературу, выхолостив тексты в содержательном и стилистическом отношении; политику, где межличностные отношения уступили место взаимодействию обезличенных групповых интересов; экономику, в которой деньги заменили товарообмен; армию, превратившуюся в образец единообразия и т.д. По словам

П. Фейерабенда, «жизнь в целом утрачивала многообразную окраску, становилась одинаковой, бесцветной»<sup>1</sup>.

Таким образом, в концепции науки П. Фейерабенда достойно внимания то, что он обосновывает зарождение науки как мировоззрения, исторической традиции еще в античные времена. При этом дается убедительная картина античной предыстории и истории научной традиции в качестве характерного для человека погружения в процедуру, в процесс, результаты которого являются неким его «автоматическим следствием». Во многом, как у стоиков: истина — автоматическое следствие процедуры мышления. Действительно, по П. Фейерабенду, античные пионеры научной традиции реализовывали себя в теоретическом конструировании действительности, а сами результаты конструирования оказывались «малоинтересными» даже в прямом смысле «выхоленной» в них жизни, которая «утрачивала многообразную окраску, становилась одинаковой, бесцветной». Достаточно привести по смыслу почти стоическую формулу познания, которую, конечно, не думая ни о каких стоиках, высказал Нобелевский лауреат по физике Э. Ферми. Когда его спросили, как он пришел к своим выдающимся достижениям в науке, он ответил: «Нужно получать экспериментальные данные, накапливать экспериментальные данные, сортировать экспериментальные данные — пока вдруг не возникнет некая упорядоченность, и надо будет только собрать результаты»<sup>2</sup>.

В этом «автоматизме результатов», переносящем мотивацию научной работы с исследовательских результатов на исследовательскую процедуру, — как бы слабость научной традиции, возможность подмены в ней мотивации (по П. Фейерабенду); но в том же — бескорыстной погруженности исследователя в процедуру — и величие науки, когда высокое качество результата «автоматически» определяется

---

<sup>1</sup> Feyerabend P.K. Knowledge and the role of theories. P.166, 172.

<sup>2</sup> Сегрэ Э. Энрико Ферми — физик. М., 1973. С.121.

добросовестным выполнением исследования (по Э. Ферми), добавим, с поправкой на ум и талант исследователя. Возможно, в заочном споре П. Фейерабенда с Э. Ферми неправ П. Фейерабенд, считающий большим минусом научной традиции то, что она в своих теоретических моделях «унифицирует, обесцвечивает жизнь». Насколько в этом «большом минусе» на самом деле заложен мощный эвристический потенциал науки — убедительно демонстрирует в частности американский ученый М. Кипперман. Он показывает, что великие научные открытия делаются тогда, когда мышление бывает способно объединить явления, представляющиеся обыденному сознанию совершенно разными, не связанными друг с другом, т.е. способно увидеть за качественным многообразием действительности ее простые и одинаковые (универсальные) «кирпичики». Это, по П. Фейерабенду, «унификация, обесцвечивание жизни». Однако, по М. Кипперману, подобное «упрощение» и позволило Ньютону установить закон всемирного тяготения и, вообще, создать свою знаменитую механику, чего не произошло бы, не сведи он качественное разнообразие явлений к их количественному однообразию в виде «масс» и «скоростей». Именно такая «унификация» и дала Ньютону возможность отождествить между собой, казалось бы, совершенно разнородные явления свободного падения и взаимодействие Земли и Луны и, тем самым, прийти к закону гравитации<sup>1</sup>.

Однако необходимо уточнить, что П. Фейерабенд критикует научную традицию не столько за то, что она развивает «унифицированную» (в теоретических моделях) картину мира, сколько за ее реальные или воображаемые **социальные** минусы, которые несет в себе любая историческая традиция. Действительно, доминирующей мотивацией любой традиции является не достижение каких-либо «плодов», а

---

<sup>1</sup> См.: Kipperman M. The rhetorical case against a theory of literature and science // Philosophy a. lit. Baltimore, 1986. Vol. 10, № 1. P. 76-77.



своего рода «ненаправленное» самосохранение, поскольку традиция обязательно эволюционирует, и это усиливает ее стремление к самосохранению, т.е. логика существования традиции такова, что она в своей социальной эволюции может выбрать два способа самосохранения. Один из них — самоизоляция от общества в виде института «посвященных», исполняющих определенные ритуалы, пользующихся кодовым языком и смотрящих на остальных как на «непосвященных». Другой способ — реформирование себя по вызовам своей социальной эволюции.

Нетрудно понять, что для самосохранения любой традиции, в том числе научной, непродуктивен способ самоизоляции и продуктивен способ реформирования себя. Просто П. Фейерабенд считает, что научная традиция, заданная еще античными философами, пошла с Нового времени, когда стала институтом, по пути самоизоляции. Этим и объясняется весь адресованный науке обличительный и «разоблачительный» пафос П. Фейерабенда, за который он и был прозван коллегами-философами науки «эпистемологическим анархистом». В данном случае ярлык «анархиста» едва ли даже и справедлив; он выступает за реформацию — именно демократизацию — института науки. По его мнению, последний в современном виде представляет собой закрытое сообщество «посвященных», которое: (а) развивает не столько объективно научную, сколько идеологическую, ценностную картину мира; (б) не допускает никакой внутренней демократии, плюрализма подходов и теорий, если есть один «авторитетный» подход и одна «авторитетная» теория; (в) является, следовательно, сообществом, в котором сильны «авторитетные» амбиции, разрушающие честную научную работу.

Вышеуказанные тезисы (а), (б) и (в) сам П. Фейерабенд раскрывает следующим образом. Когда, говорит он, нам указывают в том или ином эпизоде эмпирической истории науки на якобы «неопровержимые» факты и «объективные» аргументы, оказывается, что все это построено на идеологи-

ческих постулатах. Математические и экспериментальные шаги Галилея к установлению закона свободного падения тел представляются, на первый взгляд, абсолютно объективными, ведомыми не чем иным, как только «нейтральной» реальностью. Между тем закон этот — неотъемлемая часть идеологии, сформулированной самим же Галилеем в тезисе, что книга природы написана математическим языком. Значит, данный «объективный» закон несет в себе лишь выбранный образ реальности — математический; а как быть с той реальностью, которая либо вообще не поддается математизации, либо поддается лишь отчасти — например, с биологическими, психологическими, социальными, историческими, художественными явлениями? Не пускать в науку?

Эта ныне господствующая идеологическая — «физико-математическая» — модель научного познания и вынуждает общественные и гуманитарные науки доказывать свое «посвящение» физико-математической идеологии вместо того, чтобы разрушить существующий идеологический стереотип и осознать истину о неустранимо «слепом» или «полуслепом» человеческом познании, что и исключает в науке любые формы авторитаризма, будь то авторитаризм идей или личностей. Однако действующий в науке идеологический стереотип непререкаем, и она остается насковзь авторитарным институтом «посвящения» физико-математическому идолу, который, например, вынуждает психологов предпочитать тесты живому, неформальному контакту с личностью, у физиков-ядерщиков формирует убежденность, что их область заслуживает большей финансовой поддержки, чем общественные и гуманитарные науки вместе взятые, медикам-теоретикам внушает идею превосходства теоретической медицины над врачебной практикой и т.д. От ученых, находящихся в плену идеологии, не хотят отстать и политики, которые популяризируют идеологию утраченного в ущерб идее мирного сотрудничества наций. Политики «...формируют свои цели не в соответствии с подлинными устремлениями народов, а так, как они сами видят мир —

с позиции специфических интересов групп, использующих свою систему ценностей и, конечно, свою политическую силу для дискредитации любой иной реальности, пусть даже та и совершенно очевидна»<sup>1</sup>.

По сути, весь «анархизм» П. Фейерабенда — выступление против сложившегося в науке «имперского» порядка, когда плюрализм идей подавляется властью «авторитетных» идей и «авторитетов», стоящих на страже определенной идеологической модели познания. Этот даже не столько эпистемологический, сколько **социальный** протест прямо перекликается с социальным протестом эллинистических философов против современного им уже без всяких кавычек имперского порядка. Круг от эллинистических философов к П. Фейерабенду замыкается тем, что эллинистический социальный протест получил эпистемологическое выражение — в частности в стоической теории познания, где умаление значения истины перед значением процедуры подразумевает, что не может быть привилегированных «держателей истины», что истина принадлежит всем и никому. В этом — эпистемологический скепсис стоической, как и эллинистической в целом, философии; и в этом же — ее ключевая идея отрицания имперского социума в пользу социума на основе самоорганизации самостоятельно думающих личностей.

Точно такой же сплав эпистемологического скепсиса и призыва к демократизации эпистемологического и социального пространства науки представляет собой философия П. Фейерабенда, который не случайно находит именно у античных мыслителей не только начало научной традиции, но и должную ее модель. Пусть при этом он и апеллирует не к эллинистическим философам, а к Протагору. С точки зрения П. Фейерабенда, восходящая к Протагору идея общественного самоуправления и самоконтроля, общественной, а не кастовой, экспертизы все-таки «прорастает» в современном

---

<sup>1</sup> Feyerabend P. Science and ideology: A response to Rollin // New ideas in psychology. Elmsford (N.Y.), 1986. Vol. 4, № 2. P.155.

научном сообществе, где можно обнаружить тенденцию размывания модели «посвященных» экспертов. «Есть явные признаки, говорит он, — существования в науке «демократической партии», понимающей, что знание, по большому счету, вырабатывается всеми людьми, и ему нужны «воздух» и «широкая почва», и оно задыхается среди жрецов «единственно верной» идеологии. Современная небесная механика, теория катастроф, термодинамика открытых систем — вот примеры демократизации научного мышления, отказа его от построения столь же сложных, сколь и искусственных математических конструкций и приближения к опыту органичного сочетания «наивного» взгляда на вещи и нетривиальной истины о них. Вот фактический отход от познавательной идеологии XIX века, идеологии, у которой нет сегодня интеллектуальной, эвристической силы, но остается сила административная, политическая и финансовая»<sup>1</sup>.

Собственно, даже критики П. Фейерабенда, отвергающие крайности его «эпистемологического анархизма» — например, определение им реальной движущей силой научного развития самоутверждение ученого<sup>2</sup>, — способны признать его правоту в том, что реально институт науки отходит от своего декларируемого идеала деятельности по достижению объективной истины. В частности, это признает американский ученый Дж. Моравчик, который не согласен с «эпистемологическим анархизмом» П. Фейерабенда, но, тем не менее, считает, что «...огромное число теоретиков занято преимущественно решением каких-то частных и не слишком важных проблем, главным образом, ради оправдания собственного существования в науке, собственной профессиональной активности и пригодности, и это напоминает

---

<sup>1</sup> Feyerabend P. Science and ideology: A response to Rollin. P.158.

<sup>2</sup> См.: Feyerabend P.K. From incompetent professionalism to professionalized incompetence. The rise of a new breed of intellectuals // Philosophy of the social sciences. Toronto, etc., 1978. Vol. 8, № 1. P. 43-44.

работу мощного двигателя вхолостую. На характер исследовательских процессов большое и все возрастающее влияние оказывают социологические факторы, которые определяют сознание и поведение ученого, все менее направляемые требованиями метода и все более уподобляющиеся ментальным и поведенческим образцам, свойственным религиозным общинам или политическим партиям»<sup>1</sup>.

Как видим, по своей сути, картина, рисуемая П. Фейерабендом — именно картина, о которой «предупреждает» стоическая теория познания, открывшая логику движения человеческого познания не от объективной реальности к объективной истине о ней, а «по кругу» *отношения* человека к тому, что он считает объектом познания и объективной истиной. Ясно, что этот «круг» не является «порочным», поскольку таково в принципе человеческое познание; иным — «инопланетным» — оно быть не может, и, значит, ему нужно доверять. Стоики и доверяли — в своей схеме *автоматического* «охвата» мышлением «объекта познания». Они интуитивно, «по умолчанию» понимали то, что через два десятка веков озвучила постпозитивистская философия науки в идее условности и изменчивости научной истины в историческом времени не как изъяна, но как *стандарта* научного познания. Согласно тому же П. Фейерабенду, «ученый сам своими действиями создает рациональность, иначе наука просто не возникла бы. Ученый — творец не только теорий, но и фактов, норм рациональности, словом, форм жизни»<sup>2</sup>; или — в другом месте: «Процесс познания не руководствуется и не может руководствоваться хорошо артикулированной программой, поскольку содержит условия для реализации всех возможных программ. Скорее, он направляется смутными побуждениями, «страстью», порожд-

---

<sup>1</sup> Moravcsik M.J. The limits of science and the scientific method // Research policy. Amsterdam, 1988. Vol. 17, № 5. P. 296-297.

<sup>2</sup> Feyerabend P.K. From incompetent professionalism to professionalized incompetence. P. 43-44.

дающей специфическое поведение, которое и создает обстоятельства и идеи, позже называемые «рациональными»<sup>1</sup>.

Возможно, именно «анархист» П. Фейерабенд наиболее точно, «открытым текстом» выразил то, что другие постпозитивистские философы науки выражали уклончиво, погружаясь в логику эмпирического/теоретического и отвлекаясь от социального измерения науки. Он прямо назвал системным изъяном существующей модели науки вовсе не дефицит средств получения действительно достоверного знания, но дефицит в ней эпистемологической и социальной демократии. Устранение этого дефицита — все, что науке нужно для выполнения в обществе своей миссии поставщика «объективных истин» в форме теоретического знания и технологий. Теоретическое знание и технологии во многом как в стоической теории познания, — «автоматические» истины по механизму (процедуре) движения научного мышления по эмпирико-теоретическому «кругу». Наука не требует никакого дополнительного обоснования достоверности своих результатов, и только в случае сбоя этого механизма — именно в «имперской» эпистемологической и социальной модели науки — они станут сомнительными. Правильно уловил эту «антиимперскую» суть философии науки П. Фейерабенда английский исследователь Дж.Крайг, согласно которому «Фейерабенд вновь и вновь подчеркивает, что сторонники новой теории должны предоставить приверженцам ортодоксального взгляда возможность остаться на своих позициях, требуя от них того же по отношению к себе. Именно в поддержку «теоретического плюрализма» и работает «эпистемологический анархизм» Фейерабенда»<sup>2</sup>.

Важнейшей особенностью теории познания стоиков является отданное в этой теории безусловное первенство

---

<sup>1</sup> Feyerabend P.K. Against method: Outline or an anarchistic theory of knowledge. L.: NLB, 1975. P. 26.

<sup>2</sup> Krige J. Science revolution and discontinuity. Brighton: Harvester press; Atlantic Highlands (N.Y.): Humanities press, 1980. P. 144-145.

теоретическому мышлению, которое господствует в процессе познания и которому не нужны никакие эмпирические подтверждения. В понимании стоиков, мышление **автоматически** переводит начальное, эмпирическое знание в теоретическое знание, которое и есть истина как завершающая часть работы мышления. Тем самым, стоическая теория познания с ее идеей истины, не нуждающейся в эмпирическом обосновании, поскольку в человеческом мире и не существует иного механизма достижения истины, как только механизм (теоретического) мышления, создала античный прецедент понимания, что бессмысленно сомневаться в **реализме** истины, а нужно просто принять **такой** ее реализм.

Данный стоический прецедент понимания автоматического реализма истины — того, что наше мышление адекватно внешней ему реальности и заслуживает доверия в качестве производителя истин — откликнулся в философии науки 50-х годов XX в. доктриной **научного реализма**. Эту собирательную в рамках постпозитивистской философии науки доктрину разрабатывали такие видные философы науки, как В. Селларс, П. Фейерабенд, Т. Кун, Х. Патнэм, Г. Максвелл и другие<sup>1</sup>. Однако показательно, что именно

---

<sup>1</sup> См.: Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind // Minnesota studies in the philosophy of science. Minneapolis, 1956. Vol.1. P. 253-329; Sellars W. The language of theories // Current issues in the philosophy of science: Symposis of scientists and philosophers / Ed. by Feigl H. a. Maxwell G. N.Y., 1961. P. 57-77; Feyerabend P.K. Explanation, reduction and empiricism // Minnesota studies in the philosophy of science. Minneapolis, 1966. Vol. 3. P. 28-97; Putnam H. The analytic and the synthetic // Minnesota studies in the philosophy of science. Minneapolis, 1966. Vol.3. P. 358-397; Maxwell G. Meaning postulates in scientific theories // Current issues in the philosophy of science: Symposis of scientists and philosophers / Ed. by Feigl H. a. Maxwell G. N.Y., 1961. P. 169-183; Maxwell G. The ontological status of theoretical entities // Minnesota studies in the philosophy of science. Minneapolis, 1966. Vol.3. P. 3-27.

П. Фейерабенд считается пионером доктрины научного реализма<sup>1</sup>.

Действительно, как было показано, основное требование П. Фейерабенда к науке сводится к тому, что необходимо дать в ней простор теоретическому мышлению — «теоретическому плюрализму», — и нигде у него не найти озабоченности вопросом обоснования научных истин (теорий). Его философия науки, как и стоическая теория познания, — философия **возникновения**, но не **обоснования** теории-истины. Последняя не требует обоснования, поскольку она — автоматически реальная истина, и главное — дать возможность теоретическому мышлению свободно работать, не вгоняя его в прокрустово ложе «единственно верной» идеологии. В этой защите «теоретического плюрализма» — реконструкция П. Фейерабендом выдающегося эпистемологического открытия стоиков, согласно которому базовой «точкой опоры» в человеческом мире является наше мышление, которому нужно доверять как природному «навигатору», пользоваться его механизмом, данным нам, очевидно, не для дезориентации, но для самосохранения.

Суть доктрины научного реализма является во многом стоической, постпозитивистской, состоящей в том, что реализм истины вообще не должен подвергаться сомнению, а также — вызывать какой-либо исследовательский интерес. Работа мыслительного аппарата, который работает по фундаментальному для людей закону, не ими придуманному, — единственная гарантия реализма достигаемых человеком истин. Такая гарантия не может заключаться ни в совпадении теоретического знания с «объективной реальностью», ни в его совпадении с эмпирическими данными наблюдения и эксперимента. Вот почему доктрина научного реализма снимает с актуальной повестки вопрос соотношения эмпирического и теоретического уровней познания — проблема,

---

<sup>1</sup> См.: Hesse M. A new look at scientific explanation // Rev. of metaphysics. Wash., 1963. Vol.17, № 1. P. 98-99.



как и у стоиков, не в том, как обосновать истину, а в том, как выйти на ее путь. Выйти на путь истины — значит «уйти в мышление». Так — и у стоиков, и в доктрине научного реализма; и это — проблема, поскольку человек не привык особо «загружать» свое мышление, мыслить не только на «бытовом» уровне, но и на уровне своих колоссальных познавательных возможностей. Математическое моделирование познавательных возможностей человека показало, что «индивидуальная голова» способна вместить в себя все знание, выработанное человечеством за всю его историю. Множество выдающихся научных и технологических открытий наглядно демонстрирует, на что способно человеческое мышление; но это и демонстрация того, что в каждую эпоху лишь небольшой круг людей (делающих подобные открытия) хотят и дают себе труд «загружать» свое мышление в большем объеме, чем требуется для «бытового» существования. Ясно, что истины выдающихся научных и технологических открытий достигнуты человеческим, а не «инопланетным», мышлением, и эти истины обычно не вызывают вопроса о своем соответствии «объективной реальности».

Так почему этот «лишний» вопрос должен волновать философов науки? Только в том случае, если они в своем понимании, что такое мышление и что такое наука, ориентируются на массовый образец мышления, который и дает картину в принципе сомнительных истин, переносимую и на науку, поскольку и в ней работают не боги, а люди с их «ущербным» мышлением. Отсюда и попытки доказать объективность-истинность теоретического знания, соотнести его с тем, что не вызывает сомнений. Не вызывает сомнений истина факта или, как у логических позитивистов, истина «предложений наблюдения». Значит, нужно проверить теоретическое знание на его связь с фактами или «предложениями наблюдения». Если такую связь установить не удастся, теоретическое знание объявляется неистинным, надуманным. Однако не лучше обстоит дело и при установлении подобной связи, поскольку в этом случае теоретическое знание теряет свое

самостоятельное содержание, коль скоро сводится к содержанию «предложений наблюдения». Истина опускается до истины наблюдаемого факта, а теория — до описания наблюдаемых фактов.

Такая, предлагаемая логическими позитивистами, модель научной рациональности — следствие необоснованного недоверия к мышлению. Логический позитивизм, запрещая мышлению отрываться от «предложений наблюдения», лишает науку ее главной силы — объяснительной. Мышление потому и уходит от наблюдаемых фактов и наблюдаемых между ними связей на качественно другой уровень — теоретического знания, — что стремится объяснить наблюдаемые явления, которые сами не дают себе объяснения. Осуществление мышлением присущей ему объяснительной функции — это всегда создание нового знания, делающего пространство познания, — вначале одномерное, эмпирическое, — двухмерным, эмпирико-теоретическим. Логические же позитивисты ограничивают мышление, науку одномерным, эмпирическим пространством, в котором то, что они называют объяснением, не является таковым. Подмена объяснения логическими позитивистами состоит в том, что они объяснением считают знание, которое может предсказать наблюдаемые факты, т.е. подменяют объяснение предсказанием — дедукцией фактов из определенных предпосылок, устанавливаемых в одномерном, эмпирическом пространстве познания.

Так, видный представитель логического позитивизма Э. Нагель приводит следующий, по его мнению, типичный для естественных наук пример объяснения. Допустим, говорит он, объясняемым фактом является некоторое индивидуальное событие, скажем, увлажнение внешней поверхности стакана, наполненного ледяной водой. Объяснение этого события может быть выведено из предпосылок: температура стакана после наполнения его ледяной водой стала значительно ниже температуры окружающего воздуха; воздух содержал водяной пар; известно, что водяной пар превращается в воду, как только содержащий его воздух войдет в кон-

такт с достаточно холодной поверхностью. Данный образец объяснения, резюмирует Э. Нагель, «обнаруживает дедуктивную форму. Если бы предпосылки формулировались более полно и более точно, то дедуктивная форма была бы легко узнаваемой»<sup>1</sup>.

Замечу, что все формулируемые Э. Нагелем «предпосылки объяснения» — это знание того, что наблюдаемо, а объяснение возникает как вывод (дедукция) из данных предпосылок того наблюдаемого явления, которое требуется объяснить; т.е. мышлению предписано двигаться в одномерном пространстве вывода эмпирического из эмпирического же — якобы так наука может гарантировать себя от «заблуждений», в которые легко впадает из-за «ненадежного» мышления. Это также — своеобразный скепсис-протест, но, в отличие от скепсиса-протеста стоиков или разработчиков доктрины научного реализма во главе с П. Фейерабендом, направленный не против подавления свободы мышления «имперским порядком», а, наоборот, против самого мышления, его «опасной свободы».

Хотя бы того логические позитивисты или нет, но у них с их строгим требованием дедукции наблюдаемого из наблюдаемого — «имперская» картина науки. Картина эта существенно смягчена у представителей родственной логической позитивизму («дедуктивизму») философско-научной школы «гипотетико-дедуктивизма». У них требование дедукции в значительной степени утрачивает «имперский» характер, соединенное с требованием выдвижения объяснительных гипотез, которые, в отличие от объяснительных предпосылок у логических позитивистов, являются свободно конкурирующими между собой «догадками», как назвал их К. Поппер<sup>2</sup>, который и стал ключевой в западной

---

<sup>1</sup> Nagel E. The structure of science: Problems in the logic of scientific explanation. New York; Burlingame: Harcourt, Brace a. World, 1961. P.16.

<sup>2</sup> См.: Popper K.R. Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge. L.: Routledge a. Paul, 1972.

философии науки фигурой в том отношении, что именно его «гипотетико-дедуктивизм» проложил путь от позитивистов к П. Фейерабенду и научному реализму. Именно с К. Поппера началось постпозитивистское «сращивание» эпистемологической традиции, заданной стоиками, с традицией философии науки. Он во многом вернулся к стоической теории познания, возвратив мышлению его качество производителя теорий-объяснений путем выдвижения ряда гипотез-«догадок» в относительной свободе от объясняемого явления. Этот этап работы мышления вполне соответствует стоическому этапу «охвата» мышлением образа «внешнего», исключая завершающий этап наступления «момента истины» — «согласия мышления с самим собой». Этап же наступления «момента истины» представлен у К. Поппера выбором из возможных гипотез-«догадок» той, которая наиболее подходит на роль теории-истины.

Предложенная К. Поппером двухэтапная модель научного познания по сути «разворачивает» логику стоической модели познания. Действительно, в обеих моделях мышление работает на двух качественно не сводимых друг к другу уровнях — эмпирическом и теоретическом. Притом, что в обеих моделях теоретический уровень — господствующий, а эмпирическое знание — лишь повод, сигнал для включения механизма теоретического мышления. В обеих моделях разведены во времени, следуют друг за другом (1) возникновение теоретического знания и (2) обоснование теоретического знания. Заметим, что у логических позитивистов фактически отсутствует теоретический уровень и объяснение, которое отождествлено с обоснованием достигнутого знания в процедуре дедукции фактов из эмпирических же «объяснительных предпосылок».

Наконец, в обеих моделях истина понимается как то, что «неуловимо» и что, поэтому, должно быть вынесено за скобки познавательной процедуры. В стоической модели это понимание выражено в **автоматизме** достижения мышлением «согласия с самим собой» — буквально в идее доверия

нашему мышлению. У К. Поппера подобное понимание выразилось в отрицании какой-либо ценности эмпирического подтверждения теории, т.е. ценности истины как соответствия теории «объективной реальности», и убеждении, что единственно надежным способом выбора из возможных гипотез-«догадок» является тест на опровергаемость претендентов. Выбирается в качестве приемлемой теории та гипотеза-«догадка», которая выдерживает любые попытки ее опровергнуть. К. Поппер подчеркивает, что теория именно «принимается», а не становится «истиной», поскольку нельзя гарантировать, что когда-нибудь попытка опровергнуть «принятую» теорию не окажется успешной. Таким образом, у него же наметился и исторический подход к научному мышлению, развернутый исторической школой в западной философии науки (П. Фейерабендом и другими). В любом случае, очевидно, что уже у К. Поппера, не говоря о П. Фейерабенде и других представителях исторической школы, понятие истины обретает стоический смысл «спрятанной» в мышлении истины и демонстрируемой мышлением при его углубленной работе. У стоиков подобная демонстрация истины — хотя и формально выделенное, но автоматическое завершение работы мышления. У К. Поппера нет этого «автоматизма», поскольку он назначает специальную процедуру обоснования «приемлемости» теории. Однако он уже сделал «стоический» шаг не только тем, что выдал карт-бланш теоретическому мышлению, позволив плюрализм гипотез-«догадок», но и тем, что вывел собственно вопрос об истине за скобки процедуры обоснования, призванной проверять теорию не на истинность, а на устойчивость к опровержению. Этот нюанс многое меняет — несет новое понимание истины, именно как достижения «согласия мышления с самим собой». Собственно, у К. Поппера и получается, что истина — это такая ситуация, когда «мышление соглашается с самим собой», соглашаясь и на *условную* истину в виде теории, которую не удастся опровергнуть. Отсюда недалеко до стоического доверия мышлению — передачи теоретическо-

му мышлению всех вопросов истины: пусть само оно с чем-то «соглашается/не соглашается»; и мы видим, что в теории науки П.Фейрабенда главная идея — «теоретический плюрализм», но уже нет никакой процедуры обоснования теоретического знания, даже такой «отвлеченной от истины» процедуры, какая есть у К. Поппера. Тем самым, П. Фейерабенд замыкает круг от стоической теории познания к философии науки К. Поппера и вновь к стоической теории познания на уровне доктрины научного реализма.

Вот как об этом говорит Дж.Крайг, добавляя к фигурам К. Поппера и П. Фейерабенда фигуры таких видных философов науки исторической школы, как Т. Кун и И.Лакатос: «Прослеживается четкая преемственность от Поппера к Лакатосу и далее к Фейерабенду. Все трое обращаются к свободно и продуктивно мыслящему индивидууму как основной движущей силой научного познания и научного прогресса. Поппер ограничил свободу, достигнутую в контексте возникновения теорий, некоторыми методологическими правилами в контексте обоснования теоретического знания. Под влиянием историко-научных исследований Куна Лакатос ослабил принуждения в контексте обоснования, найдя сомнительным квалифицировать действия ученых, отказывающихся отвергнуть пусть даже регрессивную исследовательскую программу, как иррациональные. Однако он указал лишь на социально-психологические факторы смены исследовательских программ. Фейерабенд продвинул позицию Лакатоса, утверждая, что не существует и рациональных оснований отказа от какой-либо системы знания, которую люди находят притягательной и полезной. История мысли, по Фейерабенду, есть история систем знания, возникающих произвольно, одна рядом с другой, и развивающихся параллельно и — если отсутствуют внешние принуждения — беспрепятственно, однако и из-под влияния внешних принуждений системы знания могут освободиться в любой момент»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Krige J. Science revolution and discontinuity. P.141-142.

Здесь можно отметить, что и эллинистические философы, фактически в соответствии с приведенной цитатой, обращались в своих учениях к «свободно и продуктивно мыслящему индивидууму». Они в свободной мысли искали рациональность, объективность, истину, справедливость — все то, в чем обманывала социальная реальность. Этот протестный уход от обманчивой социальной реальности во «внутреннюю эмиграцию» и столкнул их с загадочным миром человеческого мышления, человеческой рациональности, в который они лишь приоткрыли дверь, и в который в XX веке попыталась обстоятельно войти западная философия науки именно в ее постпозитивистском облике. В этом смысле феномен постпозитивистской философии науки трудно переоценить. Это — философия не столько науки как специфической человеческой деятельности, сколько в целом человека как существа, уникально наделенного аппаратом мышления. Поэтому возможно утверждать, что в центре философии науки, отдает она в том себе отчет или нет, находится вопрос, каковы подлинные последствия дара мышления для той самой «объективной реальности» социума, которую наше обыденное сознание привычно отчуждает от ментального мира человека. В координатах искусственного отчуждения ментального мира от «физического» (в том числе социального) мира и формируются во многом искаженные представления о человеческой рациональности, истине, объективной реальности, субъекте и объекте. Эти представления сказываются в привычном для нас и как бы само собой разумеющемся отграничении-отчуждении: субъекта от объекта; мышления, полагаемого «субъективным», от истины и смысла, полагаемыми «объективными»; власти-управления как «субъекта» от общества как «объекта» власти-управления.

Возможно в том и состоит выдающееся значение философии науки, что она де-факто стала оспариванием этих укоренившихся в человеческом мире ложных координат отграничения-отчуждения субъекта от объекта, обнаружив в феномене науки новый, не поделенный на «субъекты»

и «объекты» мир. Философия науки стала философией этого должного человеческого мира, картина которого основана на аксиоме: человеку дано мышление для того, чтобы он в отличие от всех других видов живого на Земле был творцом, созидателем, технологом, конструктором. Миссия творца не предполагает ограничения ни по видам творчества, ни по субъектам творчества. Люди не только могут, но обязаны быть творцами и творить — технику, истину, справедливость, объективную реальность; и один из фундаментальных инструментов человеческого творчества — наука. Другой фундаментальный инструмент — художественная культура, искусство. Вспомним П. Фейерабенда с его требованием эпистемологической и социальной демократии в науке, которое является требованием отбросить транслируемое в науку разграничение между «субъектами» и «объектами» — и словами: «Ученый — творец не только теорий, но и фактов, норм рациональности, словом, форм жизни»<sup>1</sup>.

В том, что именно философия науки подняла философскую мысль XX века на высокий уровень «трансцендентальной философии», ставящей вопросы в духе И. Канта, убежден в частности немецкий исследователь И.-П. Регельман. «Наука, — говорит он, — форма осуществления человеческой духовности, именуемого творчеством. Поэтому философия науки, если это философия, а не просто «теория науки», обязана ставить в свой центр человека, а основной разрабатываемой категорией сделать категорию духа, порождающего своей творческой активностью все феномены культуры, в том числе и феномен науки. В этой нисходящей цепочке понятий духа — культуры — науки исходным понятием выступает категория духа, и данная цепочка дает принципиальную схему построения системы категорий философии представителями различных неокантианских школ. Как видно из этой принципиальной схемы, неокантианцы не

---

<sup>1</sup> Feyerabend P.K. From incompetent professionalism to professionalized incompetence. P. 43-44.



пытаются свести философское мышление к научному мышлению, а, напротив, рассматривают научное мышление в качестве спецификации философского мышления: понятия науки есть философские понятия, но не наоборот. Тем самым они противостоят формально-логической, позитивистской ориентации в анализе научного знания, действительно превращая «теорию науки» из методологии в философию и, значит, неизмеримо повышая роль философии науки в понимании, что такое наш мир»<sup>1</sup>.

Своего рода неокантианство постпозитивистской философии науки — важная ее характеристика, подтверждающая генетическую связь философии науки XX века со стоической теорией познания. Действительно, центральной идеей Канта в «критике чистого разума» стала стоическая идея познания мышлением не самого по себе объекта познания, но своего **отношения** к объекту познания; из этой идеи стоиков и Канта следовало, что человек, познавая нечто, сам в процессе познания формирует, конструирует это нечто как «свое» с момента первого к нему «прикосновения», превращая его из непознанного «своего» в познанное «свое», в истину. Логично, что полученная таким путем истина не нуждается в отдельном обосновании. Обоснование осуществляет сама процедура мышления, и об этом — блестящая догадка стоиков, демонстрировавших **автоматизм** достижения «согласия мышления с самим собой». Стоики, во многом как П. Фейерабенд и другие представители научного реализма, считали, что истину не нужно **доказывать**, а ее нужно **достигать** — теоретическое мышление все сделает само, надо только позволить ему работать, не сковывать его искусственными нормативными требованиями. В этом и состояло выдающееся прозрение стоиков относительно того, что такое человеческая рациональность, истина, объектив-

---

<sup>1</sup> Regelman I.-P. Energie bei Ernst Cassirer: Wissenschaftsthist, wissenschaftstheoretische u. philos. Aspects // Philosophia naturalis, Meisenheim a. Glan, 1983. Bd.20, H.2. S.160.

ная реальность. Выразить это прозрение, откликнувшееся в философии И. Канта и в постпозитивистской философии науки, можно следующей формулой: мышление даровано людям как аппарат их самосохранения, который, поэтому, заслуживает доверия, не нуждаясь в каких-либо проверках на свое «совпадение с объективной реальностью»; аппарат мышления, обеспечивающий человеку самосохранение, в принципе работает на субъектно-объектном «сплаве», производя неотчужденные от субъекта познания истины и в прямом смысле творя человеческую среду обитания — искусственную, опосредованную знаниями и технологиями «объективную реальность»; принцип субъектно-объектного «сплава» не нужно делать проблемой (истины, объективной реальности), а следует просто принять в качестве аксиомы человеческой рациональности и на этой аксиоме строить понимание истины и объективной реальности.

Такова, например, неокантианская философия науки видного мыслителя XX века Э. Кассирера, который в соответствии с традицией Канта рассматривает философию в качестве всеобъемлющей системы категорий, определяемой соотношением понятий «дух» и «культура», а науку — как «тончайший и совершеннейший продукт духовной культуры, необходимое средство к созиданию мира»<sup>1</sup>.

Однако, полагает Э. Кассирер, чтобы увидеть в науке «дух» и «культуру», ощутить ее философское измерение, нужно понять, что логика познания — нечто иное, чем восходящее к Аристотелю представление об образовании родовых понятий, обнимающих те или иные классы вещей. По Э. Кассиреру, в центре реальной логики научного познания находится не аристотелевское родовое понятие, отражающее вещный аспект мира, но понятие функции, отношения, связи, на чем, например, строится логика математического анализа. Обратим внимание, что центральное в теории познания Э. Кассирера понятие отношения и есть прямое сви-

---

<sup>1</sup> Cassirer E. Was ist der Mensch? Stuttgart, 1960. S. 262.

детельство признания аксиомой человеческой рациональности неустранимого отношения субъекта познания к объекту познания — тот самый субъектно-объектный «сплав», трансформирующий «объект» в «наше отношение к объекту». Этим Э. Кассирер лишь показал, что наше мышление оперирует не «вещами», а «отношениями», поскольку сами мы неустранимо «относящиеся» существа, и математика недаром появилась раньше всех наук — с ее картиной мира, представленной не вещами, а отношениями, функциями, связями.

Согласно Э. Кассиреру отношение является субстанцией в человеческом мире; и производит эту субстанцию «дух» (мышление), порождающий «объективную реальность» человеческой культуры, в том числе научной, художественной и т.д. По Э. Кассиреру, в каждой «культурной» спецификации «духа» — например, в какой-либо частной науке — отыщется свое базовое отношение, «в котором взаимно определяются форма и содержание, общее и частное, значимость и бытие». Соответственно, раскрыть логику развития частных наук — значит «проследить формирование специфического для данной науки понятия отношения. Показать, что, например, математика, физика и химия своими выдающимися достижениями обязаны переходу от вещественных представлений к понятию связи между вещами, т.е. к понятию научного закона»<sup>1</sup>.

Именно на категории «отношение» Э. Кассирер строит свою философию науки, утверждая, что в конкретных науках отдельные эмпирические наблюдения приводят к теоретическому понятию не путем абстрагирования из них этого понятия, а посредством установления специфического для данной науки «базового отношения» — закона, — «упорядочивающего» соответствующий ряд эмпирических наблюдений. Этот «порядок» и есть теоретическое понятие, фиксирующее «базовое отношение» в соответствующей его

---

<sup>1</sup> Цит. по: Regelman I.-P. Energie bei Ernst Cassirer. S. 163-164.

спецификации. Заметим, что у Э. Кассирера к «базовому отношению» мышление приходит хотя и по поводу эмпирических наблюдений, но в относительной независимости от них. Ту же самостоятельность теоретического мышления отстаивал и К. Поппер, не говоря уже о П. Фейерабенде и других представителях исторической школы. Главное в том, что за идеей самостоятельности теоретического мышления всегда стоит вольное или невольное признание нераздельности субъекта и объекта познания, а это и означает вольное или невольное признание, того, что человеческая рациональность в принципе выстраивает мир **отношений**, который не нужно проверять на «объективную истину»; не нужно, поскольку «последним основанием» этой картины мира отношений является не подлежащий критике родовой признак человека — механизм **относящегося** сознания.

Э. Кассирер раскрывает эту (и стоическую, и кантовскую) логику человеческого познания на примере анализа развития химической науки, значение которой в этом отношении, считает он, трудно переоценить. Именно концептуальное развитие химии дает, согласно Э. Кассиреру, наиболее отчетливое представление о логике познания. «Казалось бы, — говорит он, — химия начинается с чисто эмпирических описаний отдельных веществ и их соединений, но чем дальше, тем в большей степени она стремится к теоретическим понятиям, формирование которых знаменует переход от вещных представлений к функциональным представлениям»<sup>1</sup>. Эта наука дает и образец законченного концептуального развития, завершения процесса поэтапного упорядочения эмпирического многообразия в рамках все более общего отношения-закона, охватывающего все более представительный ряд единичного, что и завершается в нахождении «базового отношения» в виде периодической системы элементов. В этом «базовом отношении» — периоди-

---

<sup>1</sup> Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik. B., 1910. S. 210.

ческом законе — обретают свое место менее общие понятия «атом», «частица», «валентность», которые сами уже проделали длинный путь теоретического развития, сами стали символами, «упорядочивающими» ряды эмпирических явлений. Однако, замечает Э. Кассирер, случай периодического закона — счастливое исключение в научном познании, поскольку в других науках «теоретическое «упорядочение» эмпирического материала далеко от завершения. Эмпирические «ряды» еще разобщены, еще должно быть изыскано для них завершающее понятие. В этом прогрессирующем «преодолении» эмпирического материала проявляется своеобразие логики познания, когда понятие, следуя за фактами, в то же время приобретает господство над ними»<sup>1</sup>.

Интересно, что у Э. Кассирера категория «отношение» обретает и физический смысл — в понятии «энергия»; и это не может не напомнить традицию древнегреческих философов, которые называли базовые элементы бытия «огнем», «водой», «землей», «воздухом», не имея в виду физически реальные огонь, воду, землю и воздух. Также и для Э. Кассирера «энергия» символизирует изменяющуюся, движущуюся реальность, является символом того же отношения как «чистого движения» — всеобщего принципа бытия. «Составляя неотъемлемую сущность вещей, — говорит он, — энергия в этом смысле есть не отдельное физическое явление наряду с физическими явлениями света, тепла, электричества, магнетизма, но объективное отношение, связывающее между собой все явления физического универсума»<sup>2</sup>. По Э. Кассиреру «энергия» не как определенное физическое явление, но как принцип вообще физического существования могла бы стать в физике таким же «базовым отношением», каким в химии является периодический закон. Однако физическая наука, полагает он, развивается пока, к сожалению, в координатах «вещей», а не координатах отношений.

---

<sup>1</sup> Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff... S. 292.

<sup>2</sup> Цит. по: Regelman I.-P. Energie bei Ernst Cassirer. S. 168.

Пример — закон сохранения импульса. В физике импульс означает кратковременное изменение физического параметра, конкретно же в механике — кратковременное силовое воздействие. В обоих случаях причина этого физического изменения, движения коренится в «базовом отношении», принципе «энергии», однако она остается в наличном теоретическом знании невоस्तребованной, хотя и присутствует в самом названии явления — «импульс». Подобное описание физической реальности приводит, согласно Э. Кассиреру, «к развенчанию физики в той мере, в какой она запутывается в сети собственных абстракций, которые хотя и могут иметь эвристическую ценность, но из-за своей оторванности от «базового отношения» утрачивают смысл»<sup>1</sup>.

Методологически современная физика, считает Э. Кассирер, находится под влиянием, к сожалению, традиционной для науки и весьма уязвимой метатеории, согласно которой теория подлежит обоснованию фактами. Но мыслим ли вообще свободный от всякой теории факт, спрашивает Э. Кассирер. Нет, отвечает он, именно потому, что в познании происходит развитие понятия не «вещи», но отношения, так что отношение — теоретическая сущность — с самого начала упорядочивает «вещи»-факты. Именно поэтому и невозможно «непосредственное наблюдение» — всякое суждение о наличном бытии есть наблюдение, уже теоретически нагруженное. «И в этом смысле, — по Э. Кассиреру, — природный мир не получает никакого преимущества над социумом. Любое естественнонаучное наблюдение теоретически и философски ни в чем не превосходит и не уступает какому-либо наблюдению в рамках социально-гуманитарных наук»<sup>2</sup>.

Философия науки Э. Кассирера очень важна именно своей теоретической глубиной, в отличие, например, от философии науки того же П. Фейерабенда. Э. Кассирер выставляет познанию метатеоретические координаты, чего не де-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Regelmann I.-P. Energie bei Ernst Cassirer. S. 169.

<sup>2</sup> Цит. по: Regelmann I.-P. Energie bei Ernst Cassirer. S. 169.

лают ни К. Поппер, ни П. Фейерабенд, в виде категории «отношение» как ориентира для теоретического мышления и одновременно объяснения, почему научное познание должно придерживаться доверия к мышлению, о котором идет речь и в стоической, и в кантовской философии. Понятие энергии у Э. Кассирера не только раскрывает «физический смысл» категории отношения как логической формы, упорядочивающей эмпирический материал, но и символизирует развитие самой этой логической формы в зависимости от эмпирического содержания. Так он рассматривает развитие учения об атоме как формирование философской категории «атом», т.е. интерпретируя «атом» не в качестве эмпирически существующего «строительного кирпичика» вещества, но в качестве теоретического понятия-отношения. Тем самым «атом» выступает не исходным, а конечным пунктом исследования. То богатство содержания, которое приобретает это понятие в процессе научного анализа, соотносится не с эмпирически существующим объектом, а с субъектом познания. «В то время как мы исследуем якобы сам атом в его разнообразных определениях и состояниях, в действительности мы эти определения и состояния ставим в новое друг к другу отношение, собственно и именуемое атомом»<sup>1</sup>.

Обратим внимание на то, что у Э. Кассирера, с одной стороны, понятие — логическая форма, упорядочивающая эмпирическое содержание, но с другой стороны, изменение эмпирического содержания вызывает изменение формы, отношения, понятия, т.е. он рассматривает понятие (отношение) как единство формы и содержания, и в этом, будучи неокантианцем, он явно отходит от Канта и приближается к Гегелю, поскольку Кант видел в понятии логический конструкт, не совпадающий с «вещью в себе». Э. Кассирер же устраняет представление о «вещи в себе», в духе Гегеля интерпретируя понятие в качестве сложного противоречия формы и содержания — противоречия, которое лежит

---

<sup>1</sup> Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff... S. 276.

в основе саморазвития понятия. Именно эти две соотнесенные между собой непрерывности формы и содержания — теоретического мышления и реальности, которые Э. Кассирер обнаруживает в историческом развитии как философской, так и научной мысли, и раскрывают, по его мнению, принцип мышления.

Таким образом, Э. Кассирер открывает в науке тот ее базовый принцип, который открыли как принцип человеческого мышления стоики — принцип *отношения*. Тем самым, научная картина мира, в которой «вещи» порождены «отношениями», удивительно совпадает с картиной мира, обязанной мифологическому античному сознанию. Напомним, что для античного сознания не существовало дихотомий временного/вечного, субъекта/объекта, внутреннего/внешнего, «Я»/»не-Я» — все было слито в целостные образы. Аналогично, по Э. Кассиреру, и научное мышление, хотя и давно обученное отчуждать объект познания и вневременное общее-закон от находящихся в контексте времени единичных событий, «архаически» настроено на субъектно-объектное единство. Действительно, если базовая в научном познании категория — «отношение», а оно, строго говоря, вносится субъектом в мир «вещей-объектов», это и означает невозможность в науке, и вообще в человеческом мире, отделить объект от субъекта. Таким образом получается, что в принципе человеческое мышление, будь оно в архаических координатах неисторического сознания или в координатах современного, исторического сознания, остается одним и тем же — конструктором мира отношений на базе своего отношения к наблюдаемому миру. Поэтому с точки зрения базовой для человеческого мышления категории «отношение», мифологическая картина мира, в каком-то смысле, не менее и не более «истинная», чем научная.

По сути, стоики, И. Кант, неокантианцы во главе с Э. Кассирером и представители исторической (постпозитивистской) школы философии науки сделали в разное время одно и то же открытие, которое заключалось в том, что че-



ловек — сам себе мир, истина, объективная реальность. На индивидуальном уровне это означает непреодолимую разность индивидуальных миров, откуда и возникает столь же ненадуманная, сколь и неустранимая проблема взаимопонимания людей. На уровне людских сообществ эта проблема скажется в несовпадении смысловых миров разных этносов, культур, социально-политических систем. В связи с этим роль познания трудно переоценить, поскольку его смысловой мир — не индивидуальный, не коллективный, но общечеловеческий, т.е. способный объединить всех людей, проявить, сделать реальным феномен человечества; т.е. люди, благодаря мышлению-отношению, отгораживаются друг от друга субъективными смысловыми мирами и, благодаря ему же, создают для себя «всех вместе» **интерсубъективный** смысловой мир знания, который и служит для человека «утешительным» миром объективности и истины.

Таким образом этот интерсубъективный смысловой мир — конструируемый во все времена теоретическим мышлением, когда-то философским, а потом научным, — действительно не нуждается в обосновании своей объективности и своей истинности; не нуждается, поскольку для человека это и есть «последняя» объективность-истинность, которая, как у стоиков, «соглашается сама с собой».

Можно сказать, что стоики в своей теории познания «спроектировали» выдающуюся скептическую идею интерсубъективного смыслового мира человека — мира теоретического мышления. Эта идея — глубоко скептическая, поскольку рассеивает иллюзию человека, будто он может переложить ответственность с себя на нечто «трансцендентное», которое могут называть «объективной реальностью», «богом», «всемирно-историческим процессом» «государственной властью» или еще как-нибудь. Главное, что этому «трансцендентному» бытию приписываются «последние» смысл, истинность, объективность. Вспомним, что неисторическое античное сознание не было «трансцендентным» — не отчуждало богов от человека. Стоики с их античным

сознанием лишь перевели это безотчетное, стихийное мироощущение в форму рефлексии, теории, понимания, получив результат на многие века вперед. Результат этот откликнулся скептической идеей интерсубъективного (а не трансцендентно-объективного) смыслового мира человека — мира теоретического (научного) мышления — в пост-позитивистской философии науки XX века.

### **3.4. СКЕПТИЦИЗМ ЭПИКУРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ПОЗИТИВИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ ФИЛОСОФИИ НАУКИ**

Возможно утверждать, что эпикурейцы даже еще определеннее, чем стоики, обозначили скептическую идею невозможности человеку прорваться за пределы его субъективного смыслового мира. «Определеннее» означает более наглядное, чем у стоиков, «оформление» эпикурейцами идеи человеческой субъективности. У стоиков роль неустранимого посредника во взаимодействии человека с внешним миром была отдана его мышлению индивида, у эпикурейцев — чувствам и ощущениям. На мой взгляд, различие между обращением эпикурейцев к чувствам человека, а стоиков к его мышлению, по преимуществу, — терминологическое, хотя бы потому, что эпикурейцы не могли не понимать осмысленность чувств человека, они не могли рассматривать их в отрыве от человеческой мысли. Между тем, например, Гегель со всей серьезностью отнесся к этому терминологическому различию, сделав даже вывод, что стоическая и эпикурейская школы исповедовали противоположные представления о сущности<sup>1</sup>. Возможно, отсюда и берет начало столь же популярное, сколь и неверное представление об эпикурейцах как проповедниках чув-

---

<sup>1</sup> См.: Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. СПб., 1994. С. 337-338, 350, 353. (Далее — Лекции по истории философии.)

ственных удовольствий, т.е. употребление ими самого понятия «чувства» стало для интерпретаторов достаточным основанием противопоставить их «жизнелюбие» стоическому «аскетизму».

Действительно, Гегель усмотрел у стоиков «идеализм», поскольку те рассматривали человека как мышление, а у эпикурейцев — «материализм», поскольку эпикурейцы оперировали понятием «чувства». Согласно Гегелю, мощная традиция идеализма в древнегреческой философии «споткнулась» на Эпикуре, который назвал первой сущностью не мысль, понятие, но ощущение, чувственный образ<sup>1</sup>. При этом Гегель признает «парадоксальное» использование Эпикуром стоической методологии, по его мнению, просто поменявшей представление о сущности. Стоики, рассуждает Гегель, делили все существующее на два существования — на мышление и на то, что может быть названо «внешним» мышлению. «Внешнее» по Гегелю, и было у стоиков едва заметным намеком на их «материализм». Именно намеком и едва заметным, поскольку «внешнее» обретало истинность, или свою «материальность» исключительно в качестве мыслимого. Таким образом, мышление оказывалось реально единственным существованием.

У Эпикура же, отмечает Гегель, **вместо** мышления — чувственные образы, ощущения, а схема та же, стоическая. Вот это «вместо» и является, на мой взгляд, достаточно «натянутым» допущением Гегеля, откуда и берет начало формально правильная, но по существу сомнительная логика интерпретации эпикурейской философии. Так, непонятно, почему надо, как это делает Гегель, противопоставлять эпикурейскую схему познания как движения от **ощущения** к **представлению** и далее к **мнению** — стоической схеме познания как развития понятия от первоначального **незнания** к **смутному знанию** и далее к **знанию**. Едва ли можно трактовать завершающее эпикурейскую схему «мнение»

---

<sup>1</sup> См.: Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. С. 350.

иначе, чем «знание». Соответственно и предыдущие этапы эпикурейской схемы познания — представление и ощущение — оказываются тем же «смутным знанием» и тем же «незнанием», т.е. у эпикурейцев та же, что и у стоиков, схема **развития знания**, только более скептическая, — настолько, насколько более скептически оценка, согласно которой люди способны иметь лишь «мнение», чем та, что люди могут достичь «истинного понятия».

Таким образом, вполне вероятно, на мой взгляд, и такой вывод из отказа эпикурейцев дать картину человеческого познания в координатах теоретического мышления, что они в своем скептицизме пошли дальше стоиков. В то время как последние просто определили для теоретического мышления здравые границы его возможностей, эпикурейцы, во многом как позитивистские философы науки, сомневались в самом теоретическом мышлении как инструменте познания, поэтому и «запретив» мышлению отрываться от уровня «чувственного» познания и осторожно назвав знанием-мнением то, что стоики менее скептически называли знанием-понятием. Гегель признает, что «представление» у эпикурейцев, имея не образную, но **именную** форму, выступает некоей формой **всеобщности** и, значит, является разновидностью **понятия**. Правда, он настаивает на том, что эта разновидность — суррогат понятия, поскольку «имя» представления складывается у эпикурейцев по обобщению повторений единичных ощущений<sup>1</sup>. Однако в данном случае возможно возразить, что подобное образование «имен» есть не что иное, как эмпирическое обобщение, т.е. **работа мышления** на эмпирическом уровне, что и является почти позитивистским — радикальным — скепсисом в отношении теоретических понятий, но не в отношении мышления. Таким образом, возможно утверждать, что эпикурейцы вполне заслуживают определения «позитивистских» теоретиков познания эллинистического вре-

---

<sup>1</sup> См.: Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. С. 342-343.

мени. Стоическая же эпистемология нашла себя у И. Канта, неокантианцев и в постпозитивистской философии науки XX века.

Между тем Гегель и дальше невольно для себя подтверждает «позитивизм» эпикурейцев. Так, он согласен, что эпикурейское «мнение-суждение» имеет тот же смысл, какой стоики вкладывали в «одобренное мышлением истинное понятие». Действительно, эпикурейцы фактически повторяют схему стоиков, считая, что мнение-суждение возникает тогда, когда уже имеющееся именное представление получает свое подтверждение-одобрение от соответствующих новых непосредственных ощущений, т.е. человек способен выносить правильные мнения-суждения, когда опирается на правильные — постоянно получающие свое чувственное подтверждение —именные представления. Например, человек приобрел представление, именуемое «перед дождем набегают тучи», и он способен превратить это живущее в нем именное представление в правильное мнение-суждение «смотрите, сейчас пойдет дождь!», если только в предшествующий такому высказыванию момент он действительно увидит дождевые тучи. Гегель «ловит» здесь эпикурейцев на вращении их схемы в круге непосредственных единичных наблюдений и ощущений, что ведет его к заключению о «непонятной» эпикурейской эпистемологии — об «имитировании» ею развития понятия в познании<sup>1</sup>. Однако, на мой взгляд, повторю, эпикурейцы были не «имитаторами», но просто бóльшими скептиками в отношении теоретического мышления — такими же, какими оказались позитивистские философы науки, не доверившие мышлению никакой самостоятельной (теоретической) работы в отрыве от «предложений наблюдения». К тем же «предложениям наблюдения» привязали мышление и эпикурейцы. Это выражало их скепсис по отношению к возможностям *теоретического* мышления, явно бо-

---

<sup>1</sup> См.: Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. С. 344-345.

лее сильный, чем у стоиков, но не было «имитацией» — т.е. отказом от — мышления, понятия.

Впрочем, с Гегелем можно согласиться, что эпикурейцы дали в своей эпистемологии суррогат мышления-понятия, если видеть в них античных «позитивистов», поскольку позитивистские философы науки во многом превратили теоретическое мышление в суррогат. Однако важен позитивистский, как и у эпикурейцев, мотив «подмены» теоретического мышления — недоверие к мышлению, которое отрывается от «очевидного». Заметим, что это вообще мотив философского скептицизма, будь этими скептиками эллинистические философы или же позитивистские/постпозитивистские философы науки. Начиная с античности философский скептицизм сомневается в мышлении как инструменте достижения истины. Сомневается по-разному. Например, стоики обозначили тип сомнения, который присущ науке и который нашел отражение в постпозитивистской философии науки. Это — сомнение, парадоксально преобразующееся в доверие мышлению как процедуре на основе понимания, что другого инструмента получения знания у человека нет, и, значит, при всей относительности и условности достигаемых человеком истин, при всем сомнении в их объективности следует именно в механизмах мышления искать критерий истины. Напротив, эпикурейское и позитивистское сомнение — это недоверие к мышлению, основанное на убеждении в том, что критерий истины находится вне мышления, в бесспорных «истинах наблюдения», и что, следовательно, мышление нужно удерживать от ухода в «спекуляции».

Таким образом, важно подчеркнуть то действительное различие между скепсисом эпикурейцев и скепсисом стоиков которое заключается в том, что эпикурейцы наметили в традиции эпистемологии радикально-скептическую «позитивистскую» линию, а стоики — рамочно-скептическую «постпозитивистскую» линию. Разница между эпистемологией эпикурейцев и эпистемологией стоиков в отношении

феномена мышления-понятия — скорее не «качественная», на чем настаивал Гегель, но «количественная». Эпикурейцы не «запрещали» мышление. Они просто, не доверяя ему, ограничивали его возможности производством исключительно эмпирических понятий — представлений-имен и мнений-суждений. Но все это были именно понятия, хотя и эмпирические. Стоики же с их «рамочным» скепсисом в отношении мышления сделали упор на производстве мышлением теоретических понятий, а эмпирический уровень рассматривали как необходимый стимул для работы теоретического мышления.

Уже из этого сравнения взглядов на познание эпикурейцев и стоиков можно понять, насколько все «перепуталось». Ранее было показано, что стоическая теория познания предшествовала «критике чистого разума» И. Канта, а затем и неокантианской, а также — антипозитивистской, философии науки. Притом, что было отмечено сближение между неокантианцами и Гегелем, хотя считается, что И. Кант дал философию эмпирического понятия, а Гегель — философию теоретического понятия<sup>1</sup>. Теперь оказывается, что эпикурейцы с их философией эмпирического понятия предшествовали, как и стоики, И. Канту, а стоики как философы теоретического понятия — Гегелю, но одновременно и Канту. Все традиции сошлись, и уже из этого «схождения» можно понять, что разница между эпистемологическими воззрениями эпикурейцев и стоиков, хотя и значимая для последующего развития традиции эпистемологии — попадания ее в позитивистскую/постпозитивистскую развилку, — не есть, как думал Гегель, отрицание эпикурейцами, в прямую противоположность стоикам, мышления-понятия.

Поскольку позитивистская философия науки пришла позже Гегеля, он не мог усмотреть определенный «позити-

---

<sup>1</sup> См.: Pippin R.B. Kant on empirical concepts // Studies in history and philosophy of science. L., 1979. Vol.10, № 1. P.1-19.

визм» эпикурейцев, не отрицающий мышление-понятие, но ставящий ему ограничители «спекулятивности» с благой целью удержать его в поле истины. Однако «позитивизм» эпикурейцев пусть и бессознательный, все же является специфической чертой их эпистемологии, и Гегель не мог это не заметить. Он не мог не признать, что и в эпикурейской «чувственной» теории познания, как и в эпикурейской «чувственной» этике, сфера чувств находится все же внутри мышления, проходит своеобразный рациональный контроль. Если бы Гегель был знаком с позитивизмом, он бы просто назвал эпикурейцев позитивистами. Если посмотреть из нашего времени, как он описывает эпикурейскую философию, то можно заметить, что он описывает именно позитивистскую философию, каковой эпикурейское учение во многом и является.

Действительно, эпикурейцы делят все ощущения человека на два больших класса — ощущения «внешнего» и «внутренние» ощущения, и это те эмпирические «кирпичики», из которых мышление выстраивает знание, складывая из них представления-имена, а из представлений-имен мнения-суждения<sup>1</sup>. «Внутренние» ощущения, называемые эпикурейцами аффектами, по тому же механизму, что и ощущения «внешнего», дают ход формированию представлений-имен и мнений-суждений в сфере этики. Этот механизм — многократная повторяемость ощущений, ведущая к формированию картины, на основе которой можно установить, что истинно/неистинно, и что хорошо/плохо. Если не отступать от данного механизма (многократной повторяемости ощущений), то наши мнения-суждения будут всегда правильными, т.е. истинными, поскольку сами мнения-суждения формируются по повторению ощущений, которые уже непосредственно являются для человека «хорошими» или «плохими». О таком же критерии «очевидности», из которой все появляется и куда все возвраща-

---

<sup>1</sup> См.: Diog. L. X. 33-34



ется, говорят и позитивисты, действительно двигаясь, как и эпикурейцы, по тавтологическому кругу «истин наблюдения» из страха полностью утратить ориентиры, питаемого недоверием к мышлению как инструменту ориентации человека.

Гегель справедливо изображает эпикурейцев «чувственниками», отказывая им даже в материализме. Возможно, «чувственники» — достаточно точное определение позитивистов с их почти инстинктивным страхом оторваться от непосредственного, очевидного, наблюдаемого, что действительно делает позитивизм некоей апологией «непосредственного», естественного существования. Хотя ясно, что люди «непосредственно» существовать не могут и не должны — им дарована рефлексия, и уже это обязывает их доверять мышлению именно как фундаментальному механизму в принципе «относящегося», оценивающего существования. В силу этого фундаментального механизма для человека нет ничего непосредственного — для него все «очевидное» недостоверно, и только объясненное и понятое, т.е. перестав быть «очевидным», оно становится достоверным.

Может показаться достаточно странным, что позитивистские философы науки, имея за плечами большой просветительский опыт научного, технологического и гуманистического развития, взялись разрабатывать идею «непосредственного» мышления в науке — изгнания из нее теоретического мышления. Однако не все так просто, и понять этот интеллектуальный ход может помочь «позитивизм» эпикурейцев. Ясно, что последний возник не сам по себе, но из сомнения, что человеку доступна истина, не зависящая от его мышления, т.е. объективная истина. Эта скептическая посылка делает честь эпикурейцам, поскольку они в свое «архаическое» время задумались об условиях, в которых мышление все же способно приближаться к истинам. Для выяснения таких условий требовалось определить критерий истины. Поскольку эпикурейцы заведомо искали этот

критерий вне мышления, они в качестве «образца» истины и указали на «очевидное» — на то, что не требует себе обоснования, так как обосновывает само себя. Значит, рассуждали они, мышление, чтобы можно было на него положиться, должно выдавать результаты, которые имели бы прямую связь с «очевидным», должно двигаться в его круге. Эпикурейцы не могли не видеть, что они налагают на мышление ограничение, т.е. урезают его возможности формировать знание. Именно поэтому они осторожно говорили не о «знании», но о «мнении», имея в виду, что даже и при таких гарантиях надежности мышления оно ненадежно, поскольку ненадежно в принципе, но можно ввести его в рамки хотя бы минимальной надежности.

По сути, эпикурейцы утверждали, что если мы хотим вообще войти в область истины, нам придется сильно поступиться свободой мышления, замкнуть его в круге «очевидного» и при этом, все равно, довольствоваться только весьма приблизительными истинами — мнениями. Если же мы хотим оставить мышлению всю его свободу, то попадаем в реальный человеческий мир иллюзий, обмана, сокрытия истины. Таким образом «позитивизм» эпикурейцев — это их своеобразный рецепт обретения человеком в обманчивом, иллюзорном, скрывающем истину мире хоть какую-то опору. Они, как и стоики, предлагают человеку спасение во «внутренней эмиграции» с тем различием, что стоики предлагают «эмигрировать» в мышление, а эпикурейцы — в «позитивное» мышление. Разница между теми и другими — в доверии (стоики) и недоверии (эпикурейцы) к мышлению. В той степени, в какой эпикурейцы не доверяют мышлению, они верят в возможность найти истину вне мышления, во что стоики, естественно, не верят. Поэтому, если стоики — радикальные скептики в отношении возможности сделать мир лучше, то эпикурейцы настроены в этом отношении более оптимистично, рассчитывая на «позитивное» мышление. Вычленение эпикурейцами в мышлении «позитивного» мышления, непосредственно связанного с чувственно

постигаемым, «очевидным» миром, ведет их к признанию мира, существующего самого по себе, для себя, который имеет свою, не зависимую от мышления истину.

Так эпикурейцы приходят к дихотомии мышления-субъекта и внешнего мира-объекта. Этого нет, заметим, у стоиков с их единым миром мышления, где не питают надежд на «истину для всех», и каждый спасается в одиночку, своей истиной, в чем и состоит глубокий смысл стоического автоматизма достижения мышлением «согласия с самим собой» — истина признается таковой автоматически, поскольку каждый имеет право на свою истину. Если использовать современные термины, то стоики выглядят «постмодернистами», лишенными иллюзий социального прогресса, а эпикурейцы — «модернистами», верящими, что можно продвигать мир к лучшим состояниям. Эта надежда эпикурейцев на спасительно прочный, осязаемый мир единой для всех истины особенно видна в их теории познания. Они буквально **физически** и в деталях описывают процесс превращения независимо существующего «внешнего» в представления сознания, тем самым, показывая **объективность** — надежность — процесса, обещающего получение действительно объективной истины или близкого к объективной истине результата. Так, согласно Эпикуру: «С поверхности предметов исходит непрерывный исток, который незаметен для ощущения (в противном случае эти вещи должны были бы убывать). Этот исток очень тонкий, он не имеет глубины, представляет собой плоскость и осуществляется с величайшей скоростью (незаметно для ощущения). Он-то и входит в нас, так что мы видим и познаем образы, цвета вещей»<sup>1</sup>.

Не наивность подобного видения важна у эпикурейцев, но сам их принцип явно «позитивного» мышления — как будто они знали, что такое экспериментальная (эмпирическая) наука и в духе будущих позитивистов пытались

---

<sup>1</sup> Diog. L. X. 48-49.

установить чувственно постигаемые корреляты продуктов мышления. Достаточно сказать, что Гегель прямо оценивал теорию познания эпикурейцев как модель познания, осуществляемую в современной ему физике, утверждая, что эпикурейский принцип познания является «...не чем иным, как принципом современной физики. Эта манера Эпикура подверглась нападкам, и к ней относились презрительно; но с этой стороны не приходится ни стыдиться ее, ни отмахиваться от нее тому, кто является физиком, ибо то, что говорит Эпикур, не хуже того, что утверждают новейшие физики...Если, однако, физику считают наукой, придерживающейся, с одной стороны, непосредственно опыта и применяющей, с другой стороны, к тому, что не может быть непосредственно познано опытным путем, тот же опыт согласно некоторому сходству, которое имеет с последним это недоступное непосредственному опыту, то мы, в самом деле, должны признать Эпикура если не зачинателем, то, во всяком случае, главным представителем этой манеры, и притом таким представителем, который утверждает, что такая манера рассуждения представляет собой познание»<sup>1</sup>. Замечу, что Гегель скептически оценивает Эпикура по его сходству с «новейшим физиком» — именно как «позитивиста», не использующего в полном объеме возможности теоретического мышления, но замыкающего себя в круге чувственного опыта. Другое дело, что современные Гегелю физики не были позитивистами, как не являются ими вообще ученые-практики и экспериментаторы, которые, конечно же, ничем не ограничивают свое теоретическое мышление. Однако важна сама интуиция Гегеля в отношении «позитивистского» характера науки. Пусть эта интуиция не вполне верна, но она оправдывает появление позитивистской философии науки, а тем более отчасти объясняет столь ранний «позитивизм» эпикурейцев — коль скоро наука дает повод к позитивистскому на нее взгляду.

---

<sup>1</sup> Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. С. 353.

Поэтому понимание эпикурейцев как «позитивистов» важно для понимания того, почему философия науки возникла как именно позитивистская философия науки, которая намного позже совершила постпозитивистский и антипозитивистский поворот. Позитивизм — не является примитивизмом, и понимание эпикурейцев как «позитивистов» реабилитирует их этику, снимая с нее стереотипное обвинение в том, что она будто бы преследует примитивный принцип удовольствий, получаемых любой ценой. Всерьез принимать этот примитивизм эпикурейцев — все равно, что приписывать позитивистским философам науки идею, согласно которой наука должна обходиться и реально обходиться без теоретического мышления. Позитивисты в определенной степени «стеснили» теоретическое мышление, но единственно из стремления исключить из науки «пустые» понятия; и это не примитивизм, а постановка проблемы научной истины, хотя позитивистское ее решение и не является вполне удачным.

Подобным образом, эпикурейцы не учили «принципу удовольствия любой ценой», но увидели, что истина в человеческом мире, в том числе моральная истина, составляет проблему. Они увидели проблему в том же, что и стоики — в несовпадении действительности со своим идеалом. Идеал учил, что человек может рассчитывать на прочную опору единой истины и единой справедливости для всех, а действительность говорила о том, что истина и справедливость разные — то, что справедливо и истинно для одного, несправедливо и неистинно для другого. Выше уже отмечалось, что в эллинистический период в результате наступления имперского социального порядка началось крушение античного сознания, выстраивающего картину мира в виде космологического единства мышления/физической реальности, субъекта/объекта, Я/не-Я, человека/бога, внутреннего/внешнего, единичного/общего. Разрушение этой картины космологического единства и повлекло за собой вопрос об истине; из единого всеобъемлющего

мира, единой истины образовались разные миры, разные истины: мир субъектов и мир объектов, мир «Я» и мир «не-Я», мир человека и мир богов, мир настоящего и мир прошлого, мир дикой природы и мир социума, мир мышления и внешний мышлению мир.

Стоики решили проблему истины тем, что восстановили единство действительности и идеала, уведя человека из действительности в идеал (мышление) и назвав мыслимую действительность истинной, а все, что остается за пределами мышления, — неопределенным и потому как бы не существующим «внешним». Они игнорировали «неидеальную» действительность эмиграцией в мышление, и в этом был их социальный протест. Эпикурейцы же, напротив, выразили свой протест против «неидеальной» действительности через скепсис по отношению к мышлению, которое способно произвести столь «недействительный» идеал. Они решали задачу определения условий «действительного» мышления, естественно, стараясь непосредственно связать мышление с действительностью. Таков был их путь «успокаивающего» воссоединения действительности с идеалом — они действовали на стороне действительности, в то время как стоики искали «невозмутимости» на стороне мышления. Как видим, путь эпикурейцев был не менее, если не более, рационален, чем путь стоиков. Эпикурейцы не только не отвергали мышление, но производили рефлексия по его поводу в поиске «действительного» мышления, чего не делали стоики, доверя мышлению.

Рефлексия эпикурейцев по поводу мышления делает их теорию познания и этику не только не примитивными, но вполне рациональными, внимательными к разграничению между «действительным» и «недействительным» — истинным и неистинным, правильным и неправильным. Они призывают руководствоваться в практической жизни приятными аффектами (внутренними ощущениями) и избегать неприятных аффектов. Здесь важно не попасть в плен «чувственной» терминологии и примитивно не воспринять эпи-

курейскую философию как гимн инстинкту удовольствий, но понять, что такое для эпикурейцев приятные и неприятные аффекты. Дело в том, что они помещают «удовольствия» не в сферу инстинктов, а в сферу разума, выдвигая, как и стоики, принцип «мудреца» в качестве рационального критерия истинного/неистинного, правильного/неправильного. У эпикурейцев, как и у стоиков, «мудрец» не требует для себя критерия — доказательства своей мудрости, — поскольку мудр сам принцип подчинения человеческого поведения разуму. Разум — критерий и у стоиков, и у эпикурейцев. Разница в том, что у стоиков этим критерием является мышление само по себе, а у эпикурейцев — «действительное» мышление, т.е. непосредственно связанное с чувственными образами действительности. Эпикурейцы не пренебрегают мышлением, но требуют от него всего лишь подтверждения своей «действительности», какое и получается автоматически, когда мышление «соглашается с самим собой» не вообще, как у стоиков, а по поводу только «позитивного» своего содержания.

Поэтому, в эпикурейской этике единичные ощущения не представляют самостоятельной ценности. Они должны пройти, по сути дела, через стоический механизм (но только на «позитивном» уровне) достижения по их поводу мышлением «согласия с самим собой», и лишь тогда они станут правильными удовольствиями, т.е. эпикурейцы ограничивают принцип удовольствия принципом «правильного» — «действительного» — мышления. «Действительное», оно же «позитивистское», мышление — вот главный принцип эпикурейской философии, который не только не дает человеку простор в испытывании удовольствий, но прямо и довольно жестко ограничивает его в них. Таким образом можно увидеть у эпикурейцев стоический аскетизм — с тем отличием, что у стоиков аскетизм в стороне от чувств, а у эпикурейцев — в сфере чувств. Однако и у них, и у стоиков через этот аскетизм человек достигает важного для себя психологического состояния «невозмутимости разума (духа)».

Существует авторитетное подтверждение аскетизма эпикурейской этики, тем более ценное, что исходит оно от стоика Сенеки: «Сам-то я считаю — и в этом расхожусь со своими коллегами, — что учение Эпикура свято и правильно, а если подойти к нему поближе, то и весьма печально; его наслаждение мало, сухо и подчинено тому закону, какой мы предписываем добродетели: оно должно повиноваться природе; а того, чем довольствуется природа, никогда не хватит для роскоши. Что же получается? Всякий, кто зовет счастьем праздное безделье с поочередным удовлетворением вожделений похоти и чрева, ищет добрый авторитет для прикрытия дурных дел, находит его, привлеченный соблазнительным названием, и отныне считает свои пороки исполнением философских правил, хотя наслаждения его не те, о каких он здесь услышал, а те, которые он принес сюда с собой; зато теперь он предается им без опаски и не таясь. Большинство наших называют школу Эпикура наставницей в гнусностях; я же скажу так: у нее незаслуженно дурная репутация. Кто, кроме посвященных, может знать наверняка? Она сама так убрала свой фасад, чтобы дать повод к сплетням и возбуждать опасения. Она подобна доблестному мужу, одетому в женскую столу: стыдливость не нарушена, мужественность не оскорблена, тело не открыто для взоров нечистой страсти, но в руке тимпан. Следовало бы выбрать более пристойную вывеску, чтобы она сама возбуждала дух к добродетели; а та, что висит сейчас, зазывает пороки».<sup>1</sup>

Недвусмысленно характеризуя эпикурейскую этику как аскетическую, «скудную» в отношении удовольствий, Сенека лучше и не мог засвидетельствовать «позитивизм»

---

<sup>1</sup> Seneca. De vita beata // Seneca. Collected works in ten volumes. II. Moral essays with an English translation by John W. Basore in three volumes. Vol.II. Camb-Lond. 1979. P. 98-180; Сенека Л.А. О блаженной жизни // Сенека Л.А. Философские трактаты. Пер. Т.Ю. Бородай. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 12-39. XIII. 4-6.



эпикурейцев, поскольку позитивизм по своей сути — это именно рациональный аскетизм, принцип избавления от «бесполезных излишеств». Позитивистская философия шире позитивистской философии науки. Это и философия искусства, и философия архитектуры, и, вообще, философия жизни, возникшая на базе скепсиса в отношении создаваемых человеком сложных моделей жизни, например, научной модели с ее «птичьим» языком изоощренных теоретических конструкций. Позитивизм утверждал, что вся эта изоощренность не более чем украшательство нашей родовой неспособности выйти из круга нашего «слепого» эмпирического существования, и потому подобное искусственное «расширение самих себя» следует решительно отбросить и жить, что называется, «по средствам; не претендовать на то, чего мы никогда не сможем достичь. Отсюда — позитивистский аскетизм, выраженный, почти как у эпикурейцев, в требовании отказаться от «тщетных удовольствий»: в архитектуре, рационально довольствуясь чисто функциональным стилем «баухаус» (домов-коробок); литературе, создавая ее в стиле «экшн»; музыке, не обременив музыкальную аудиторию чрезмерно сложными композициями, которые, все равно, рассчитаны на отклик «простых чувств», но из-за своей сложности могут этого отклика и не вызвать; науке, исключая «сомнительные» — не имеющие наблюдаемых коррелятов — теоретические построения.

В частности, очевидным примером позитивизма в науке может служить бихевиоризм в психологической науке, рассматривающий человека исключительно как систему, реагирующую на внешние стимулы видимым поведением, и запрещающий любые «фантазии» о внутренних побуждениях к определенному поведению. Первым проникновением позитивизма в живопись, во второй половине XIX века, стал знаменитый феномен импрессионизма. Импрессионисты отказались от попыток «типизации» (осмысления) изображаемой ими натуры как тщетных попыток

и ограничили себя изображением того, что вполне заслуживает определения «истины факта» — той «картинки», которая непосредственно наблюдается данным художником в момент наблюдения. Скепсис импрессионистов по отношению к «пустым» попыткам художника сказать своим изображением нечто большее, чем само изображение, становится понятным по прецеденту «улыбки Джоконды». Настойчивые попытки уже не одного века разгадать «таинственную» улыбку портретного изображения очень напоминают поиск того, чего, может быть, и не существует. Подлинным манифестом позитивизма в живописи явился знаменитый «Черный квадрат» К. Малевича — не картина, а идея-представление (performance), наглядно демонстрирующая тщетность любых попыток художника запечатлеть, или воплотить **образ**, который, все равно, останется лишь в сознании художника, окажется для зрителей неуловимым, «черным квадратом». Позитивизм в живописи и дал жизнь практически всем «экспериментальным» живописным направлениям XX века вроде супрематизма, примитивизма, концептуализма, кубизма, сюрреализма, абсурдизма. Во всех этих направлениях так или иначе прослеживается позитивистское стремление выразить идею, образ, концепцию «в лоб», доступно, наглядно — именно в том, что в позитивистской философии науки называется «предложениями наблюдения». Отсюда — поиск изобразительных «предложений наблюдения», которые и оказываются изобразительно странными, примитивистскими, сюрреалистическими, супрематистскими и т.д.

Таким образом, позитивизм — это интеллектуальная позиция, влекущая за собой определенную систему мыслей и действий, которую лучше всего охарактеризовать как рациональный выбор минимализма. Позитивистский минимализм совмещает в себе и скепсис и оптимизм. Он скептичен в отношении стремления человека окружать себя «излишествами», которые не только ничего не прибавляют к сути, но уводят от сути, и он оптимистичен, по-

скольку убежден в реальности «спасения сути» — именно на пути минимализма. Собственно, базовый тезис позитивизма и состоит в том, что сама суть человеческого мира минимальна в смысле пустоты человеческого стремления «объять необъятное», и человек не должен подменять ее «эскалацией суеты» во всем, что бы он ни делал.

Пожалуй, наиболее «очищенное» выражение философская идея минимализма получила у киников, которые без лишних рассуждений именно демонстрировали эту, по сути, позитивистскую идею наподобие того, как это сделал в XX веке К. Малевич в своем «Черном квадрате». Минималистами были и эпикурейцы, у которых само понятие удовольствий было минималистским, о чем прямо говорит ключевое в их этике понятие «удовольствия покоя», имеющее смысл удовольствий, получаемых от отсутствия телесных и душевных тягот. Эпикурейцы рассматривали и «удовольствия движения» — удовольствия не от отсутствия плохого, а от наличия хорошего, — но именно «удовольствия покоя» называли существенными и высшими; т.е., согласно эпикурейской этике, человек мог и не испытывать позитивных удовольствий, но объективно был счастливым человеком, если не испытывал неудовольствий, и был мудрецом, «правильным» человеком, если понимал это свое «минимальное» счастье. Отсюда прямо следует, что эпикурейский мудрец не стремится к «удовольствиям движения», тем более к их расширению, удовлетворяясь «удовольствиями покоя». Эта логика и раскрывает смысл тезиса Эпикура о том, что душевные страдания хуже телесных тягот<sup>1</sup>. Они хуже не для всякого человека, но именно для эпикурейского мудреца, для которого обретение душевного покоя — согласия с самим собой — важнее восполнения любого дефицита «удовольствий движения», пусть даже этот дефицит перейдет в телесные страдания, поскольку высшие для эпикурейского мудреца «удовольствия покоя»

---

<sup>1</sup> См.: Diog. L. X. 136.

возможны лишь на основе рефлексии, размышления, философствования. В то время как «удовольствия движения» не требуют рефлексии, они бездумны, и человек, который падок на них, этим и показывает, что не имеет духовных сил возвыситься над телесными страданиями. По Эпикуру: «Ни юноша не должен медлить философствовать, ни старцу философствование не должно казаться слишком трудным, ибо никто ни слишком молод, ни слишком стар, чтобы заботиться о выздоровлении своей души»<sup>1</sup>.

Таким образом, скепсис эпикурейцев — это их духовный подвиг отказа в лице «мудреца» от иллюзий бездумного погружения в удовольствия жизни: высшим удовольствием является самоконтроль человека в телесных удовольствиях, осознание им, что он выше их, что может отказаться от них, когда посчитает, что они чрезмерны, а посчитать так он способен потому, что понимает — не в них смысл жизни. Это — минимализм, защищающий суть человеческого бытия от ее размывания всевозможными иллюзиями. Суть же человеческого бытия — именно в контроле разума над соблазнами, в рациональном отсечении всего «лишнего», и в этом смысле сама суть минимальна, но при этом максимальна работа разума, причем не в качестве теоретического мышления, как у стоиков, но в качестве контролера помыслов и поведения человека. В связи с этим показательно рассуждение Эпикура о смерти: «... свыкайся также с мыслью, что смерть совершенно не касается нас, ибо все хорошее и дурное лежит в ощущении, смерть же есть некое лишение ощущения. Правильная мысль, что смерть нас ничуть не касается, превращает смертность жизни в наслаждение, так как эта мысль не прибавляет бесконечного времени, а избавляет нас от надежды бессмертия. Ибо ничто в жизни не страшно тому, кто поистине познал, что в том, чтобы не жить, нет ничего страшного. Таким образом, нелепо бояться смерти потому, что не ее наличие, а ожидание ее наступления причиняет

---

<sup>1</sup> Diog. L. X. 122.

страдание. Ибо, пока мы существуем, смерти нет; а когда существует смерть, тогда нас нет. Смерть, следовательно, не имеет никакого касательства ни к живым, ни к мертвым»<sup>1</sup>.

Как видим, Эпикур призывает отсечь «правильной мыслью» такую иллюзию, или такое излишество, как «надежда бессмертия». Он утешает человека не красивой иллюзией бессмертия, а доводом «обнаженной» сути, которая состоит в том, что жизнь и смерть действительно находятся «в разных измерениях». Эпикур призывает смотреть в суть, какой бы «непритязательной» она ни казалась; и это, повторю, минимализм в отношении «аксессуаров» сути и максимализм в отношении контроля над ними со стороны трезвого разума. Имея в виду бессмысленность погони за «аксессуарами», лишь уводящими от сути, Эпикур, например, говорит что «простые яства, когда они утоляют голод, доставляют такое же удовольствие, как и изысканные блюда... Мы должны предпочитать быть несчастными с разумом, чем быть счастливыми с неразумием, ибо лучше правильно судить о наших поступках, чем быть благоприятствуемыми счастьем»<sup>2</sup>.

Точно таков же и позитивистский минимализм, главный мотив которого — не уйти от сути в ее «аксессуары» и для этого придерживаться ориентира не вообще разума (теоретического мышления), как у стоиков и представителей постпозитивистской философии науки, но, как у эпикурейцев, «трезвого» разума, способного отделять суть от ее «аксессуаров». Как и эпикурейцы, позитивисты не доверяют теоретическому мышлению и полагаются на «трезвое» мышление, которое не отходит от неких «бесспорно достоверных» вещей, идентичных искомой сути именно этой своей «бесспорностью», поскольку суть — это истина. В этом — корни и одновременно слабость позитивистского минимализма — в его вере в объективную истину самого высокого порядка. Эту высокую истину-суть позитивисты

---

<sup>1</sup> Diog. L. X. 125.

<sup>2</sup> Diog. L. X. 130-131, 135; Sext. Emp. Adv. math. I. 283-284.

и пытаются фиксировать в ее доступных, в прямом смысле очевидных, проявлениях — истинах факта, «предложениях наблюдения», — что и превращает действительно глубокую идею минимализма в определенный примитивизм. Позитивистский минимализм оборачивается своего рода примитивизмом, поскольку в плане метода позитивисты стремятся свести сложное к простому, и этим они не «очищают» суть, но уничтожают сам ее уровень, само ее качество, подменяют ее тем, что сутью не является. У эпикурейцев не было подобной редукции — их идея минимализма осталась на высоком уровне философского мышления. Позитивистов же возможно подвел метод, который, например, в архитектуре установил примитивный «коробочный» стиль, в биологической, психологической науке подменил сложную мотивационную сферу примитивными бихевиористскими моделями, а в философии науки редуцировал теоретическое мышление к «предложениям наблюдения».

Парадокс заключается в том, что позитивизм как философию минимализма оправдывает эпикурейская философия. Эпикурейцы не «опустились» до метода, и в этом их достоинство, как и недостаток позитивистов в том, что они перевели вполне достойную идею минимализма в далеко небесспорный метод — редукции сложной реальности к простой реальности. Возможно утверждать, что К. Малевич продемонстрировал своим «Черным квадратом» запрет на подобную редукцию, подчеркнув принципиальную невозможность выразить «очищенную» суть в наглядных образах, немедленно ее подменяющих, и продемонстрировав таким образом, что позитивизм хорош только как идея — возвращения человека к сути-истине через контроль «удовольствий» со стороны «здорового разума», определяющий последним меру, которая не отвлекает человека от сути-истины.

Эпикурейская философия и позитивизм во многом косвенно объясняют друг друга. Эпикурейская философия объясняет философское значение позитивизма, а позитивизм

как метод — простоту эпикурейской философии. Недаром еще Гегель заметил, что эпикурейское учение не «сдвинулось с места» со времен Эпикура, не обнаружило внутреннего импульса к развитию — все было сказано уже тогда<sup>1</sup>. Позитивистская философия науки — метод, и потому она в какой-то степени разоблачает сама себя, является собственным критиком. Что же вызвало к жизни столь не бесспорный метод? Вряд ли его появление преследовало цель саморазоблачения.

Несомненно, появление позитивизма в широком смысле, а не только в виде позитивистской философии науки, обязано феномену науки, основанной на эмпирическом доказательстве, эксперименте. Именно успехи такой науки, быстро поднявшей человеческую цивилизацию на беспрецедентный уровень технологий, общественного здравоохранения и продолжительности жизни, сформировали общественное сознание, скептическое в отношении «пустого умствования», в разряд которого была зачислена философия и, вообще, попало все то, что не давало наблюдаемого результата. К середине XIX века, когда промышленно-революционный эксперимент науки вылился в зримые социальные плоды, именно наука была объявлена большинством интеллектуалов истинной сутью-истиной, образцовой моделью человеческой деятельности и человеческой рациональности. Наука с ее требованием доказательного эксперимента сама выступала скептическим сознанием, нацеленным отметить все, что не могло быть проверено и перепроверено в эксперименте. Так, во всяком случае, представлялась наука позитивистам, и они перенесли с этого своего представления о науке скептическую идею проверок и перепроверок на многие сферы деятельности — искусство, литературу, архитектуру и т.д., — внедряя в обществе философию минимализма именно в смысле минимализма, обязанного научной рациональности, отбрасывающей все то, что не может быть проверено.

---

<sup>1</sup> См.: Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. С. 339-340.

Понятно, что скептицизм и минимализм эпикурейцев, ничего не знавших о науке, основанной на доказательном эксперименте, питались иными источниками, чем скептицизм и минимализм позитивистов. Однако эпикурейская идея контроля над «удовольствиями жизни» со стороны **здорового** разума (а не теоретического мышления — как у стоиков) вполне напоминает позитивистскую идею контролирующей функции доказательного эксперимента. Таким образом, эпикурейцы своей идеей «здорового разума» во многом предсказали науку, основанную на доказательном эксперименте, а также — позитивизм в широком смысле — как философию минимализма, обязанную феномену науки, основанной на том же доказательном эксперименте. В данном случае важно не столько то, что позитивистское видение науки является во многом односторонним и потому не лишенным возражений, и что научная рациональность выстраивается не только доказательным экспериментом, но и сложным механизмом теоретического мышления, собственно и ставящим доказательный эксперимент в подчиненное к себе — «теоретически нагруженное» — положение; сколько то, что позитивисты увидели в науке (а эпикурейцы — в «здравом разуме») базу, или суть-истину существования человека как существа рационального, в принципе скептического, способного отделять «зерна от плевел». Именно в идее **рационального** скепсиса, нацеливающего на пусть минимальное, пошаговое, но надежное развитие, — философская заслуга эпикурейцев, а также позитивистов, которые одними из первых подошли к разработке идеи общества, основанного на науке.

Близость эпикурейской идеи рационального скепсиса с ударением на слове «рациональный» позитивистскому представлению о научной рациональности в отношении их социального смысла подтверждает К. Поппер. Так, по его словам, «рационалистическая позиция, или, как ее можно назвать, «позиция разумности», очень близка к позиции науки с ее уверенностью, что в поисках истины мы нуждаем-



ся в сотрудничестве и что с помощью доказательств можно добиваться некоторого приближения к объективности»<sup>1</sup>.

Мы видим, что К. Поппер характеризует научную рациональность не только «доказательностью», но еще и «сотрудничеством». Это важное дополнение означает, что рациональный скепсис, будь он эпикурейским или научным, достигает приближения к истине (к «объективности», в терминологии К. Поппера) усилиями не одного человека, а многих, поправляющих друг друга. У эпикурейцев не было этого уточнения, но сам их рациональный скепсис, отчетливо выраженный в наделении «здорового разума» контрольной (проверочной) функцией, предполагал «сотрудничество». Действительно, скепсис, если он рационален, а не догматичен, является также и сомнением по отношению к самому себе. Отсюда следует, что рациональный скептик, т.е. тот, кто верит в возможность достичь истины, хотя бы приблизительной, и при этом сомневается в том, что делает, будет искать поддержки у других рациональных скептиков, т.е. рационально-скептический «здравый разум» — это обязательно коллективный разум, чем реально и является наука, которая устанавливает свои истины не в неких разовых «решающих экспериментах», но в эстафете независимых проверок и перепроверок своих гипотез.

Впрочем, позитивисты, как и эпикурейцы, не рассматривали рационально-скептический разум/научное мышление в историческом измерении, и потому ни у тех, ни у других не встречается идея о коллективном рационально-скептическом разуме. Это обстоятельство тем более роднит эпикурейцев и позитивистов. Эпикурейцев в очень важном смысле роднит с позитивистами и, далее, модернистами конца XX — начала XXI вв. сама идея рационально-скептического интеллекта. В этой идее эпикурейцы предсказали общество,

---

<sup>1</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.2. Пер. с англ. под ред. В.Н.Садовского. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 260.

основанное на науке. Вдохновленные наукой позитивисты сформировали философию общества, основанного на науке. Модернисты же рубежа прошлого и нынешнего столетий зафиксировали реальное формирование общества, основанного на науке, введя в научный оборот одноименное понятие — «общество, основанное на науке»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Популярное в современных общественных науках понятие «общество, основанное на науке», сопряженное со столь же популярными понятиями «глобализация», «информационное общество», «инновационная экономика» («экономика знаний»), «интеллектуальный капитал», «интеллектуальная компания», можно найти в работах как зарубежных, так и российских исследователей. Например, видный американский теоретик в области управления П. Дракер описывает формирующееся в настоящее время «общество, основанное на науке» как переход управления на принципы «управления знанием» вместо традиционного «управления людьми» (Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. Под ред. Иноземцева В.Л. М.: Academia, 1999. С. 70-100). О становлении «экономики знаний» пишет японский ученый Т.Сакайя, отмечая появление в современной экономике «стоимости, созданной знанием» (Sakaiya T. The knowledge-value revolution, or a History of the future. N.Y.: Kodansha America Ltd., 1991). Разрабатывает идею «общества, основанного на знаниях» известный российский экономист В.Л.Иноземцев (Иноземцев В.Л. Fin de siecle. К истории становления постиндустриальной хозяйственной системы (1973-2000) // Свободная мысль-XXI. М., 1999. № 8. С.19-42), а также видный российский философ А.И.Ракитов (Ракитов А.И. Наука в эпоху глобальных трансформаций (российская перспектива) // Наука в России: состояние и перспективы. М.: ИНИОН РАН, 1997. С. 7-51). Что касается «модернистов конца XX – начала XXI вв.», то это – теоретики мировой волны социальной модернизации, связанной с формированием с 70-х – 80-х годов XX в. новой парадигмы общественного развития в условиях информационной и экономической глобализации, именно и сделавшей актуальным понятие «общество, основанное на науке».

### 3.5. ПИРРОНИЧЕСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ И ПОСТМОДЕРНИСТСКИЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Эллинистический период дал не только рациональный скептицизм в лице стоиков, предсказавших науку как теоретическое мышление, и эпикурейцев, предсказавших ее как доказательный эксперимент, но и условно «догматический» скептицизм в лице представителей школы Пиррона — собственно скептиков (далее термин «догматический скептицизм» употребляется с кавычками для слова «догматический», объясняемыми нынешней оговоркой относительно того, что этот эпитет для последователей Пиррона является в данном случае условным и призван всего лишь терминологически отделить скептически ориентированные учения стоиков и эпикурейцев от пирронических идей). Если выйти за рамки во многом условных понятий «рациональный» и «догматический», то, несомненно, скептиков, стоиков и эпикурейцев можно рассматривать как идейно близких друг другу мыслителей, различия между которыми заключается в нюансах их скептически ориентированных учений.

Скептицизм стоиков заключался в отрицании ими «истины для всех» и призыве к «эмиграции» каждого думающего индивида в свое мышление для поиска своей истины, а критерием в этом поиске назначалось само мышление, «мудрое» по определению, т.е. стоический «мудрец» в принципе не мог быть «глупцом» — просто потому, что давал себе труд мыслить. Стоический «мудрец»-критерий в виде теоретического мышления превратился у эпикурейцев в скептический «здравый разум», определяющий «удовольствиям» меру, которая не уводит от сути-истины. Все, что сделали «догматические» скептики, — распространили скепсис на фигуру «мудреца» и у стоиков, и у эпикурейцев. Если «мудрец», будь он стоическим или эпикурейским, рассуждали пирронисты, призван одобрять «правильное», то у него те

же ресурсы одобрения, что и у «глупца». Эти ресурсы не имеют отношения к содержанию мысли, поскольку нельзя одобрять какое-то мыслительное содержание другим мыслительным содержанием — все мыслительные содержания одинаково требуют одобрения. Это же, в свою очередь, означает, что стоический и эпикурейский «мудрецы» одобряют нечто бессодержательным мыслительным актом. Но в таком случае невозможно отличить «мудреца» от «глупца» — как невозможно отличить один бессодержательный мыслительный акт от другого бессодержательного мыслительного акта. Поэтому вывод последователей Пиррона заключался в том, что не существует «мудрого по определению» мышления, и значит, рушится механизм одобрения мышлением своего содержания, т.е. механизм рождения истины, которой нет вообще — нельзя ничего утверждать, а можно лишь говорить «мне представляется...», «мне кажется...», «я полагаю...» и т.п.<sup>1</sup>

Стоики и эпикурейцы допускали в самом понятии «мудрец» хотя бы интересубъективную суть-истину. Скептики-пирронисты исключили для человека даже и интересубъективную область, поместив его в мир полной субъективности, в котором попросту не было сути-истины, но было столько субъективных миров и столько истин, сколько людей на земле. Тем самым, они поставили пусть и в утрированной форме, но реальную и актуальную проблему человеческого мира — проблему смысла и взаимопонимания. Возможно, у стоиков и эпикурейцев эта проблема есть в «подтексте», но они ее не ставили. Пирронисты же сформулировали проблему явно, и в этом заключается их философское достижение — не меньшее, чем достижение Д. Юма, обнаружившего, что невозможно доказать объективное, без человека, существование смысла, истины, времени, пространства, причинно-следственной связи. Однако также невозможно доказать и их субъективность — человеку не дано посмо-

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. *Purh.* I. 13, 187-205.

треть на собственное сознание «со стороны». Чтобы строго оградить себя от заблуждений, ему остается одно — ничего не утверждать, но зато он может все опровергать без опасения оказаться неправым.

Именно философами единственно возможной истины — истины опровержения — и выступили «догматические» скептики. Цена такой философии — состояние полного безразличия, невозмутимости, неподвижности. Человек — целелеполагающее существо, однако пирронист скажет, что все намечаемые цели есть некие утверждения, а утверждать ничего нельзя, и поэтому не нужно никуда стремиться, ничего желать, ничего бояться. Суть «догматического» скептицизма вполне выражается тезисом о том, что «не ошибается тот, кто ничего не делает». Последователи Пиррона видели, что человек не имеет надежного критерия истины, на которую хочет опереться и, значит, не имеет критерия истины вообще. Поэтому, считали они, ему лучше опереться на единственно надежное основание — собственное недоверие ко всему, чтобы не впасть в безысходное беспокойство от невозможности установить, находится он на пути истины или заблуждения.

«Рациональные» скептики — стоики, эпикурейцы, а также киники, — предостерегая человека от ложного пути, указывали ему истинный путь, на котором он мог обрести душевную невозмутимость в виде «подтверждающего» согласия с самим собой. Этот индивидуальный путь нахождения сути-истины состоял в уходе в теоретическое мышление (стоики), опоре на «здравый разум» (эпикурейцы), отчуждении от социальных связей (киники). «Догматические» же скептики предоставили человеку возможность исключительно «опровергающего» согласия с самим собой — пути, на котором не было никакой сути-истины, никакой опоры; пути, который вынуждал человека быть в каком-то смысле «сверхчеловеком» — быть выше любых эмоций, сохранять во всех ситуациях не натужную, но именно равнодушную и даже презрительную невозмутимость. С точки зрения

«рациональных» скептиков в социальном мире нет объективной истины для всех, но есть **объединительная** интерсубъективная истина, заключенная в мышлении, которое помогает человеку освободиться от разного рода иллюзий и, тем самым, обрести согласие с самим собой. С точки зрения «догматических» скептиков в социальном мире нет ни объективной, ни интерсубъективной истины, мышление не может ничего утверждать, а может лишь все отрицать, в силу чего человек вполне одинок; причем он является сильным и выживающим, если он тверд в своем равнодушии, и — слабым, обреченным стать жертвой, если он недостаточно эгоистичен.

Существенное отличие «рационального» скептицизма от «догматического» скептицизма Пиррона заключается в том, что «рациональный» скептицизм стоиков, эпикурейцев и киников не проповедовал эгоизм, поскольку переселял человека из «неистинного» объективного мира в мир **интерсубъективной** истины, в то время как пирронический скептицизм был своеобразной проповедью эгоизма. На эту сторону «догматического» скептицизма обратил внимание в частности Л.Фейербах, который заметил, что «скептик не имеет интереса к объекту, потому что он интересуется только самим собой, а скептицизм выступает в человечестве только там, где человек сосредоточивается на самом себе и своих ближайших делах»<sup>1</sup>.

Если у «рациональных» скептиков желанное состояние невозмутимости достигалось **вследствие** опоры на интерсубъективную суть-истину, то у «догматических» скептиков невозмутимость была опорой самой себе и единственной опорой человека в этом опровергающем самого себя мире. Вспомним, что согласно утверждению одного из наиболее видных последователей пирронизма, его позднего предста-

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. История новой философии. Пер. Б.И. Авербаха // Фейербах Л. История философии в 3-х томах. М.: Мысль, 1974. Т.3. С. 331.

вителя Секста Эмпирика «...начало и причина скепсиса лежат в надежде на невозмутимость»<sup>1</sup>.

По уже упоминавшимся (в предыдущей главе) свидетельствам, в частности Диогена Лаэртского, «догматические» скептики нередко сами выступали образцом проповедуемой ими эгоистической невозмутимости: о поведении Пиррона, а также его учеников и последователей есть свидетельства, которые напоминают своего рода анекдоты, — настолько эксцентричны в них образы философов. Например, когда однажды его ученик Анаксарх попал в болото, а Пиррону случилось оказаться рядом, он не обратил ни малейшего внимания на тонущего и прошел мимо. Его безразличие в этом случае резко осудили, сам же Анаксарх, которому все же удалось выбраться, восхищался атараксией учителя<sup>2</sup>. Рассматривая приведенные свидетельства Диогена Лаэртского можно во многом усомниться, например, в восхищении тонувшего Анаксарха Пирроном, даже не подумавшем спасти своего ученика, как и в будто бы неадекватном поведении Пиррона в этом эпизоде. По всей видимости, подобного рода факты могут объясняться тем, что «догматические» скептики уже в силу «сверхценности» своей идеи — тотального недоверия — вполне могли быть «странными» личностями. Однако едва ли важно, насколько правдивы свидетельства об их «странном» поведении. Гегель не без основания называл эти свидетельства «анекдотами о философии скептиков», призванными «сделать их философию смешной», и отмечал, что «в этих анекдотах общее скептическое учение противопоставляется какому-нибудь частному случаю, так что на примере кажущегося последовательным при подобных обстоятельствах поведения сама собой выступает бессмысленность этого учения... Подобного рода анекдоты должны быть отброшены; они должны быть признаны нелепыми...Такого рода рассказы выдумывались единствен-

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Pyrrh. I. 12.

<sup>2</sup> См.: Diogenes Laertius. De vitis... IX. 63.

но лишь с той целью, чтобы высмеять скептическую философию, показывая, к каким крайним последствиям должен привести ее принцип»<sup>1</sup>.

Продолжая гегелевскую мысль, можно отметить то, что философия этих «странных» людей не умерла вместе с ними. Значит, скептицизм школы Пиррона не был неким «казусом», годным лишь для представления в комических ситуациях, но содержал открытия, не менее существенные, чем сделали стоики и эпикурейцы. Достаточно сказать, что сами последователи Пиррона называли догматиками стоиков и эпикурейцев, поскольку те утверждали, что нашли истину, а себя — «ищущими» (истину)<sup>2</sup>. «Догматизм» пирронистов в том и состоял, что они не могли сказать, что истина есть, но и не могли сказать, что ее нет, поскольку отрицание истины было бы неким утверждением определенности, запретным для них. Потому они и выбрали такое утверждение неопределенности, как пребывание в вечном поиске — того, чего не дано найти. Это и был, преимущественно, догматизм поиска, а не отрицания.

Возможно утверждать, что скептики-пирронисты продвинули стоическую эпистемологию на том пути, на который стоики с их критерием «мудреца» — теоретического мышления, предполагавшем плюрализм истин мышления, едва только вышли, и который во второй половине XX в. привел к постпозитивистской философии науки, утвердившей принцип теоретического плюрализма и историчности (относительности, условности) научных истин. Согласно Сексту Эмпирику, общий способ рассуждения скептицизма заключается в том, что «...вследствие равносильности в противоположных вещах и речах мы приходим сначала к воздержанию от суждения, а потом к невозмутимости...Под противоположными же положениями мы подразумеваем

---

<sup>1</sup> Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. СПб., 1994. С. 386.

<sup>2</sup> См.: Sext. Emp. Purrh. I. 1-4.



отнодь не всякое утверждение или отрицание, а только те, которые борются друг с другом... всякому положению можно противопоставить другое, равное ему; вследствие этого... мы приходим к необходимости отказаться от всякого рода догм»<sup>1</sup>.

С этими словами вполне мог бы согласиться наиболее радикальный представитель исторического (постпозитивистского) направления в философии науки П. Фейерабенд (см. раздел 3.3. данного исследования), для которого научный метод исчерпывающе выражался принципом теоретического плюрализма, а вопрос об истине вообще не ставился. Собственно, «ищущие истину» скептики, как они сами себя называли, «искали» ее скорее на словах, декларируя свой поиск в силу того, что они не могли признать ни того, что истина есть, ни того, что ее нет. По всей видимости пирронисты прекрасно понимали, что они ищут то, чего не существует, и этим пониманием они, по сути, предсказали постмодернистское направление современной философии науки с ее безразличием к проблеме истины и исчерпывающим научный метод принципом теоретического плюрализма (релятивизма истины).

Можно поэтому утверждать, что «догматические» скептики представляют в истории эпистемологии «постмодернистскую» линию, занимая историческую позицию между стоиками и представителями различных течений в постпозитивистской философии науки. Именно в этом развитии «постмодернизма» от его едва прослеживающихся корней у стоиков — несомненная заслуга философии последователей Пиррона, так же, как и заслуга философии стоиков, открывшей сам горизонт «постмодернизма». В свете «постмодернистской» характеристики пирронических скептиков они (вместе со стоиками) предстают реальными оппонентами эпикурейцев, заложивших в истории эпистемологии модернистскую (позитивистскую) линию убеждения в существо-

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Purrh. I. 8-12.

вании истины и необходимости ее «очищения» ради обретения опоры для **поступательного** движения. Постмодернизм же, отрицающий существование опоры-истины, предлагает движение **по кругу**, поскольку отсутствует вектор движения. По основанию модернистской/постмодернистской дихотомии в истории эпистемологии действительно важно противопоставление учений эллинистических «постмодернистов» (стоиков и пирронистов) идеям эллинистических «модернистов-позитивистов» (эпикурейцев) как действительно значимых или актуальных философских построений. Причем «постмодернистская» характеристика «догматических» скептиков не только обосновывает современный интерес к этим мыслителям, но и позволяет отвлечься от несущественных для исторической перспективы различий между их направлениями разного времени — от Пиррона до Секста Эмпирика — и объединить всех именно в качестве «постмодернистских» скептиков. Такое объединение возможно на том основании, что все они пришли к идее, согласно которой человек в принципе не имеет критерия истины, и поэтому его **беспокойство** выбора заведомо бесплодно, в силу чего ему должно быть **все равно**; и полная безмятежность является единственной мудростью.

Важно отметить, что у последователей Пиррона нет пафоса отрицания — по той простой причине, что этот пафос предполагал бы выбор **определенности** отрицания, а они были выше всякого выбора и любой определенности, в результате чего их философия вполне соответствует принципу, по которому «движение — все, а конечная цель — ничто»; то же самое у постмодернистских философов науки: теоретический плюрализм (умножение альтернативных теоретических позиций) — наиболее важная задача науки. Мотив догматических скептиков — «все равно» — есть и в постмодернистском направлении философии науки, недвусмысленно выраженный П. Фейерабендом в его знаменитом тезисе «все проходит», что вполне можно считать апологией «безмятежности». Действительно, выдвинувшему теорию

нужно с полным спокойствием отнестись к тем, кто выдвинул альтернативные теории, как и им к нему и друг другу, поскольку в принципе не существует единственно «правильной» теории.

Интересно, что П. Фейерабенд, ярко выражая постмодернистскую линию в философии науки, считал должной наукой ту, где царит атмосфера терпимости, если действительно не безразличия — все удерживаются от критики друг друга, потому что им, как и скептикам-пирронистам, «все равно»; и он резко критиковал реальную науку, которая, по его мнению, отошла от должного образца, поскольку ее субъекты принялись всеми правдами и неправдами защищать «свои истины». Несомненно, такими же резкими критиками защитников «своих истин» выступили бы и «догматические» скептики с их табу на любые позиции определенности. Они не запрещали суждения — такой запрет попросту обрекал бы людей на молчание, — но запрещали защиту суждений, выдающую те за «истины». Также и П. Фейерабенд не запрещал выдвижение теорий, но запрещал их участие в борьбе за приз «истинной теории». У него, как и у пирронистов, нет ни пафоса отрицания, ни пафоса утверждения, а есть только обязательность «спокойного» дополнения любой высказанной позиции альтернативной позицией, когда само сосуществование альтернативных позиций достаточно для обретения «мудрого спокойствия», которое будет немедленно разрушено при попытке сделать выбор. В связи с этим становятся понятными анекдоты о догматических скептиках, например, история о Пирроне, якобы равнодушно прошедшем мимо своего тонущего ученика Анаксарха, анекдотично же восхитившимся «последовательностью» своего учителя. Если бы этот анекдотический Пиррон спас Анаксарха, он, тем самым, сделал бы выбор, как и в случае **решения** не спасать, но история недаром настаивает на том, что Пиррон **равнодушно** прошел мимо Анаксарха, т.е. вообще не сделал никакого выбора, что полностью удовлетворяет философии пирронистов.

Именно в позиции «не делать никакого выбора» — своеобразие и суть пирронического скептицизма, притом, заметим, **рациональная** суть, поскольку его представители, сформулировав вышеуказанную позицию, тем самым предложили определенную модель рациональности. По их мнению, рационально (мудро) не принимать никаких решений, и основание (рациональность) такой позиции — стремление избежать безысходного беспокойства по поводу правильности/неправильности принятого решения. Отсюда и рекомендуемая скептиками модель рационального поведения — равнодушие, безмятежность, безразличие. Последователи Пиррона, по всей видимости, поняли, что человек не защищен истиной, которую он сам же «придумывает», а потом «ищет» вне себя, заведомо превращая эти поиски в пустую трату времени. Любое принятие решения или выбор — это «найденная» истина, и потому выбор должен быть запрещен. «Придумывать» истину можно. Людям дано мышление, дан язык, они вправе и даже обязаны высказывать суждения. Однако «искать» истину, приписывая ее суждениям, нельзя. Собственно в этом запрете на поиски истины в любой ее форме на том основании, что истины, ни объективной, ни intersубъективной, не существует — квинтэссенция философии «догматических» скептиков. В этом же — отличие их модели рациональности от модели рациональности не только эпикурейцев, «модернистских» оппонентов пирронистов, но даже и стоиков, неявный выход которых на «постмодернизм» (известное безразличие к истине) догматические скептики серьезно продвинули.

В пользу идеи воздержания от любого выбора скептики приводят целую систему доводов — «тропов» (подробно рассмотренных в предыдущей главе), призванных вывести идею отсутствия единой (объективной или intersубъективной) истины из наблюдаемого многообразия мира, которое и фиксируют «тропы». Последние имеют своей целью разработку единого для них заключения о глубоко intersубъективном мировосприятии человека и, следовательно, необходимости

воздерживаться от любого выбора, который всегда есть выбор истины, невозможной для человека в принципе. Состоявшийся выбор, согласно «догматическим» скептикам, всегда будет произвольным возвышением одного субъективного мнения над равными ему альтернативными субъективными мнениями. Хорошо моделирует эту философскую конструкцию история о Пирроне, равнодушно прошедшем мимо тонущего Анаксарха. Если бы Пиррон решился на любой из двух вариантов — спасти/не спасти, — оба решения могли с равной вероятностью оказаться и правильными, и неправильными. Спасенный Анаксарх мог, допустим, не только не поблагодарить своего спасителя, но еще и отнестись к его поступку резко отрицательно, будучи, например, самоубийцей или вздорным человеком, или просто непредсказуемой личностью. Равно как и при другом решении была бы как вероятность получения Пирроном как благодарности от приговоренного, так и — осуждения — все по той же причине непредсказуемости человека. Важен ключевой момент эпизода: восхищение несостоявшейся жертвы именно **правильным — равнодушным** поведением Пиррона, т.е. именно тем, что он не сделал никакого выбора, застраховав себя от ошибки. Его последователи моделировали в своей философии **идеальное** поведение человека с учетом того, что ему не дана истина, а дано только субъективное мнение, которое может быть и «таким» и любым «иным», и выбор между «таким» и «иным» мнениями, по большому счету, невозможен; и, значит, **в идеале** человек должен воздерживаться от выбора и в этом смысле быть **равнодушным** — именно равнодушным к истине, которую невозможно «поймать».

Философское значение пирронизма — проникновение в тайну человеческой рациональности, лишенной какой-либо внешней опоры и являющейся опорой самой себе. Опирающаяся только на себя рациональность — это драма условности всех «истин», заставляющей человека вечно беспокоиться относительно того, правильно или неправильно он думает и поступает. Эта драма человеческой рациональ-

ности не есть некий «субъективный идеализм», самоуверенно опровергающий какие-либо другие «измы», или сам опровергаемый ими. Такая драма подтверждается жизнью, например, драмой морального сознания, выставляющего одинаково сильные доводы «за» и «против» эвтаназии, абортов, смертной казни; причем — в такой ситуации, когда не предвидится окончания этой «борьбы», проявляющей лишь относительность моральных истин.

Поэтому драма человеческой рациональности предполагает два типа поведения человека — оптимальное (реальное) и идеальное (нереальное) поведение. В реальной жизни человек ведет себя оптимально. Погруженный в драму своей рациональности, он делает выбор и отказывается от выбора. Защищает «истины» и опровергает их. Ошибается, корректирует себя, беспокоится. Достигает успехов, испытывает неудачи, ставит цели, реализует и не реализует их, т.е. двигается вперед и отступает, в целом обеспечивая обществу *развитие*. «Догматические» же скептики нарисовали картину идеального поведения человека, погруженного в драму своей рациональности. По всей видимости, трудно поспорить с тем, что идеальным для человека поведением, полностью гарантирующим от ошибок, было бы *невмешательство* в происходящую вокруг него «суету», которая не является уделом мудрецов, стоящих над ней. Мудрец — своеобразный «сверхчеловек», который абсолютно спокоен и равнодушен, поскольку он чужд пустого беспокойства по поводу истины, в том числе моральной истины. Разумеется, пирронисты не говорили о «сверхчеловеке», но их идеал мудреца — равнодушного человека явно находится «по ту сторону добра и зла». Хотя они и запретили ему любое вмешательство в социальную «суету», но уже выпустили «джина», который у Ф. Ницше, например, стал воинствующим социальным преобразователем, презирающим любые традиции, в том числе традицию морали, и *имеющим право*, именно как «сверхчеловек», к новым установлениям, в том числе к установлению «новой морали». В данном случае следует

отметить, что эти своеобразные «ницшеанские задатки» мудреца «догматических» скептиков, хотя и имеют определенное философское значение, тем не менее не влияют на суть их скептицизма. Как не слишком важны, по крупному счету, в этой философии и «тропы», призванные «оправдать» главную ее идею внушительным по количеству перечислением явлений, показывающих, что люди различным образом воспринимают одни и те же предметы в разное время, разных обстоятельствах и разных состояниях.

Философская значимость «догматического» скептицизма заключается не в «тропах» и не в «скрытом ницшеанстве», но в показе драмы человеческой рациональности. Пирронисты продемонстрировали в своей философии драму родового человека, который благодаря дарованной ему рефлексии приобрел, в отличие от всех прочих родов живого, великое беспокойство поиска истины, существующей лишь в его рефлексии. Драма человеческой рациональности именно в том, что истина — это сознание истины, ставящее вопрос, что такое мир; и пока у человека есть рефлексия, он будет задаваться таким вопросом без всякой надежды получить правильный ответ. Надежды нет, поскольку рефлексия гарантирует вопрос об истине и не запрещает искать ответ, но не дает никаких критериев правильности ответа. Поэтому ответов может быть много, но выбор между ними, строго говоря, невозможен. Именно эту идею и высказали пирронисты, рекомендовав **в идеале** воздерживаться от выбора. Однако человек ведет себя не идеально, а оптимально, находясь не в идеальных, а в предлагаемых условиях, и он вынужден, как рефлексивное существо, не только задаваться вопросом об истине и искать ответ, но и делать выбор. «Догматические» же скептики, призывая воздерживаться от выбора, тем самым предлагали человеку забыть о рефлексии, т.е., получается, перестать быть человеком. Однако, в этом случае, — превратиться не в животное, но именно в «сверх-человека» — существо, способное волевым усилием «отключать» свою рефлексию.

Между тем даже и линия своеобразного «скрытого ницшеанства» в философии последователей Пиррона, совсем не главная для них, откликнулась в последующей философской мысли не только напрямую — у Ф.Ницше, — но и косвенно, например, у К. Поппера в его критике «сверхчеловеческих» амбиций интеллектуалов, которые в своей философии или науке предлагают проекты «крупномасштабной социальной инженерии». К. Поппер называет таких интеллектуалов «эстетам», относит к ним в частности Платона и К.Маркса и резко критикует их. Имеет смысл обратиться к этой критике, из которой видно, что критикуется определенная модель рациональности — «эстетская», или, лучше сказать, «ницшеанская» — в противопоставлении модернистской и постмодернистской моделям рациональности. Так, комментируя идею Платона о том, что править в обществе должны философы, К. Поппер говорит: «Мне кажется, что идея верховной власти правителя-философа служит ширмой стремлению к власти Платона...Каким памятником человеческому ничтожеству является идея правителя-философа! Какой контраст она составляет с простотой и человечностью Сократа, предостерегавшего политика против опасности ослепления собственной властью, совершенством и мудростью, и пытавшегося научить его самому важному, а именно тому, что все мы — хрупкие люди. Какое падение — от сократовского мира иронии, разума и честности к платоновскому царству вождей, магическими силами возвышаемых над обычными людьми, хотя и не настолько высоко, чтобы уберечь их от использования лжи или от постыдной сделки шамана — в обмен на власть над своими товарищами поведать им магические рецепты приумножения скота»<sup>1</sup>.

Эта позиция «мудреца», осознающего свою власть над толпой «глупцов», ведет его, продолжает К. Поппер, «к утопической инженерии — проектам переустройства общества

---

<sup>1</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.1. Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского М.: Феникс, 1992. С. 197-198.



в целом, претендующим на рациональное планирование всего общества. Хотя мы вовсе не располагаем эмпирическим знанием, необходимым для того, чтобы реализовать это честолюбивое намерение, так как не обладаем достаточным практическим опытом в планировании такого рода, а предвидение социальных фактов должно основываться именно на таком опыте. В настоящее время просто не существует социологического знания, необходимого для крупномасштабной инженерии... Размах утопической инженерии проистекает из убеждения, что надо дойти до самых корней социального зла, что недостаточно тех мер, которые не распространяются на всю порочную социальную систему. И Платон, и Маркс мечтают об апокалипсической революции, которая радикально преобразит весь мир. Я полагаю, что этот размах, этот крайний радикализм платоновского и марковского подхода связан с их эстетизмом, т.е. с желанием построить мир, который не просто немного лучше или рациональнее нашего, но который свободен от всех его безобразий. Их эстетизм вполне понятен. Однако этот эстетический энтузиазм имеет ценность только в том случае, если его сдерживает разум, чувство ответственности, гуманное стремление помочь тем, кто нуждается в помощи. В противном случае это — опасный энтузиазм, способный перерасти в форму невроза или истерии. Такой эстетизм наиболее отчетливо выражен у Платона. Платон был художником, и, как многие из хороших художников, он пытался мысленно увидеть модель, «божественный образец» своей работы и точно его «скопировать». То, что Платон называет диалектикой, — это по сути интеллектуальная интуиция мира чистой красоты. Для него обученные философы — это люди, которые «лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго» и которые могут перенести ее с небес на землю. Однако для меня все это неприемлемо. Я не верю, что человеческие жизни можно использовать как средство удовлетворения потребности художника в самовыражении... Во всех делах мы можем обучаться только методом проб и

ошибок, впадая в заблуждение и исправляясь. Те, кому этот метод не нравится, потому что он недостаточно радикален, должны будут «смыть» свое вновь созданное общество, чтобы начать писать заново на чистом холсте. Поскольку новое начало по тем же самым, что и прежде, причинам также не приведет к совершенству, они должны будут повторять этот процесс, не получая никаких результатов...Эстетизм и радикализм должны привести нас к отказу от разума и к замене его безрассудной надеждой на политические чудеса. Источником этой иррациональной установки является отравление мечтами о прекрасном мире. Можно искать небесный град в прошлом или в будущем, можно звать «назад к природе» или «вперед к миру любви и красоты», но это всегда — призыв к нашим эмоциям, а не к разуму. Даже лучшие намерения создать на земле рай могут превратить ее только в ад — в ад, который человек — и только он — может создать своим собратьям»<sup>1</sup>.

Это длинное цитирование К. Поппера понадобилось здесь ради прояснения двух описываемых в цитате противоположных позиций. Одна позиция — Платона и К.Маркса, «лицезреющих правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго». Другая позиция — К. Поппера, защищающего идею, что «все мы — хрупкие люди» и что «во всех делах мы можем обучаться только методом проб и ошибок, впадая в заблуждение и исправляясь». Первая позиция — не что иное, как обольщение истиной, превращающее обольщенных в безудержных ревнителей открытого им «света истины», которые перестают слушать оппонентов, стремясь обратить их в свою «веру» и попросту уничтожая альтернативные точки зрения. Понятно, что эта позиция глубоко чужда духу пирронической философии. Таким образом, К. Поппер высвечивает важную сторону последней — именно то, что ее сторонникам глубоко

---

<sup>1</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.1. С. 204, 207-208, 210-211.

чужд «эстетствующий» (ницшеанский) мудрец. Хотя, как уже отмечалось, в «рациональном равнодушии» мудреца скептиков-пирронистов и таится возможность его трансформации в ницшеанского мудреца, но только возможность, о которой, скорее всего, последователи Пиррона не думали; их «рационально равнодушный» мудрец был не более чем идеальной моделью поведения в реальных условиях тотальной неопределенности.

Позиция же К. Поппера — относительно «хрупких людей...» — вполне солидаризируется с духом философии «догматических» скептиков, и тем самым он наглядно показывает отклик пирронического скептицизма в постпозитивистской и даже (как уже говорилось) антипозитивистской философии науки, на пороге которой он и стоял. Выше неоднократно отмечалось: дух философии «догматического» скептицизма — в отрицании того, что людям дана истина. Это «отрицание» и является тем, что отличает скептицизм пирронистов от более мягкого, не отрицающего истину скептицизма стоиков и эпикурейцев; и только потому, что одна из разновидностей скептицизма есть скептицизм отрицания (истины), эту разновидность можно назвать «догматическим» скептицизмом. Примечательно, что К. Поппер в своей философии науки фактически «цитирует» догматических скептиков, поскольку его модель научного развития строится именно на «отрицающем» скептицизме. Напомним, что «отрицание» у последователей Пиррона было отрицанием любых утверждений определенности, в том числе и определенности отрицания, и лучше всего определил «отрицающий» скептицизм Секст Эмпирик, назвав скептический метод «воздержанием от согласия»<sup>1</sup>.

Именно «воздержание от согласия» К. Поппер и положил в основу своей модели научной рациональности. В поразительном соответствии с философией «догматических» скептиков он говорит, что научную истину невозможно

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Pyrrh. I. 10.

удостоверить в силу того, что человек не обладает инструментом «решающего эксперимента», который бы вынес не подлежащий обжалованию вердикт относительно того, что данная теория представляет собой истину. Значит, сколько бы мы ни получали экспериментальных подтверждений теории, мы никогда не будем знать, достаточны ли они, чтобы назвать некую теорию истиной. Всегда будут сохраняться сомнения в ее достоверности, и это побуждает — в соответствии с методом пирронических скептиков — выдвигать альтернативные предложения, которые, подчеркну, **не отрицают** первоначальную теорию, но выдвинуты по мотиву **воздержания от согласия**, т.е. воздержания квалифицировать первоначальную теорию в качестве истины. Таким образом, К. Поппер, разумеется, не имея ввиду пирронистов, тем не менее проясняет их метод, давая понять, что это и есть научный метод. Действительно, последние, противопоставляя одному мнению альтернативное, не отрицали первоначальное, но просто **демонстрировали** его сомнительность, как и сомнительность любых мнений, в том числе и своего альтернативного мнения. Это была **демонстрация** необходимости «воздержания от согласия», воздержания, обращения и на выдвигаемые альтернативы.

Далее возможно утверждать и дальнейшее сходство между методом «догматических» скептиков и методом К. Поппера (научным методом). Скептики выводят из ситуации невозможности сделать выбор между одинаково сомнительными мнениями то **методическое** же заключение, что ни одно мнение нельзя **подтвердить**, но любое мнение можно **опровергнуть**. Тонкость состоит в том, что у них единственной определенностью выступает не опровергающее мнение, но само действие опровержения, в котором они видят единственный островок достоверности в тотально сомнительном мире человеческой рациональности. Упор на опровержение против согласия — очень важный, именно **методический**, момент пирронического скептицизма, которого нет ни в скептицизме стоиков, ни в скептицизме эпикурейцев. На-

клонность догматических скептиков к опровержению подчеркивает Гегель, отмечая, что Аркесилай, подобно Пиррону и Тимону, не утверждал никаких тезисов, но опровергал любые тезисы. Однако Гегель, по-видимому, не вполне оценил всю важность этой методики опровержения, поскольку, по его мнению, у Аркесилая, внедрившего в Академию дух скептицизма, который продержался там более двух сотен лет, фактически никто ничему не научился, кроме словесной ловкости и безразличия к истине<sup>1</sup>.

Понятно, что Гегель не мог с одобрением отнестись к скептицизму этого рода, который никак не хотел «зацепиться» за истину, признать, что она дана человеку, ищущему и достигающему ее в реальной жизни; ему не нравилось, что тем самым «догматические» скептики закрывали путь к «сохранению», двигались по кругу «формы», объявляя любое содержание сомнительным, а достоверным — только опровержение как «форму». Гегель резонно ставил риторический вопрос о том, какое отношение к реальной жизни имеет такая философия. Однако критика им «догматических» скептиков за их словесную ловкость и безразличие к истине во многом повторяет критику Диогеном-киником Зенона-элеата за его «бессмысленное» сомнение в истинности движения, когда Диоген «наглядно» продемонстрировал, что движение есть; и, по иронии, Гегель встал в этом случае на сторону Зенона — правда, по формальному основанию: доводы элеата следовало опровергать доводами же, чего Диоген не сделал (см. раздел 3.2. данного исследования).

Между тем Гегель не обратил внимания на выдающееся достижение пирронистов, которое, как и результат, полученный Зеноном, состояло в том, что первые осознанно, как философы, а последний во многом невольно, можно сказать, как ученый (создавший теорию движения), поставили проблему истины, выяснив, что на уровне мышления она исчезает; как, например, в сопоставлении суждений «движение

---

<sup>1</sup> См.: Гегель. Лекции по истории философии. С. 367-372.

есть» и «движения нет», которые, опровергая друг друга, содержат основание согласия с обоими. Если так, то согласие ничего не решает, и от него как от бесполезного действия лучше воздержаться и сосредоточиться на ситуации опровержения альтернативными суждениями друг друга. Эта ситуация позволяет сделать вывод о том, что в отличие от акта согласия с суждением, не прибавляющего суждению достоверность, опровержение суждения — достоверность, поскольку нельзя сказать, что суждение «движения нет» не опровергает суждения «движение есть». Последователи Пиррона на этом остановились, ограничившись указанием на единственную для человека достоверность, состоящую в том, что любое суждение опровергаемо. К. Поппер пошел дальше, построив на этой достоверности опровержения свою модель научной рациональности, изложенную им в книге с красноречивым названием «Предположения и опровержения»<sup>1</sup>.

Скептики-пирронисты запрещали любой выбор из альтернативных суждений, справедливо полагая, что это выбор истины, которую невозможно удостоверить. К. Поппер обошел этот тупик воздержания от выбора, отталкиваясь от достоверности опровержения — если нельзя выбрать истину, то можно выбрать ту альтернативу из наличных, которая выдержит самый строгий тест на собственное опровержение. Если, рассуждает он, мы всеми силами будем пытаться опровергнуть гипотезу, а она окажет сопротивление, то мы выберем эту гипотезу не в качестве *подтвержденной*, но в качестве *не опровергнутой* именно на момент попыток опровержения с сохранением ожидания ее опровержения в любое время. Как видим, К. Поппер выводит «догматический» скептицизм на «содержательный» путь через снятие табу на выбор, сохраняя при этом глубокий скепсис по отношению к самому понятию истины. По К. Попперу, вы-

---

<sup>1</sup> См.: Popper K.R. Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge. L.: Routledge a. Paul, 1972.

бранная гипотеза — не истина, но знание, которое на сегодняшний день менее уязвимо, чем наличное альтернативное знание, и которое «завтра» может стать уязвимым, и тогда будет сделан новый выбор с бесконечным повторением этого цикла. Важно заметить, что каждый новый выбор — прогресс, поскольку каждый такой цикл завершается решением **новой** проблемы.

Таким образом, К. Поппер предложил решение проблемы истины в духе философского учения Пиррона, т.е. исходя из того, что не существует достоверности подтверждения, но существует достоверность опровержения. Это было развитием метода пирронистов, которые, в свою очередь, развили эпистемологию стоиков в отношении скрытой в ней идеи безразличия к истине перед важностью процедуры мышления, что у «догматических» скептиков и выразилось в методе «регрессивного» умножения альтернатив с запретом на выбор между ними. Сами они формулировали этот запрет как «воздержание от согласия» и в этом пункте выступали прямыми оппонентами стоиков, поскольку те вообще говорили о «согласии мышления с самим собой» как «моменте истины». В изложении Секста Эмпирика претензии догматических скептиков к стоикам выглядят следующим образом: «Стоики сами говорят, что мыслимое нами представление есть середина между наукой и мнением, из которых последнее встречается лишь у глупцов, а наука лишь у мудрецов. Говорится, что мыслимое представление обще им обоим и является критерием истины. Однако мыслимое нами представление не является критерием, позволяющим различать между наукой и мнением, ибо оно встречается либо у мудрецов, либо у глупцов, но у первого оно является наукой, у второго — мнением. Если оно вне них ничего не представляет собой, то на его долю остается лишь пустое название»<sup>1</sup>.

Между тем с нашей позиции — огромной исторической дистанции по отношению и к стоикам, и к скептикам-пир-

---

<sup>1</sup> Sext. Emp. Adv. math. VII. 151-153.

ронистам — хорошо видно то, что, разумеется, не могли видеть последние, находившиеся вместе со стоиками в одном времени, а именно — у стоиков «момент истины» не был существенным аспектом их эпистемологии, всего лишь наметившей тенденцию именно безразличия к истине. Эту скрытую у стоиков тенденцию и проявили «догматические скептики» в своем требовании «воздержания от согласия»; а в XX веке она оформилась сначала у К. Поппера в методе выбора теорий по тесту на их опровержение и затем у представителей исторического направления в философии науки, которые считали, что истина в науке — лишь функция, следствие процедуры, меняющейся со временем и меняющей саму парадигму истины. Так развитие эпистемологии от стоиков к пирронистам откликнулось в XX веке у представителей исторического направления в философии науки явно выраженной постмодернистской тенденцией. Действительно, идея разных и равноправных парадигм истины, тождественная идее, по которой истины, или «правильного направления» нет и что, следовательно, мы вправе и даже обязаны умножать альтернативы без выбора любой из них за счет других, — это вполне постмодернистское положение.

### **3.6. АНТИЧНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ В ПЕРСПЕКТИВЕ СТАНОВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО НАУЧНОГО МЕТОДА И ОРГАНИЗАЦИИ НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

Обосновывая корреляцию скептической ориентации эпикурейской школы с позитивистским направлением в философии науки, я отмечал, что позитивизм шире позитивистской философии науки, что его можно охарактеризовать в качестве своеобразной философии жизни; в лице которой позитивизм проектирует соответствующее общество, ставшее реальностью приблизительно первой половины XX века. Эта социальная реальность проявилась: в архитектурном



стиле «баухаус» (домов-коробок); в литературе и кино — в жанре «экшн»; в поп-музыке; в науке — например, в бихевиоризме, исключившем «сомнительные» (не имеющие наблюдаемых коррелятов) теоретические построения.

Подобным образом, постмодернизм шире постмодернистской философии науки, выступая своеобразной философией жизни и проектируя соответствующее общество. Это означает, что античный скептицизм, высказавший в лице философов школы Пиррона и стоической школы «постмодернистские» идеи, предсказал не только постмодернизм, в том числе постмодернистскую философию науки, но и постмодернистское общество, которое стало складываться в мире приблизительно с 70–80-х гг. XX в. в результате технологической революции, связанной с изобретением компьютерных технологий коммуникации и управления, начавших перестраивать мировой социум в глобальное информационное общество. Непосредственным строителем общества стала информация, по сути, переведшая общественную жизнь в виртуальный режим, во многом переместив социальную активность из **реального** сектора в **виртуальный**. В научной литературе и в жизни уже существует «информационное общество», также — экономика, которую называют «информационной», «виртуальной», «электронной», и — управление, называемое «электронным правительством».

Фактически перемещение социальной жизни из реального сектора в виртуальный сектор — это прямой постмодернистский вызов истине, которая оказывается уже не **реальной**, а **виртуальной**, информационным конструктом, чем-то произвольным, условным, незначимым. Безусловную же значимость приобретает сама **виртуальная процедура**, виртуальная активность, не «обслуживающая» реальность, но непосредственно «в режиме реального времени» ее выстраивающая. Это прямое социальное воплощение главной идеи последователей Пиррона о том, что истины нет, а есть социальная активность, которая осуществляется «по обы-

чаю и закону» и в истине не нуждается, обходится без нее<sup>1</sup>. Возможно утверждать, что античный скептицизм неявно высказал идеи «ненаправленной», «турбулентной», «прецедентной» социальной динамики, не нуждающейся в истине. Последняя оказывается ненужной, поскольку она связывается именно с направлением, устойчивостью, предсказуемостью. Античный скептицизм, умалив значение истины (в школах эпикурейцев и стоиков), а то и вовсе отрицая ее (у Пиррона), тем самым и высказался за «ненаправленный» характер социальной динамики.

Например, американский исследователь У. Паркер<sup>2</sup> выдвигает ряд идей, перекликающихся с античным скептицизмом, поскольку он подвергает критическому анализу идентифицированные А. Франклином стратегии, которые, по мнению последнего, ученые используют для построения системы доверия к экспериментальным результатам. У. Паркер показывает, что эти стратегии аналогичны тому, что можно было бы назвать практикой «компьютерной симуляции» или стратегией «Шэрлока Холмса».

По утверждению А. Франклина, говорит У. Паркер, экспериментальные результаты в физической науке обычно становятся общепринятыми исключительно на основе рационального доказательства, а не в «социальной» процедуре договора об их принятии/непринятии, как полагают некоторые теоретики и философы науки. Защищая данный тезис и приводя в его защиту собственный анализ многочисленных экспериментальных проверок, осуществляемых учеными, А. Франклин заявляет о своей претензии на создание эпистемологии эксперимента.

Между тем, отмечает У. Паркер такие исследователи как Т. Вайсарт и Э. Уинсберг — обращают внимание на аналогию

---

<sup>1</sup> См.: Sext. Emp. Purrh. I. 17.

<sup>2</sup> См.: Parker W. Franklin, Holmes, and the epistemology of computer simulation // International studies in the philosophy of science. Basingstoke, 2008. Vol. 22, № 2. P.165-183.

многих, если не всех, обнаруженных А. Франклином стратегий получения учеными убедительных экспериментальных результатов со стратегией «компьютерной симуляции». У каждого человека есть свои интересы, которые побуждают его что-то совершать, что-то выполнять. Ученый — человек и потому также имеет свои интересы, побуждающие его добиваться в науке не только и не столько «объективных», сколько «интересных» ему результатов. По сути ученый — естествоиспытатель, математически, т.е. в высшей степени рационально, оформляя ход эксперимента и экспериментальные результаты, разворачивает «уравнения своего интереса». Это похоже на некую симуляцию решения проблем, хотя проблемы, конечно, решаются. Однако решаются проблемы примерно так — в этом и состоит симуляция, — как решает их компьютер, который, моделируя вроде бы объективный, неизвестный заранее результат, выполняет свою программу, т.е. закладывает в получение результата свой «интерес».

Также и физик, проводя «объективные» эксперименты, не может избавиться от своего интереса, программирующего результат. «Компьютерная симуляция» в науке хорошо известна и заключается в том, что ученые программируют экспериментальные результаты определенными теоретическими представлениями об исследуемом предмете; т.е. интеллект всегда «предвзят», действуя не индуктивно — от единичных фактов к их обобщению, — но в дедуктивной манере, предсказывая единичные проявления некоторого объекта из идеи, общего представления о нем. В философии науки известна целая школа, зафиксировавшая эту особенность интеллекта, — обосновывающая в качестве базового научного метода гипотетико-дедуктивный метод.

В силу того, что научное экспериментирование программируется интеллектом, решая задачу, поставленную идеей о предмете экспериментирования, оно важно в качестве именно процедуры работы интеллекта — движения от идеи к экспериментальным результатам. Эта процедура и вы-

страивает систему доверия в науке — постольку, поскольку превращает первоначальную идею в экспериментальные результаты. Таким образом, вопрос доверия к научным результатам — процедурный вопрос. Если процедура в науке выдержана, в том числе процедура эксперимента, доверие к результатам обеспечено. В этом и состоит «социальный» фактор научного развития — в доверии ученых процедуре в качестве фундаментального контекста обоснования научных результатов. Действительно, процедура — нечто внешнее и в этом смысле социальное по отношению к развиваемым в науке теориям. Если это «внешнее» столь важно, то и получается, делает вывод У.Паркер, что ученые занимаются своего рода «симуляцией» — проводят эксперименты, формулируют теории как бы ради процедуры, следование которой гарантирует успех, а пренебрежение — неудачу. Подобной «симуляцией» занимался и Шэрлок Холмс, который блестяще раскрывал преступления, неукоснительно выполняя процедуру — применяя к очередной загадке чисто логический ключ дедуктивного метода. Шэрлок Холмс со своей «дедуктивной процедурой» действовал во многом так, как работает наука, где процедура требует: 1) составить по имеющимся данным, какими бы отрывочными и скудными они ни были, общую идею о предмете; 2) вывести из общей идеи о предмете ожидаемые его проявления; 3) провести эксперименты по подтверждению/опровержению этих ожиданий, т.е. по подтверждению/опровержению общей идеи о предмете; 4) скорректировать, если это нужно по экспериментальным результатам, общую идею о предмете и повторить пункты (2) и (3), возвращаясь к пункту (1) и последующим пунктам до тех пор, пока экспериментальные результаты не покажут, что больше не нужно возвращаться к пункту (1).

Заметим, отмечает У.Паркер, что наука, где так много значит процедура, дает, в конечном счете, результаты, не вызывающие к себе недоверия. Хотя вся научная процедура осуществляется внутри теоретического мышления и в прин-

ципе не может оказаться «по ту сторону» к нему, т.е. не может выступить независимым критерием научной истины. Следовательно, есть всеобщее «по умолчанию» согласие, что доверие к научным результатам не является проблемой, поскольку оно обеспечивается, можно сказать, автоматически — самой процедурой в науке. Однако то, что не является проблемой для самих представителей науки, да и для общества, делается проблемой теми, кто теоретизирует по поводу науки, пытаясь найти для нашего интеллекта «независимое» обоснование его надежности как инструмента добывания знаний, заслуживающих доверие. Вот и А. Франклин ищет в науке специальные стратегии, которые якобы развивают ученые именно в области эксперимента, чтобы повысить доверие к экспериментальным результатам. Он насчитывает пять таких стратегий. Одна из них — стратегия использования такого экспериментального инструментария, который уже зарекомендовал себя как «производитель точных результатов». Следующая стратегия — ожидаемое экспериментатором поведение экспериментального инструментария. Третья стратегия — опора на экспериментальный инструментарий, в основе которого лежит хорошо подтвержденная теория. Четвертая стратегия — независимое подтверждение результатов. Пятая стратегия — «исключение возможных источников ошибок или/и альтернативных объяснений результатов»<sup>1</sup>.

Между тем анализ того, что А. Франклин считает стратегиями, сознательно применяемыми самими учеными с целью повышения доверия к научным (экспериментальным) результатам, показывает, что все эти «стратегии» — принадлежность процедуры научной работы; и исследователь, проводя эксперименты, просто следует процедуре — «стратегии Шэрлока Холмса», — а не «стремится повысить доверие к экспериментальным результатам»<sup>2</sup>. Подобное

---

<sup>1</sup> См.: Parker W. Franklin, Holmes and the epistemology ... P. 168-172.

<sup>2</sup> Parker W. Franklin, Holmes and the epistemology ... P. 172.

стремление было бы абсурдным, поскольку означало бы недоверие ученых к самим себе, науке как таковой. Если бы Шэрлок Холмс не доверял своему методу, он не был бы Шэрлоком Холмсом. Точно так же, наука существует и доказывает свою силу благодаря своей процедуре, своему методу, и ей не нужно искать никаких дополнительных подтверждений того, что ее результаты заслуживают доверия.

Вывод в отношении науки, отмечает У. Паркер в заключение, может прозвучать парадоксально, но научные знания ценны не тем, что устанавливают истину, а тем, что разгадывают загадки. Истина сама по себе ни к чему не побуждает. Загадка побуждает к преодолению, мотивирует развитие. Наука погружена в процедуру разгадывания загадок, и не столь важно, являются ли разгаданные загадки «объективными истинами», но важно, что очередная разгаданная загадка есть состоявшееся развитие и новый уровень развития общества. Если бы науки не было — не как поставщика объективных истин, но как «Шэрлока Холмса», — общество не развивалось бы; чем равнодушнее человек к загадкам, тем он более уверен, что все знает, объективно оставаясь невежественным, инертным, неразвитым. Одна из миссий науки-процедуры состоит в обеспечении самого принципа общественного развития.

Как видим, У. Паркер занимает в отношении науки вполне постмодернистскую позицию, доказывая, ей нужна не истина, но — **правильная** процедура «разгадывания загадок» (решения проблем). Это картина «ненаправленной» науки — не имеющей цели в виде истины. Наука движется от проблемы к проблеме, а в пределах каждой проблемы — от знания проблемы до знания решенной проблемы. Таким образом, знание растет. Однако этот рост не приближает к истине и не отдаляет от нее, поскольку невозможно доказать, что очередная решенная проблема есть достигнутая истина. Последняя оказывается пустым понятием, или условным термином. Наука — воплощение человеческой рациональности, и можно сказать, что человек «программирует» нау-

ку так, как он программирует компьютер. Поэтому человек, спрашивающий науку, что есть истина, не получит ответа, т.к. он спрашивает самого себя. Это и поняли представители античного скептицизма, выдвинув идею «мудреца», который знает, что бессмысленно задаваться вопросом, что есть истина, — ответа не существует в принципе, поскольку его нет и у самого «мудреца» (родового человека).

Другое дело, что человек не может не задаваться таким вопросом — просто потому, что он обладает мышлением. Но «мудрец» понимает тщетность подобного вопроса, а «глупец» — нет; и оба ведут себя в реальной жизни по-разному. «Мудрец» живет, не обольщаясь истиной, «глупец» обольщается и потому готов принять за истину то, что ему кажется истиной, либо «авторитетно» подсказывается или навязывается в качестве таковой. «Глупец» — необходимая, условная характеристика «массового (среднего) человека», т.е. характеристика подавляющего большинства членов общества. «Мудрец» — также условная характеристика явного меньшинства его членов. Согласно такой «социологии», неявно содержащейся в античном скептицизме и особенно читаемой у последователей Пиррона, общество не только не преследует истину *реально*, но и в целом (за вычетом «мудрецов») *обольщается* фетишем истины, различными ее подменами, что лишь увеличивает дезориентацию и растерянность индивида в социуме, который и так, онтологически, является «ненаправленным». Это — картина общества постмодерна; общества, естественного для человека, поскольку оно (как и наука) программируется человеком, не знающим, что есть истина. Общество в целом, как и наука (и любая человеческая деятельность), живет по законам «компьютерной симуляции» — когда экзистенциальной целью, дающей всему смысл, является сама процедура, процесс производства всевозможных «продуктов». В этом и заключается экзистенциальная истина, а «продукты» — ее простая функция. Скептически ориентированные философы эллинизма видели эту экзистенциальную истину — вспомним тех же стоиков,

у которых процедура мышления выводила «за скобки» свой продукт (согласие мышления с самим собой — истину), достигаемый автоматически; не говоря уже о последователях Пиррона, прямо отрицавших саму возможность достижения истины как таковой.

Возможно утверждать, что человек всегда строил общество постмодерна — общество без истин как таковых, но основанное на истине процедуры, процесса, метода. Однако человек упорно ищет истины как таковые — в этом его природа, — которые он никогда не найдет, поскольку ищет их, развивая процедуры «компьютерной симуляции» и не отдавая себе отчет в том, что именно в них заключается истина. Поэтому изобретение компьютерных технологий коммуникации и управления, развернувшее процессы информационной и экономической глобализации, явилось своего рода **исторической необходимостью**, в результате которой общество постмодерна стало уже не только **сущностью** (многих социальных объектов и явлений), но и **сущим**.

Почему люди вообще пришли к понятию истины? Во многом потому что в силу нашего обыденного опыта нам кажется, что существуют некие «абсолюты», которые являются непреодолимыми для нас факторами — своего рода абсолютными истинами. Один из таких «абсолютов» обыденного сознания — фактор времени. С тех пор, как обыденное сознание стало историческим, бег времени представлялся ему непреложным и необратимым — **направленным** в будущее. Эта открывшаяся историческому сознанию «абсолютная истина» повлекла за собой и открытие другой «абсолютной истины» — смерти. Как уже отмечалось, античное неисторическое сознание не проводило разграничение между смертными людьми и бессмертными богами, таким образом, рассматривая в качестве истины не смерть, а бессмертие, — не время, а безвременье. В этом и заключается одна из причин появления античного скептицизма: он появился на переломе эпох, переломе парадигм. Античным скептикам, находившимся еще в координатах неисторического сознания, но



уже задававшимся вопросом, что есть истина, не составляло большого труда посмотреть на нее скептически — в этих старых координатах она не была существенной ментальной опорой. Гораздо сложнее скептицизм в отношении истины дался развитому историческому сознанию (в философии науки), привыкшему опираться на понятие истины.

Историческое сознание за тысячелетия своего развития от античного общества к современному прочно «срослось» с понятием истины как с платоновским «родом истинно сущего бытия» — платоновской «идеей», имеющей отдельное существование и дающей жизнь своим проявлениям в виде истин вещей, состояний, отношений. Истина времени и стала «платоновской идеей» — одной из абсолютных истин — в классической парадигме исторического сознания, которая с Нового времени вылилась в классический период развития научной картины мира, в классическую парадигму науки, олицетворенную наукой Ньютона с ее *абсолютами* времени и пространства.

Дальнейшее развитие парадигмы исторического сознания как развитие научной картины мира привело к опровержению (в науке) абсолютов времени и пространства теорией А.Эйнштейна, продемонстрировавшей *относительность* времени и пространства. Выяснилось, что время и пространство — «множественные» истины: время оказалось зависимым от скорости масс, а пространство — от случайного распределения масс во вселенной. Так наукой было поколеблено понятие истины уже в парадигме развитого исторического сознания, что ознаменовало переход от классического периода развития научной картины мира к неклассическому периоду — от классической парадигмы науки к неклассической парадигме, которая продвинула скептицизм позитивистской философии науки и подготовила переход к скептицизму исторического и постмодернистского направлений в философии науки.

Компьютерная коммуникация продемонстрировала уже не в науке, а непосредственно в социальной жизни не просто

относительность времени и пространства, но их полное исчезновение в социальном измерении. Появилось даже специальное компьютерное понятие времени-пространства — «реальное время», обозначающее именно режим компьютерной коммуникации, происходящей вне физического времени-пространства, в виртуальном времени-пространстве. Стали различать разное время уже не только внутри физического времени, как это следует из теории А.Эйнштейна, но и в качестве разных модусов времени — физического времени, биологического времени, виртуального времени, социального времени.

Открытие разных модусов времени было равносильно признанию, что понятие времени — условное понятие, что «платоновской идеи» времени-пространства не существует, даже в виде относительной истины (в рамках теории А.Эйнштейна). Особенно интересным оказалось социальное время, связанное со статистическим характером социальной системы. В статистических системах процессы обратимы, и потому время в таких системах приобретает невероятную характеристику **обратимости**. Это и делает общество в принципе **ненаправленной** системой, постмодернистским социумом, в котором все пути, даже противоположные друг другу, являются правильными в смысле их равноправности. Подобное заключение в духе философии школы Пиррона, заметим, сформулировано современной наукой, т.е. **доказательно** по факту открытия разных модусов времени, в том числе социального времени, — открытия, ознаменовавшего вступление исторического сознания, в том числе научного мышления, в новую, постнеклассическую парадигму. Постнеклассическое мышление — синтетическое, способное объединять противоположности на основе картины мира, в которой фундаментальным порядком является статистический порядок. Последний сам выступает прямым единством противоположностей — единством солидарного процесса и локальных отступлений от этой солидарности, что и делает генеральный процесс обратимым, ненаправлен-

ным, соответственно идущим в параметрах обратимого времени и индетерминизма (или нового детерминизма), когда оказывается возможным сосуществование разных векторов, разных миров. Постнеклассическая (постмодернистская) картина мира, ухватывающая фундаментальный в мире статистический порядок, высвечивает догадку о себе у скептически ориентированных философов эллинизма, особенно представителей школы Пиррона, которые высказывались именно об обратимом, ненаправленном характере социального процесса в положении о равноправии разных, в том числе и противоположных, суждений о вещах.

«Толерантное мышление», «диалог и синтез культур» — все это картина общества постмодерна. Действительно, такое общество ниспровергает **фетиш** истины как фактор противостояния, борьбы, нетерпимости под флагами разных «истин» и предлагает принцип мирного сосуществования разных вариантов и позиций. Это общество не разъединяет, а объединяет людей, внушая им равноправие любых вариантов и позиций; а дальше статистический процесс сам решит, какие варианты и позиции останутся, а какие уйдут. Именно социальный мир — толерантное сознание — и пропагандировал в неявной форме античный скептицизм, показывая во всех своих направлениях то, что понятие истины мало значимо (стоики), рискованно (эпикурейцы), пусто (Пиррон и его последователи). Поэтому, возможно, античный скептицизм явился в западной (европейской) философской традиции своего рода первым философским учением, поставившем проблему социального мира в осуждение реального социума с его избытком человеческой нетерпимости и дефицитом человеческого взаимопонимания.

Античный скептицизм, выступив эпистемологией, в которой умалялась значимость истины как продукта и целевого направления мышления и возвышалась значимость ненаправленной процедуры мышления, тем самым заложил основу моделирования органической взаимосвязи «ненаправленной» науки и «ненаправленного» общества. Иными

словами, античный скептицизм открыл путь к пониманию науки как модели общества, а общества как модели науки, спрогнозировав появление в начале ХХI в. такого понятия, как «общество, основанное на науке (знаниях)». Философия науки, а позже философия техники явились философским ответом на вызовы развитого индустриального общества, в котором наука и техника стали определяющими детерминантами социально-культурного развития и которое красноречиво было названо «техногенным (технократическим)» обществом. К. Поппер моделировал в своей теории научной рациональности «открытое общество». Т. Кун непосредственно ввел в свою модель научного развития социальное измерение в виде фактора научного сообщества, которое «соглашается» с новой исторической парадигмой науки. Модель научного развития Т. Куна через парадигмы (как и И. Лакатоса — через «научно-исследовательские программы») перекликается, например, с социальной философией К.Маркса, который рассматривал социальную историю как смену исторических парадигм «общественно-экономической формации», — недаром ключевым понятием у Т. Куна, как и у К. Маркса, является, наряду с «парадигмой», понятие «революция». Также и философия науки П. Фейерабенда выступила не только философией науки, но и философией общества, поскольку он требует для науки не только эпистемологической, но и организационной — социальной — демократии.

Античный скептицизм, моделируя человеческую рациональность, тем самым моделировал общество как непосредственный продукт человеческой рациональности, поскольку она непосредственно реализуется социально — в установлении людьми общественных отношений. Подобным образом, философия науки, моделируя научную рациональность, моделирует общество, в котором человеческая рациональность существует в парадигме научной рациональности и выстраивает «общество, основанное на науке».

Коль скоро античный скептицизм вообще сделал своим предметом человеческую рациональность, он должен был

стать скептицизмом в отношении человеческого познания, ищущего «истины», которые само же и задает (как проблему, требующую решения). Также он должен был стать «оракулом» в отношении феномена науки, где все та же человеческая рациональность все так же познает «истины», которые сама же и задает. Античные скептические философы открыли своего рода вечный «закон» человеческой рациональности и создали, отталкиваясь от него, специальную философию. Мышление не преследует истину, но ищет согласия теоретического представления о предмете с эмпирическими данными, касающимися этого предмета. Как уже отмечалось, что это методология «Шэрлока Холмса», которая нацелена на решение сложной задачи (загадки) именно путем уточнения предварительного решения (гипотезы) по поступающим эмпирическим данным. Можно, конечно, называть такой путь «установлением истины», но, строго говоря, достижение эмпирически адекватной теории не есть достижение истины. Правда, в случае с настоящим Шэрлоком Холмсом эмпирическая адекватность совпадала с истиной, но это была истина факта, а речь идет об истинах теоретического (философского или научного) познания, в отношении которого эмпирическая адекватность не может быть отождествлена с истиной. Ясно, что античные скептические философы не имели в виду истину факта, и потому они, не ведая понятия «эмпирической адекватности», совершенно справедливо — и с позиции нашего времени удивительно прозорливо — сомневались в значимости понятия истины, как это видно по философии стоиков и эпикурейцев, или, как философы школы Пиррона, — прямо говорили о невозможности установить истину.

Таким образом, главная историческая заслуга всех скептически ориентированных направлений эллинистической философии — пирронизма, стоицизма, эпикуреизма (а также кинизма) — состоит в открытии **метода** мышления, который в отдаленном для них будущем реализовался в научном методе и соответствующей модели общества, — «общества,

основанного на науке». В свою очередь, идея «общества, основанного на науке» модифицировалась в новейшее время в общество постмодерна, которое называют по-разному — глобальным информационным обществом, «ненаправленным» социумом, постнеклассическим обществом. Суть открытого античным скептицизмом метода мышления (научного мышления) состоит в том, что мышление настроено на достижение эмпирически адекватного знания и не предназначено к ответу на вопрос, каковы вещи «на самом деле». Оно способно ответить на такой вопрос (об истине) только тогда, когда «расследует» реальные события, случившиеся в определенное время и определенном месте, например, восстанавливая картину преступления или какого-либо реального исторического события. Подобные истины (которые в принципе можно наблюдать) и имел в виду тот же позитивизм, отрицая саму возможность теоретических истин и, поэтому, запрещая теоретическому мышлению отрывать-ся от эмпирических данных. Тем самым, позитивизм пусть и прямолинейно и даже доходя порой до примитивизма, но защищал в науке скептический в отношении истины метод достижения эмпирически адекватных теорий. Как уже говорилось, этот метод мышления достаточно точно описывали стоики, эпикурейцы предвосхитили здесь позитивистов, а школа Пиррона косвенно указывала на эмпирические границы мышления, предлагая формулировать суждения в отношении истины в форме «мне кажется, что...», «по моему мнению...».

Предлагаемая последователями Пиррона замена категоричной формы суждения «это так» на «разъясняющую», вводящую дополнительную рефлексия, форму «я думаю (мне кажется, я убежден), что это так» имеет весьма глубокий смысл проникновения в тайну человеческой рациональности. Это не скепсис ради скепсиса, но скепсис как следствие понимания, пусть и интуитивного, присущего человеку **метода** мышления. Достаточно сказать, что психологи XX века всерьез занялись анализом «осторожной» формы суждений,

отстаиваемой пирронистами. Действительно, форма «я думаю, что...» вводит в суждение не столько субъективность («я»), сколько указание на основание суждения «это так». Форма «я думаю, что...» всегда, явно или неявно, содержится в дискурсе, показывая стремление человека объясниться, найти оправдание своим суждениям, но, вместе с тем, и понимание, что не существует этого оправдания вне мышления, поскольку отсылка идет к «я думаю...»; т.е. человек, высказываясь по разным поводам, неосознанно следует присущему мышлению **методу** — достижения не истины, но «согласия с самим собой». Этот метод и описан античным скептицизмом в терминах идеи «мудреца», обретающего душевный покой, невозмутимость (стоики, эпикурейцы) и даже бесчувствие (Пиррон и его последователи) благодаря отказу от бесплодной погони за истиной. Метод мышления, достигающего не истины, но «согласия с самим собой» выполняет важнейшую социальную задачу — дает человеку **психологический комфорт**, что гораздо важнее, чем знание истины; и в этом открытии — значительное достижение античного скептицизма. Поэтому не удивительно, что и наука стремится не к истинным, а «эмпирически адекватным» теориям — так человеческая рациональность охраняет в науке психологический комфорт индивида. Человек может «забываться», например, в спорах, высказываясь категорично, но, все равно, в глубине своего родового сознания он выполняет программу охраны собственного психологического комфорта и, «остыв», теряет в обыденных разговорах интерес к «отстаиванию истины». Эту обыденную ситуацию «разумного поведения» индивида и сделала предметом своего анализа современная психологическая наука, сосредоточившись на так называемых «обыденных психологических объяснениях», которые, выполняют требование философов школы Пиррона воздерживаться от утверждений истины — категоричной формы «это так»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Atkinson M. Cognitive science and philosophy of mind // Understanding cognitive science. N.Y. etc., 1988. P. 46-68.

В данном случае возможно утверждать, что наше мышление устроено таким образом, и ему присущ такой метод, что оно не нуждается удостоверять себя чем-то внешним по отношению к себе. Поиски внешнего критерия излишни, поскольку в них не найдется ничего такого, что было бы сильнее метода самого мышления, которое предусматривает внутри самого себя целую систему обоснования слов и действий человека. Эту систему и «нащупали» интуитивно античные скептические философы, назвавшие единственным критерием — не истинности, заметим, но именно правильности (слов и дел) — мышление в лице «мудреца». Действительно, в частности скептицизм Пиррона и его последователей, высказывая идею, что на всякое утверждение найдется опровержение, в том числе и на само опровержение, по сути, учил тому, что любой продукт нормального (не поврежденного) мышления «выпускается» обоснованным самим методом своей подготовки. Но применимо ли к легитимным продуктам мышления понятие «истина»? Пиррон и его последователи небезосновательно полагали, что — нет, поскольку претензия на истину означает выбор из одинаково легитимных продуктов мышления какого-то одного продукта и, соответственно, признание нелегитимными всех альтернатив. Мышление не дает разрешение на такую операцию — оно предлагает положиться на себя и удовлетворяться понятием легитимности своих продуктов, что подразумевает выбор уже не в терминах истины/заблуждения, но в терминах «лучше»/«хуже». Такой выбор, согласно теоретикам науки, и делает научное мышление, выбирая «эмпирически адекватные теории» (конструктивный эмпиризм) или теории, которые на данный момент не поддаются опровержению (К. Поппер).

Данное античным скептицизмом общее представление о методе мышления, как было показано, нашло свою разработку в современных исследованиях проблемы обоснования, в которых исследователи приходят к идее античных скептических философов о том, что наиболее надежным



обосновывающим ресурсом выступает сама система, сам метод нашего мышления. Современные исследователи таким образом актуализируют античный скептицизм, показывая, что обосновывающая стратегия мышления заключается не в конфронтационном, отвергающем альтернативы, понятии «истина», но в примиряющем понятии «легитимность». Они показывают, что легитимность — синоним справедливости, а справедливость, в отличие от «истины», действительно способна объединить людей. Люди скажут: это справедливо и, значит, правильно — так должно быть, тем самым фиксируя состоявшееся обоснование<sup>1</sup>.

Неявная идея античного скептицизма, согласно которой человеку не нужен фетиш истины, а нужно взаимопонимание, дефицит которого лишь усугубляется ложным сознанием, будто возможны индивидуальные (или групповые) держатели истины, разрабатывается, например, в совместной статье бразильского ученого М. Монтейро и американской исследовательницы Э. Китинг, которые демонстрируют, что данная идея античного скептицизма находит воплощение в современной науке, в свою очередь моделирующей человеческую коммуникацию, какой она становится в условиях глобализации. Так, М. Монтейро и Э. Китинг считают, что фактором, формирующим качественно новое лицо современной науки, становится ее междисциплинарный и глобальный характер, и это выдвигает на первый план проблему взаимопонимания и командного единства исследователей, представляющих не только разные области знания, но и разные культуры. Они подчеркивают, что такая наука отчетливо демонстрирует свой конструктивистский характер — результаты в ней уже непосредственно определяются процедурой, именно процедурой установления рабочей коммуникации, рабо-

---

<sup>1</sup> См.: Ronzoni M., Valentini L. On the meta-ethical status of constructivism: reflections on G.A.Cohen «Facts and principles» // Politics, Philosophy & Economics. L. 2008. Vol. 7. № 4. P. 403-423.

чего взаимопонимания между членами исследовательской команды<sup>1</sup>.

Практика науки, отмечают эти исследователи, драматически меняется в связи с ростом междисциплинарности разрабатываемых тем, так что привлекаемые из разных дисциплин исследователи не имеют общего исследовательского фона, и работа их в междисциплинарной области сопровождается определенным дефицитом взаимопонимания. В попытке создать общий исследовательский фон — интегрировать разные области знания — в науке происходит формирование так называемых «киберинфраструктур», когда информационные науки и компьютерные технологии становятся частью физики, химии, медицины. Актуальным становится изучение такого нового в современной науке феномена, как междисциплинарная исследовательская команда — новый тип научного сообщества, в котором проблема взаимопонимания выходит на первый план. Эту актуальную проблему коммуникации в науке можно изучать, например, социологически — сделав объектом изучения, скажем, еженедельные собрания междисциплинарной исследовательской команды, на которых члены команды представляют друг другу выполненную ими к этому времени часть общего исследовательского проекта и обсуждают проблемы его выполнения. Такие собрания способствуют лучшему определению целей команды и лучшему взаимопониманию участников проекта, а изучение подобных собраний помогло бы понять, что такое современная наука как междисциплинарное сотрудничество.

Коммуникация — это язык, и если коммуникация в современной науке в виду трансформации научного сообщества в междисциплинарное научное сообщество становится актуальной проблемой, то возрастающее важной становится

---

<sup>1</sup> См.: Monteiro M., Keating E. Managing misunderstandings. The role of language in interdisciplinary scientific collaboration // Science communication. 2009. Vol. 20, № 10. P. 2-23.

роль языка в науке. Наука с ее тенденцией междисциплинарного сотрудничества моделирует глобальное информационное общество, и это сходство только усиливается появлением и наращиванием в науке киберинфраструктуры. Центром глобального информационного общества также является коммуникация-язык в виде компьютерной коммуникации — компьютерного языка. Компьютерная коммуникация уже повлияла на национальные языки, которые в той степени, в какой они вовлечены в глобальное информационное общество, приобретают быстроту, лаконичность и новую тональность, формируя феномен глобального компьютерного сообщества, где складывается некое новое взаимопонимание.

Подобным образом, в современной науке складывается междисциплинарное сообщество, вырабатывающее свой язык — новый язык научной коммуникации — в преодолении дефицитов взаимопонимания участников междисциплинарного сотрудничества. Этими дефицитами являются: разное понимание легитимности знания — когда участники демонстрируют разный подход к обоснованию связи между теоретическими результатами и эмпирическими данными исследования; отсутствие единого понимания, обязанное использованию участниками разных исследовательских стратегий, столкновение которых, тем не менее, может привести к возникновению искомого единого понимания; проблема взаимопонимания участников на уровне взаимной экспертизы проделанной исследовательской работы, когда достижение взаимопонимания зависит от того, «как увидеть» и «что услышать», и когда участники стараются, поэтому, использовать понятные всем визуальные репрезентации и компьютерное моделирование исследовательских результатов.

Уже из этого перечня хорошо видно, насколько важен язык коммуникации — чтобы последняя вообще состоялась. Не говоря уже о том, насколько важна сама коммуникация, в которой профессионалы науки, казалось бы, вооруженные

единым научным методом и способные, представляя даже разные области знания, без проблем профессионально понимать друг друга, тем не менее, договариваются о смыслах и, более того, открывают новые смыслы. Значит, коммуникация в науке не просто сопровождает или обуславливает, но непосредственно формирует научные результаты, выступая процедурой, методом их получения.

Важнейшая особенность коммуникации — не только в науке, но и в человеческой культуре вообще — состоит в том, что ее эвристика в смысле возникновения цепочки взаимопонимания — нового понимания — нового знания может проявиться лишь тогда, когда коммуникация является не разовой, но пролонгированной во времени, когда она представляет собой процесс, последовательность коммуникаций. Собственно, так и организована социальная коммуникация, о которой мы обычно не задумываемся, участвуя в ней ежедневно. Разовая коммуникация ничего не прояснит для ее участников, не сдвинет их взаимопонимание с места — каждый участник просто не успеет прийти к взаимопониманию, останется при своем понимании, и развитие не состоится. Общество, где коммуникация подавляется или каким-то образом ограничивается, начинает буксовать в развитии, не накапливая нового интересубъективного знания и, тем самым, угрожая собственному самосохранению. Поэтому общество из инстинкта самосохранения стремится к расширению и демократизации коммуникации как фундаментального механизма своего развития через рост взаимопонимания, т.е. рост интересубъективного знания. Несвободная же, ограниченная коммуникация — это разобщение людей, которые испытывают дефицит креативного интересубъективного смыслового поля.

В связи с этим современные процессы информационной глобализации фундаментально позитивны, поскольку беспрецедентно облегчают коммуникацию и, следовательно, должны вести к росту взаимопонимания — интересубъективного смыслового поля в глобальном масштабе, создавая

небывалый импульс к развитию. Институт науки — не просто часть, но модель общества, подверженная всем структурным перестройкам общества, в том числе структурной перестройки, связанной с процессами информационной глобализации. Междисциплинарная коммуникация в современной науке — это адекватный ответ на информационную глобализацию, ответ в виде профессиональной коммуникации, опирающейся на компьютерное моделирование исследовательских процедур. Притом, что коммуникация в социальной системе «наука» всегда играла такую же фундаментально важную роль, как и в системе «общество» — просто до компьютерных технологий междисциплинарное исследовательское поле создавала математика, которая обслуживала коммуникацию в науке вообще и междисциплинарную коммуникацию в частности. Наука — по крайней мере, с того периода, когда она стала институтом — всегда продвигалась коммуникацией, причем коммуникацией глобальной, настоящая наука всегда была мировой наукой. Научные результаты только тогда чего-нибудь стоят, когда они признаны мировым научным сообществом, проходят экспертизу в мировой коммуникации ученых. Подобная обычная в науке экспертиза облегчена тем, что, как правило, эксперты представляют ту область знания, в которой получены подлежащие экспертизе результаты, и все эксперты, разделяя единый фон знания, не затрудняются в понимании оцениваемого исследовательского проекта. Иное дело, когда экспертная коммуникация происходит в междисциплинарной области — тогда каждый участник коммуникации обладает лишь частичным знанием в ходе исследования, знанием своей части работы. В этой ситуации требуется уже прямая и систематическая коммуникация с тем, чтобы непосредственно обмениваться информацией для выстраиваемого в рабочем порядке интересубъективного смыслового поля, которого в данном случае нет. Это интересубъективное смысловое поле выстраивается всякий раз заново, под конкретный проект — оно эмерджентное и потому креативное,

его появление и развитие есть одновременный рост и взаимопонимания и нового знания.

Тем самым, междисциплинарная коммуникация в науке — это качественно новая наука, в которой коммуникация переходит на принципиально новый уровень командной мозговой атаки на конкретную исследовательскую задачу. В «старой науке», где междисциплинарное сотрудничество не только не было развито, но и, в целом, не приветствовалось, где коммуникация была разобщена, находясь в границах разных областей знания, и имела монодисциплинарный характер, развитие происходило довольно вяло — именно из-за ограниченной коммуникации. В современном социуме информационная глобализация высвободила коммуникацию, сделав его «быстрым» и креативным. При этом увеличились риски, но рисков нет там, где нет движения. В «старой науке», как и в «старом социуме», коммуникация сдерживалась, а сдерживаемая коммуникация означает повторение ею пройденного, сдерживание в ней потенциала креативности, неожиданности, новизны — означает коммуникацию, нацеленную на сохранение статус-кво, что само по себе делает ее ненужной. Между тем мы нуждаемся в своеобразном словаре, который бы для всех нас придал одной и той же вещи единый смысл. Такой словарь может родиться только в свободной коммуникации, в которой люди, обладая в одиночку лишь частичным знанием, способны понять друг друга, открыть для себя знания друг друга и прийти вместе к новому знанию. Междисциплинарная коммуникация в науке, как и коммуникация в условиях информационной глобализации, показывают самостоятельную ценность для человека и общества процедуры, процесса, развития. Эта самоценная динамика призвана обеспечить главный свой результат — рост взаимопонимания людей. Главное, чтобы этот рост происходил, в чем и заключается подлинный смысл социального прогресса.

Возможно утверждать, что умаление всеми направлениями эллинистического скептицизма значимости истины не

было ни курьезом, ни банальностью, но явилось глубоким проникновением в природу человеческой рациональности. Античные скептические философы с сомнением относились к истине-результату — к тому, что обретает форму завершения, становясь пройденным и достигнутым. Достигнутое и пройденное немедленно утрачивает свое значение, требуя возобновления движения; и вот почему, наверное, Пиррон и его последователи настаивали на сохранении вечного движения через опровержение «остановки» в виде любого утверждения истины. В этом отношении показательное рассуждение Эпикура о смерти — типичное рассуждение скептически ориентированного философа. Смерть — истина прекращения жизненного движения, и именно поэтому она не имеет для человека никакого значения, она бессмысленная истина, как и всякая истина-результат, останавливающая движение. Все эллинистические школы разрабатывали глубокую идею скептицизма о принципиальной настроенности человеческой рациональности на движение, процесс, процедуру — на как таковую динамику, а не на статику истин-результатов.

Вполне можно увидеть детальную разработку этой античной идеи в современных (посвященных философии науки) исследованиях того, что можно назвать методом мышления. Мы видим, что, действительно, для нашей рациональности важно достижение взаимопонимания, человеческого единства, и именно это ощущается истиной и справедливостью. Объективистская же истина оставляет человека равнодушным, поскольку она отчуждена от него и интересна ему только в процессе своего творения, а процесс этот социален, осуществляется как человеческая коммуникация, в которой и рождается высшее для человека благо взаимопонимания. В конце концов, последователи Пиррона прямо говорили, что не может быть **единичных** держателей истины, и именно эту идею олицетворяла фигура «мудреца» во всех скептически ориентированных школах эллинистической философии. «Мудрец» в античном скептицизме — абсолютный

критерий в виде **родового** человеческого мышления, коллективного (не одиночного) человеческого разума. Античные скептики понимали или догадывались о том, что истина не объективна — иначе она была бы дана «отдельному уму», который обрел бы право поучать других и, — вместе с тем, — власть над ними; они понимали или догадывались, что истина, будучи интерсубъективной, может родиться лишь в свободной и равноправной человеческой коммуникации, являясь определенным «конструктом» человеческого взаимопонимания. В данном случае становится хорошо видным глубоко демократический, точнее даже, гуманистический смысл античного скептицизма, который задолго до современной эпохи сумел продемонстрировать следующее: мудрецом является человек, понимающий, что все люди равны перед своим индивидуальным (и групповым) незнанием относительно того, что есть истина; однако, к сожалению, мудрецов мало, и в массе своей люди готовы к порабощению теми, кто объявляет себя держателем истины и использует ее знамя как инструмент власти над другими; мудрецы же вынуждены в этих условиях уходить во внутреннюю эмиграцию — довольствоваться согласием с самими собой, чему учили и стоики, и эпикурейцы, и особенно последователи Пиррона.

В третьей главе было выдвинуто и обосновано положение, согласно которому античный скептицизм, будучи самосомневающимся сомнением, является не столько одной из философских систем, определенным направлением, или течением в философии, но — скорее — типом мышления, или своеобразным стилем философской рефлексии, в силу чего можно достаточно нетрадиционно рассмотреть вопрос о локализации такого явления как античный скептицизм не только в пирронизме, но и — в других философских учениях эллинизма.

Античный скептицизм может быть представлен в качестве общей направленности эллинистической философии.



Существенной чертой сходства мыслителей этого периода является специфическое социально-протестное сознание, неизбежно порождающее ярко выраженный социальный скепсис (вряд ли возможный в контексте, например, классического периода греческой философии), обусловивший своеобразную «внутреннюю эмиграцию», которая ознаменовала собой не антропологический даже (как у Сократа), а скорее своеобразный экзистенциальный поворот античной философии — поворот к человеку социально не включенному и пассивному, не гражданину и патриоту, а анархисту и космополиту. Такой поворот философии по-новому поставил проблему человека и человеческого мышления: произошло своего рода переоткрытие вопроса об отношении человека и его знаний к реальному миру, о природе истины; в силу чего философия этого периода, помимо всего прочего, явилась рефлексией теоретического знания и во многом предвосхитила современные не только эпистемологические, но и социально-философские концепции. Различия между скептически ориентированными философскими школами эллинизма, очевидные и принципиальные для своей эпохи, в исторической перспективе все более стираются, а на первый план выступают черты их сходства, особенно принципиальные для рассмотрения диалога между эпохами, разделенными приблизительно двумя тысячами лет.

Вполне прослеживается связь античного скептицизма с философией науки, поскольку все крупные направления в ней — позитивистское, историческое и постмодернистское — объединились, подобно всем эллинистическим философским школам, вокруг идеи, согласно которой истина в науке является условностью, и научная рациональность добывает знания, но не истину. Эта идея роднит между собой все направления философии науки и ее в целом — со всеми школами античного, или эллинистического скептицизма, но и каждая его школа имеет коррелят в соответствующем направлении философии науки.

Эпикуреизм во многом предвосхитил позитивистское направление. Эпикурейцев вполне можно назвать скептиками в отношении теоретического мышления — такими же, какими оказались позитивистские философы науки, не доверившие мышлению никакой самостоятельной (теоретической) работы в отрыве от «предложений наблюдения». По сути, к тем же «предложениям наблюдения» привязали мышление и эпикурейцы. Они дали в своей эпистемологии суррогат мышления-понятия, если видеть в них античных «позитивистов», поскольку позитивистские философы науки в известной степени превратили теоретическое мышление в своеобразный суррогат. Однако важен позитивистский, как и эпикурейский, мотив «подмены» теоретического мышления — недоверие к нему, когда оно отрывается от «очевидного».

Стоическая школа во многом предвосхитила историческое и постмодернистское направления в философии науки. Т. Кун показал, что только историческая практика науки является критерием научной истины, а приоритетная мотивация научного развития иная, чем стремление к объективной истине, отныне поступающей в компетенцию времени и истории. На эту приоритетную мотивацию указывает стоическая теория познания с ее автоматизмом достижения истины — «согласия мышления с самим собой» и, следовательно, переносом важности с результата-истины на процедуру. Стоики в общих чертах сформулировали идею, согласно которой истина не является главным вопросом в познании, а главный вопрос — процедура перехода мышления с эмпирического уровня на теоретический уровень, «спроектировав» феномен науки в виде намеченной в общих чертах логической структуры познавательного процесса. Появление в западной философии науки с середины 50-х годов XX в. исторического направления явилось определенным возвратом к стоической теории познания и ее развитием: его представители добавили к прозрению стоиков об эмпирико-теоретической дихотомии познания историческое измерение этой дихотомии.

Философия Пиррона и его последователей во многом предвосхитила постмодернистское направление в философии науки. Если стоики и эпикурейцы допускали хотя бы интерсубъективную истину, то пирронисты исключили и ее, поместив человека в мир полной субъективности, в котором не было истины, но было бесконечное множество субъективных миров, в силу чего человеку для того, чтобы надежно оградить себя от заблуждений, остается ничего не утверждать, но зато он может, подвергая радикальному сомнению, все опровергать без опасения оказаться неправым. Этим они предсказали постмодернистское направление в философии науки с его безразличием к проблеме истины и исчерпывающим научный метод принципом теоретического плюрализма (релятивизма истины). В свете «постмодернистской» характеристики пирронистов они (вместе со стоиками) предстают реальными оппонентами эпикурейцев, заложивших в истории эпистемологии модернистскую (позитивистскую) линию убежденности в существовании истины и необходимости ее «очищения» ради обретения опоры для поступательного движения.

Одна из основных идей последователей Пиррона, согласно которой не может и не должно быть единичных держателей истины, что последняя, скорее всего, не объективна (иначе она была бы дана «отдельному уму», который обрел бы право поучать других и, — вместе с тем, — власть над ними), а интерсубъективна и может родиться лишь в свободной и равноправной человеческой коммуникации, являясь определенным «конструктом» человеческого взаимопонимания, указывает на глубоко демократический, точнее даже, гуманистический смысл античного скептицизма, который задолго до современной эпохи утверждал, что мудрецом является человек, понимающий равенство людей перед своим индивидуальным (и групповым) незнанием.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги монографического исследования, можно сделать следующие выводы.

Среди предпосылок и причин появления античного скептицизма в качестве самостоятельного философского течения можно выделить как идейную, так и историческую составляющие: идейно скептицизм явился определенным результатом отдельных, более или менее выраженных, скептических тенденций в развитии греческой философии от досократического до эллинистического периода; а исторически он представляет собой своего рода интеллектуальную реакцию на появление философской приоритетности безусловной эвдемонистической ориентации эллинизма, которая была во многом обусловлена характерными чертами этой эпохи, выражавшимися прежде всего в социально-экономической и политической нестабильности и, как следствие, эмоционально-психологической неустроенности.

Длительная идейная и историческая эволюция античного скептицизма прослеживается от отдельных скептических тенденций в различных учениях, течениях и направлениях допирроновой философии до оформления самостоятельного скептического направления, которое эволюционировало далее от философских воззрений своего основателя Пиррона и его ученика Тимона (старших скептиков), через скептицизм Средней и Новой Академии (в лице ее руководителей — Аркесилая и Карнеада) до философского учения Энесидема, Агриппы и Секста Эмпирика (младших скептиков). В результате длительного раз-

вития скептицизма оформились следующие основные его типы, которыми он представлен в истории античной философии: а) интуитивно-изостенический скептицизм Пиррона и Тимона, б) интуитивно-пробабилистический — Аркесилая и рефлексивно-пробабилистический — Карнеада, в) рефлексивно-изостенический скептицизм Энесидема, Агриппы и Секста Эмпирика.

Скептицизм предшественников Секста Эмпирика представляет собой, в конечном итоге, видоизмененные, но старые по содержанию идеи, т.к. провозглашение старшими скептиками непознаваемости мира, изостеничности противоположных суждений и необходимости воздержаться от них является неким определенным утверждением, своего рода постулатом, который вступает в противоречие с одним из основных требований скептицизма — ничего не постулировать (не утверждать и не отрицать). Философское новаторство Секста Эмпирика заключается в том, что он преодолел данное противоречие и, тем самым, придал скептицизму завершенность и полноту, — путем распространения скептического сомнения и на свои собственные интеллектуальные построения, благодаря чему у Секста Эмпирика скептицизм обрел свою оригинальную, содержательно-аутентичную форму.

Во многом будучи подготовленным определенными историческими и идейными условиями эллинистической эпохи, греческий скептицизм, так же как стоицизм и эпикуреизм являлся одной из эвдемонистических философских моделей. В целях обоснования эвдемонии скептикам необходимо преодолеть какую-либо положительную ориентированность в мире и саму определенную структурированность последнего. Обоснованная неопределенность вещей, явлений, событий, действий могла бы стать надежной и эффективной философской базой для теоретического постулирования и практического достижения эвдемонистических целей. Поэтому обширный гносеологический раздел античного скептицизма представляет собой совокупность тропов (доказательств) недостоверности чувственного

и рационального познания, которая находит свое выражение в принципе изостении (равносилia) противоположных суждений и неизбежно вытекающего из него требования воздержаться от них, т.е. ничего принципиально не утверждать и не отрицать.

Однако такая нейтральность мышления, вполне приемлемая в качестве теоретической модели, оказывается плохо совместимой с реальной, действительной, или практической жизнью. Поэтому обязательным дополнением и продолжением скептической изостенической гносеологии является своего рода онтологический феноменализм, который посвящен интерпретации действительной жизни философа-скептика и характеризуется прежде всего тем, что он ориентирован не на недоступную скептику природу вещей, а на единственно доступные феномены, или явления этих вещей, которые хотя в значительной степени фрагментарно и искаженно, но все же так или иначе отражают навсегда сокрытую сущность объектов.

Мировая неопределенность и радикальное гносеологическое сомнение являются основой для важного скептического принципа изостении, в силу которого между рефлексивно-логической и реально-практической сферами пролегает непреодолимая граница, которая с необходимостью отделяет, в свою очередь, фактически-событийную сферу от эмоционально-оценочной. Неизбежное при этом отсутствие определенных оценок происходящего и какого-либо отношения к нему, явная бессмысленность и, следовательно, элиминация как положительных, так и отрицательных эмоций и образует искомую скептицизмом атараксию души, которая, таким образом, является продолжением и дополнением изостении эмоционально-психологического уровня, так же как и феноменализм является ее дополнением онтологического уровня.

Сомневающиеся во всем скептики для того, чтобы оставаться последовательными, должны усомниться и в самой изостении, т.е. уравнивать ее с тем равенством, которое она

выражает. В этом случае положение, по которому «скептики только ищут» (т.е. ничего не утверждают и не отрицают, а только сомневаются), не будет, с одной стороны, оборачиваться догматизмом, а, с другой стороны, не будет нести в себе внутреннего противоречия, тем самым нейтрализуя один из распространенных аргументов против скептицизма, по которому он является или своего рода отрицательным догматизмом, или внутренне противоречивым философским построением; и в этом заключается одно из существенных отличий скептицизма от традиционных типов и форм философского мышления: скептическая «картина мира» принципиально мобильна и пластична, и, как следствие, скептические философские построения обычно не приводят к каким-либо определенным результатам, но в то же время они открыты для различных точек зрения, и поэтому чужды произвольно и бездоказательно, в конечном итоге, принимаемым положениям, ничего не «выносят за скобки», благодаря чему видят правоту (как и неправоту) любой философской идеи. Поэтому скептицизм — это именно поиск истины, а не отрицание возможности ее достижения, как достаточно часто интерпретируется скептическая философия. Античный скептицизм можно охарактеризовать как самосомневающееся сомнение, которое, являясь вполне нетрадиционным философским решением, представляет собой диалектическое взаимодействие изостении и феноменализма, парадоксальное объединение, на первый взгляд, несовместимого, или вечно ищущее, никогда не удовлетворенное, ни на чем окончательно не останавливающееся философское мышление. Будучи не столько одним из направлений в философии, сколько определенным типом, или стилем философской рефлексии, античный скептицизм может связываться не только с пирронизмом, но и с другими направлениями эллинистической философии.

Античный скептицизм может быть представлен в качестве общей направленности эллинистической философии. Существенной чертой сходства мыслителей этого периода

является специфическое социально-протестное сознание, неизбежно порождающее ярко выраженный социальный скепсис (вряд ли возможный в контексте, например, классического периода греческой философии), обусловивший своеобразную «внутреннюю эмиграцию», которая ознаменовала собой не антропологический даже, а скорее своеобразный экзистенциальный поворот античной философии. Причем этот ее поворот «лицом к человеку» существенно отличается от того поворота, который связан с переломом досократического и классического периодов и философской деятельностью софистов и Сократа. Сократова переориентация философии также была антропологическим поворотом, но, что важно, — поворотом к человеку, социально включенному и активному, человеку-гражданину и даже патриоту. Эллинистическая же «экзистенциальная» направленность была поворотом к человеку социально не включенному и пассивному, одинокому и заброшенному, разочарованному и изверившемуся, не гражданину и патриоту, а анархисту и космополиту.

Эллинистический поворот философии по-новому поставил проблему человека и человеческого мышления: произошло своего рода переоткрытие вопроса об отношении человека и его знаний к реальному миру, о природе истины; в силу чего философия этого периода, помимо всего прочего, явилась рефлексией теоретического знания и во многом предвосхитила современные не только эпистемологические, но и социально-философские концепции. Различия между скептически ориентированными философскими школами эллинизма, очевидные и принципиальные для своей эпохи, в исторической перспективе все более стираются, а на первый план выступают черты их сходства, особенно принципиальные для рассмотрения диалога между эпохами, разделенными приблизительно двумя тысячами лет. Вполне прослеживается связь античного скептицизма с философией науки, поскольку все крупные направления в ней — позитивистское, историческое и постмодернистское — объеди-



нились, подобно всем эллинистическим философским школам, вокруг идеи, согласно которой истина в науке является условностью, и научная рациональность добывает знания, но не истину. Эта идея роднит между собой все направления философии науки и ее в целом — со всеми школами античного, или эллинистического скептицизма, но и каждая его школа имеет коррелят в соответствующем направлении философии науки.

Эпикуреизм во многом предвосхитил позитивистское направление. Эпикурейцев вполне можно назвать скептиками в отношении теоретического мышления — такими же, какими оказались позитивистские философы науки, не доверившие мышлению никакой самостоятельной (теоретической) работы в отрыве от «предложений наблюдения». По сути, к тем же «предложениям наблюдения» привязали мышление и эпикурейцы. Они дали в своей эпистемологии суррогат мышления-понятия, если видеть в них античных «позитивистов», поскольку позитивистские философы науки в известной степени превратили теоретическое мышление в своеобразный суррогат. Однако важен позитивистский, как и эпикурейский, мотив «подмены» теоретического мышления — недоверие к нему, когда оно отрывается от «очевидного».

Характеристика эпикурейской этики как аскетической, «скудной» в отношении удовольствий вполне свидетельствует о «позитивизме» эпикурейцев, поскольку позитивизм по своей сути — это именно рациональный аскетизм, принцип избавления от «бесполезных излишеств». Позитивистская философия шире позитивистской философии науки. Это своеобразная философия жизни, возникающая на базе скепсиса в отношении создаваемых человеком сложных моделей жизни, например, научной модели с ее языком изоциренных теоретических конструкций. Позитивизм утверждал, что вся эта изоциренность не более чем украшательство нашей родовой неспособности выйти из круга нашего «слепого» эмпирического существования, и потому подобное

искусственное «расширение самих себя» следует решительно отбросить и не претендовать на то, чего мы никогда не сможем достичь. Отсюда — позитивистский аскетизм, выраженный, как и у эпикурейцев, в требовании отказаться от «тщетных удовольствий».

Позитивизм можно охарактеризовать как рациональный выбор минимализма, которого придерживались и эпикурейцы, превратившие само понятие удовольствий в минималистское, о чем прямо говорит ключевое в их этике понятие «удовольствия покоя», имеющее смысл удовольствий от отсутствия телесных и душевных тягот. Таков же и позитивистский минимализм, главный мотив которого — не уйти от сути в ее «аксессуары» и для этого придерживаться ориентира не вообще разума (теоретического мышления), но, как у эпикурейцев, «трезвого» разума, способного отделять суть от ее «аксессуаров». Как и эпикурейцы, позитивисты не доверяют теоретическому мышлению и полагаются на «трезвое» мышление, которое не отходит от неких «бесспорно достоверных» вещей, идентичных искомой сути именно этой своей «бесспорностью».

Стоическая школа во многом предвосхитила историческое и постмодернистское направления в философии науки. Т. Кун показал, что только историческая практика науки является критерием научной истины, а приоритетная мотивация научного развития иная, чем стремление к объективной истине, отныне поступающей в компетенцию времени и истории. На эту приоритетную мотивацию указывает стоическая теория познания с ее автоматизмом достижения истины — «согласия мышления с самим собой» и, следовательно, переносом важности с результата-истины на процедуру. Стоики в общих чертах сформулировали идею, согласно которой истина не является главным вопросом в познании, а главный вопрос — процедура перехода мышления с эмпирического уровня на теоретический уровень, «спроектировав» феномен науки в виде намеченной в общих чертах логической структуры познавательного процесса. Появ-

ление в западной философии науки с середины 50-х годов XX в. исторического направления явилось определенным возвратом к стоической теории познания и ее развитием: его представители добавили к прозрению стоиков об эмпирико-теоретической дихотомии познания историческое измерение этой дихотомии. Более того, они выдвинули утверждение не просто о единстве логического и исторического в научном познании, но об определяющей роли исторического в этом единстве. Такой поворот не только не противоречил стоической теории познания, но был ее развитием, которое не могло состояться во времена стоиков по причине отсутствия в античном мире исторического сознания.

Против сложившегося в науке «имперского» порядка, когда плюрализм идей подавляется властью «авторитетных» идей и «авторитетов», стоящих на страже определенной идеологической модели познания выступает П. Фейерабенд, считая, что научная традиция, заданная еще античными философами, с Нового времени, пошла по пути самоизоляции. Этот даже не столько эпистемологический, сколько социальный протест прямо перекликается с социальным протестом эллинистических философов против современного им уже без всяких кавычек имперского порядка. Круг от эллинистических философов к П. Фейерабенду замыкается тем, что их социальный протест получил эпистемологическое выражение — в частности в стоической теории познания, где умаление значения истины перед значением процедуры подразумевает, что не может быть привилегированных «держателей истины», что истина принадлежит всем и никому. В этом заключается эпистемологический скепсис стоической, как и эллинистической в целом, философии, а также — ее ключевая идея отрицания имперского социума в пользу социума на основе самоорганизации самостоятельно думающих личностей.

Философия науки П. Фейерабенда, как и стоическая теория познания, — философия возникновения, но не обоснования теорий-истин, которые не требуют обоснования

в силу автоматизма своего появления, и главное — дать возможность теоретическому мышлению свободно работать, не вгоняя его в прокрустово ложе «единственно верной» идеологии. В этой защите «теоретического плюрализма» — реконструкция П. Фейерабендом выдающегося эпистемологического открытия стоиков, относительно того, что базовой «точкой опоры» в человеческом мире является мышление, которому нужно доверять как природному «навигатору», пользоваться его механизмом, данным нам, очевидно, не для дезориентации, но для самосохранения.

Стоики «спроектировали» важную идею интерсубъективного смыслового мира человека — мира теоретического мышления, являющегося «утешительным» миром объективности и истины, — которую можно назвать скептической, поскольку она рассеивает иллюзию человека, будто он может переложить ответственность с себя на нечто внешнее и безличное. В неисторическом античном сознании не было этого внешнего бытия, поэтому стоики лишь перевели это безотчетное, стихийное мироощущение в форму рефлексии, теории, понимания, получив результат на многие века вперед. Результат этот откликнулся выдающейся скептической идеей интерсубъективного (а не трансцендентно-объективного) смыслового мира человека; мира теоретического (научного) мышления — в историческом и постмодернистском направлениях философии науки XX века.

Философия Пиррона и его последователей во многом предвосхитила постмодернистское направление в философии науки. Если стоики и эпикурейцы допускали хотя бы интерсубъективную истину, то пирронисты исключили и ее, поместив человека в мир полной субъективности, в котором не было истины, но было бесконечное множество субъективных миров, в силу чего человеку для того, чтобы надежно оградить себя от заблуждений, остается ничего не утверждать, но зато он может, подвергая радикальному сомнению, все опровергать без опасения оказаться неправым. Этим они предсказали постмодернистское направление в

философии науки с его безразличием к проблеме истины и исчерпывающим научный метод принципом теоретического плюрализма (релятивизма истины). В свете «постмодернистской» характеристики пирронистов они (вместе со стоиками) предстают реальными оппонентами эпикурейцев, заложивших в истории эпистемологии модернистскую (позитивистскую) линию убежденности в существовании истины и необходимости ее «очищения» ради обретения опоры для *поступательного* движения. Постмодернизм же, отрицающий существование опоры-истины, предлагает движение *по кругу*, поскольку в его координатах отсутствует вектор движения.

Важный изостенический мотив последователей Пиррона (все положения равносильны и поэтому невозмутимому скептическому философу, воздерживающемуся от каждого из них, «все равно») присутствует и в постмодернистском направлении, недвусмысленно выраженный П. Фейерабендом в его знаменитом тезисе «все проходит», что вполне можно считать апологией «безмятежности»: выдвинувшему теорию нужно с полным спокойствием отнестись к тем, кто выдвинул альтернативные теории, как и им к нему и друг другу, поскольку в принципе не существует единственно «правильной» теории. Пирронисты не запрещали суждения, но запрещали защиту последних, выдающую их за «истины». Также и П. Фейерабенд не запрещал выдвижение теорий, но запрещал их участие в борьбе за приз «истинной теории». У него, как и у скептиков школы Пиррона, нет ни пафоса отрицания, ни пафоса утверждения, а есть только обязательность «спокойного» дополнения любой высказанной позиции альтернативной позицией, когда само сосуществование альтернативных позиций достаточно для обретения «мудрого спокойствия», которое будет немедленно разрушено при попытке сделать выбор.

Во многом близка пирронизму концепция К. Поппера, по которой научную истину невозможно удостоверить в силу того, что человек не обладает инструментом «решающего

эксперимента», который бы вынес не подлежащий обжалованию вердиктотносительно того, что данная теория — истина. Значит, сколько бы мы ни получали экспериментальных подтверждений теории, мы никогда не будем знать, достаточны ли они, чтобы назвать теорию истинной. Всегда будут сохраняться сомнения в ее достоверности, и это побуждает — почти в точном соответствии с методом последователей Пиррона — выдвигать альтернативные предложения, которые, подчеркнем, не отрицают первоначальную теорию, но выдвинуты по мотиву воздержания от согласия, т.е. воздержания назвать первоначальную теорию истиной. Таким образом К. Поппер невольно проясняет метод пирронистов, давая понять, что он и является научным: Пиррон и его последователи, противопоставляя некому тезису альтернативный, не отрицали первоначальный, но просто демонстрировали его сомнительность, как и сомнительность любых тезисов, в том числе и своего альтернативного тезиса. Это была демонстрация необходимости «воздержания от согласия», воздержания, обращенного и на выдвигаемые альтернативы. Так развитие эпистемологии от стоиков к пирронистам откликнулось в XX веке у представителей исторического направления в философии науки постмодернизм: идея разных и равноправных образцов (моделей) истины, тождественная идее о том, что истины, или «правильного направления» нет и что, следовательно, мы вправе и даже обязаны умножать альтернативы без выбора любой из них за счет других, является вполне постмодернистским положением.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Адо П. Что такое античная философия? М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999.
2. Асмус В.Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1998.
3. Бакина В.И. Космос в произведениях древних философов. М.: Изд-во МГУ, 2003.
4. Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994.
5. Богомолов А.С. Античная философия. М.: Изд-во МГУ, 1985.
6. Богомолов А.С. Ойзерман Т.И. Основные теории историко-философского процесса. М.: Наука, 1983.
7. Богуславский В.М. Скептицизм в философии. М.: Наука, 1990.
8. Богуславский В.М. У истоков французского атеизма и материализма. М.: Наука, 1964.
9. Брюллова-Шаскольская Н. В. Введение // Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. СПб., С. 1-17.
10. Бэкон Ф. Новый Органон. Пер. С. Красильщикова // Бэкон Ф. Сочинения в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 5-214.
11. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. Пер. Н.А. Федорова // Там же. Т. 1. М.: 1977. С. 81-522.
12. Васильева Т. В. Неписанная философия Платона // Вопросы философии. 1977. № 11. С. 152-160.
13. Виндельбанд. История древней философии. Пер. Слушательниц С.-Петербургских Высших Женских Курсов под ред. Проф. А.И. Введенского. СПб., 1908.
14. Власик Т.Н. Роль скептицизма в становлении философской критики. Ленинград, 1991. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 43897 от 12. 02. 91. 16 с.
15. Волков М.П. Генезис античной науки: проблема социокультурной детерминации. Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. д. филос. н. М., 2009.
16. Вундт В. Проблемы психологии народов // Преступная толпа. М.: Ин-т психологии РАН, 1999. С. 198-308.

17. Гайденок П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. М.:URSS, 2008.

18. Гассенди П. Метафизическое исследование или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта. Пер. А. Гутермана, С.В. Шейнман-Топштейн, Н.А. Федорова // Гассенди П. Сочинения в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1968. С. 397-778.

19. Гассенди П. Парадоксальные упражнения против аристотеликов... Пер. Г. Гурвиц, Н. А. Федорова, Е.А. Берковой // Там же. С. 5-396.

20. Гегель Г.Ф.В. Лекции по истории философии. Пер. Б.Стопнера. Кн. 2 // Гегель Г.Ф.В. Сочинения. Т. 10. М.: Партиздат, 1932.

21. Гегель Г.Ф.В. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Пер. Б. Стопнера. М.: Мысль, 1974.

22. Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Избранные философские произведения в 2 томах. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1948.

23. Гилберт Д. Спотыкаясь о счастье. СПб.: Питер, 2008.

24. Голова О.В. В поисках истины // Августин Блаженный. Против академиков. Три книги. Пер. О. В. Головой. М.: Греко-латинский кабинет, 1999. С. 5-17.

25. Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 1. Пер. Е. Герцык, Д. Жуковского. СПб, 1911. Т. 2. Пер. Д. Жуковского. СПб., 1913.

26. Гончарук С.И. О скептиках и скептицизме. М.: Изд-во политич. литературы, 1967.

27. Гусейнов А.А. Античная этика. М.: Гардарики, 2003.

28. Гусейнов А.А. Иррлитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987.

29. Гутлин М.Н. Воззрения школы скептиков на античную религию // Социально-политические и культурные проблемы истории стран Европы от античности до Нового времени. М.: 1989. С. 42-60.

30. Гутлин М.Н. Кризис мифологических представлений в римской религии на рубеже нашей эры по произведениям поздних скептиков // Социально-политические, идеологические проблемы истории античной гражданской общины. Межвузовский сборник научных трудов. М.: МГЗПИ, 1991. С. 118-136.



31. Демин А.О. Новая пирронида // Социокультурные исследования. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 206-209.

32. Джохадзе Д.В. Диалектика эллинистического периода. М.: Высшая школа, 1979.

33. Джохадзе Д.В. Основные этапы развития античной философии. К анализу диалектики историко-философского процесса. М.: Наука, 1977.

34. Джохадзе Д.В. Теория познания античного скептицизма и ее современное значение // Эллинистическая философия (современные проблемы и дискуссии). Сборник научных статей. М.: Наука, 1986. С. 32-66.

35. Джохадзе Д.В. Философия античного диалога. М.: Издательство АО Диалог-МГУ, 1997.

36. Дидро Д. Прогулка скептика, или Аллеи. Пер. Б.С. Румера // Дидро Д. Сочинения в 2 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 199-265.

37. Дмитриев Е.В. Социальная природа творческого мышления. Минск: Наука и техника, 1989.

38. Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003.

39. Жидков В.С. Попытка системного взгляда на культуру // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1997 / Под ред. Гвишиани Д.М., Садовского В.Н. и др. М.: Эдиториал УРСС, 1997. С. 225-246.

40. Заботин П. С. Преодоление заблуждения в научном познании. М.: Мысль, 1979.

41. Иванько Л.И. Ценностно-нормативные механизмы регуляции // Культурная деятельность: опыт социологического исследования. М., 1981. С. 50-151.

42. История греческой литературы. Т. 3. Литература эллинистического и римского периодов. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

43. Кант И. Критика практического разума. Пер. Н.М. Соколова // Кант И. Сочинения в 6 томах. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 311-502.

44. Кант И. Критика чистого разума. Пер. Н. Лосского // Там же. Т. 3. М., 1964.

45. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Пер. Вл. Соловьева // Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 67-310.

46. Кантор К.М. История против прогресса (опыт культурно-исторической генетики). М., 1992.

47. Кессиди Ф.Х. К истокам греческой мысли. Спб.: Алетея, 2001.

48. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии. 2-е издание. Спб.: Алетея, 2003.

49. Князева Е.Н., Туробов А.Л. Единая наука о единой природе // Новый мир. 2000. №3. С. 160-178.

50. Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. 1, 2. М.: Центрполиграф, 2003.

51. Косарева Л.М. Этические идеалы и познание природы // Социокультурные факторы развития науки (по материалам историко-научных исследований). М.: ИНИОН, 1987. С. 11-91.

52. Костюк В.Н. Ненаправленная эволюция // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1997 / Под ред. Гвишиани Д.М., Садовского В.Н. М.: Эдиториал УРСС, 1997. С. 169-179.

53. Костюк В.Н. Потенциальная реальность // Там же. Ежегодник 1992-1994. М., 1996. С. 115-135.

54. Кун Т. Структура научных революций. 2-е изд. М., 1977.

55. Лапин Н.И. Кризис отчужденного бытия и проблема социокультурной реформации // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 29-41.

56. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 15-27.

57. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979.

58. Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах. Т. 1. М.: Мысль. 1976. С. 5-58.

59. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

60. Льюис Д. Наука, вера и скептицизм. Пер. В. Виноградова, В. Леонтьева. М.: Прогресс, 1966.

61. Майоров Г.Г. Цицерон и античная философия религии. М.: Знание, 1989.

62. Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Гос. изд-во политич. литературы, 1956. С. 17-98.

63. Маркс К. Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии // Там же. С. 99-215.

64. Микешина Л.А. Философия науки. Учебное пособие. М.: Прогресс- Традиция, Московский психолого-социальный институт, Флинта, 2005.

65. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002.

66. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М.: 2007.

67. Михель Д.В., Михель И.В. Античная философия эпохи эллинизма. Саратов: Издательство Саратовского университета, 1998.

68. Моисеев Н.Н. Расставание с простотой. М.: Аграф, 1998.

69. Монтень М. Опыты в трех книгах. Пер. А.С. Бобовича, Ф.А. Коган-Бернштейн, Н.Я. Рыковой. М.: Наука, 1979.

70. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / Пер. с фр. Емельяновой Т.П. М.: Центр психологии и психотерапии, 1996.

71. Надточаев А.С. Философия и наука в эпоху античности. М.: Изд-во МГУ, 1990.

72. Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. (Синергетика социального прогресса). М., 1995.

73. Назаретян А.П. Интеллект во Вселенной: истоки, становление, перспективы. Очерки междисциплинарной теории прогресса. М., 1991.

74. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. Введение. М., 1990.

75. Ойзерман Т.И. Главные философские направления. Теоретический анализ историко-философского процесса. М.: Мысль, 1984.

76. Парамонов Н.З. Критика догматизма, скептицизма и релятивизма. М.: Высшая школа, 1973.

77. Парыгин Б.Д. Основы социально-психологической теории. М., 1974.
78. Петров М.К. Социально-культурные основания развития современной науки. М.: ВНИИ систем. исслед. РАН, 1992.
79. Плеханов Г.В. Скептицизм в философии // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения в 5 томах. Т. 3. М.: Гос. изд-во политич. литературы, 1957. С. 485-507.
80. Плутарх. Марк Катон. Пер. С.П. Маркиша // Плутарх. Сравнительные жизнеописания в 3 томах. Т. 1. М.: АН СССР, 1961. С. 430-451.
81. Попов П.С. Стяжкин Н.И. развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М.: Изд-во МГУ, 1974.
82. Поппер К. Открытое общество и его враги. Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского М.:Феникс, 1992.
83. Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1966.
84. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
85. Радев Ради. Увод в античния скептицизм // Годишник на Софийския университет. Философско-исторически факултет. Книга първа.София: Държавно издателство «Наука» и изкуство», 1963. С. 1-84.
86. Ракитов А.И. Наука в эпоху глобальных трансформаций (российская перспектива) // Наука в России: состояние и перспективы. М.: ИНИОН РАН, 1997. С. 7-51.
87. Ранович А.Б. Эллинизм и его историческая роль. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
88. Рассел Б. История западной философии. Пер. В.М. Зекланд-ной. Т. I. М.: Миф, 1993.
89. Рикер П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 33-34.
90. Рихтер Р. Скептицизм в философии. Т. 1. Пер. В. Базарова, Б. Столпнера, СПб.: Шиповник, 1910.
91. Родзинский Д.Л. Сознание античного мудреца. М.: Аграф, 2003.
92. Рожанский И.Д. История естествознания в эпоху эллинизма и римской империи. М.: Наука, 1988.

93. Рой М. История индийской философии. Греческая и индийская философия. Пер. М.С. Андропова, И.С. Колобкова, Г.Н. Шестопаловой и А.Ф. Исаенковой. М.: Изд-во иностр. литературы, 1958.

94. Сарматин Е.С. Агностицизм в античной философии: теоретический анализ. Ростов-на-Дону, 1982. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 10947 от 24. 08. 82.

95. Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М.: Мысль, 1986.

96. Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 1. Пирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of PeoplesFriendshipUniversity of Russia. Philosophy. М., 1997. № 1. С. 176-187.

97. Семушкин А.В. Античный скептицизм. Лекция 2. Эволюция пирронизма. Неопирронизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. Bulletin of PeoplesFriendshipUniversity of Russia. Philosophy. М., 1998. № 1. С. 66-73.

98. Семушкин А.В. Генезис древнегреческой философии: от Гомера к первым философам. Днепропетровск, 1988. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 33511 от 19. 04. 88. 227 с.

99. Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности: начало древнегреческой философии. М.: Интерпракс, 1996.

100. Сокольская М.М. Бесконечное приближение к истине // Цицерон М.Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: Индик, 2004. С. 4-48.

101. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581-756.

102. Соловьев В.С. Теоретическая философия // Там же. Т. 1. С. 757-831.

103. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Там же. Т. 2. С. 139-288.

104. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М.: Издательство политической литературы, 1991.

105. Соловьева Г.Г. О роли сомнения в познании. Алма-Ата: Наука, 1976.

106. Соломинцева О.В. Социально-философский анализ сомнения. Пятигорск: Бекский Дом, 2003.
107. Степин В.С. Стратегии теоретического исследования в эпоху постнеклассической науки // Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 641-702.
108. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995.
109. Тарн В. Эллинистическая цивилизация. Пер. С.А. Ляковского. М.: Изд-во иностр. литературы, 1949.
110. Тауринь Г.К. Понимание специфики философского познания мира в развитии скептицизма // Античная философия: специфические черты и современное значение. Материалы научной конференции по античной философии. Рига: Зинатне, 1988. С. 45-49.
111. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М.: Владос, 1997.
112. Уилсон Р.А. Новая инквизиция. Пер. с англ. М.Чеботарева. СПб: Экслибрис, 2003.
113. Фейербах Л. Гегелевская история философии. Пер. И.М. Есина// Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в 3 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1974. С. 7-22.
114. Фейербах Л. История новой философии. Пер. Б.И. Авербаха // Там же. Т. 3. С. 321-335.
115. Фейербах Л. Отношение к Гегелю // Там же. Т. 3. С. 373-389.
116. Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса в 5 томах. (Москва, 24-28 мая 2005 г.) Т. 2. М.: Современные традиции, 2005.
117. Франс А. О скептицизме. Пер. В.А. Азова // Франс А. Книги и люди. М.: Изд-во Л. Д. Френкель, 1923. С. 98-104.
118. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» // Преступная толпа. М.: Ин-т психологии РАН, 1999. С. 119-194.
119. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996.
120. Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. М.: Высшая школа, 1999.
121. Чернышевский Н.Г. Характер человеческого знания // Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения в 3 томах. Т. 3. М.: Гос. изд-во политич. литературы, 1951. С. 536-556.

122. Шеллинг Ф.В.И. Философские письма о догматизме и критицизме. Пер. С.И. Гассена // Новые идеи в философии. № 12. К истории теории познания. СПб.: Образование, 1914. С. 54-127.

123. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л-д: Издательство Ленинградского университета, 1991.

124. Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.

125. Шпет Г.Г. Скептик и его душа. Этюд по философской интерпретации // Философские науки, 1991. № 9. С. 85-136.

126. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. Т.20. С. 339-626.

127. Юм Д. Исследование о человеческом познании. Пер. С.И. Церетели // Юм Д. Сочинения в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1966. С. 5-169.

128. Юм Д. Скептик (эссе). Пер. А.Н. Чанышева // Там же. С. 671-694.

129. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на практике метод рассуждения к моральным предметам. Пер. С.И. Церетели // Там же. Т. 1. С. 77-788.

130. Яначек К. О характере позднеантичного скептицизма // Античное общество. Труды конференции по изучению, проблем античности. М.: Наука, 1967. С. 351-353.

131. Яновский Р.Г. Гуманизм и наука XX века // Яновский Р.Г. Глобальные изменения и социальная безопасность. М.: Academia, 1999. С.180-233.

132. Ancient scepticism and the sceptical tradition. Ed. by Juha Sihvola. Helsinki: Soc. philos. fennica, 2000.

133. Annas J. and Barnes J. The modes of skepticism. Ancient texts and modern interpretations. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1985.

134. Aristoteles. Metaphysica // Aristoteles. Opera. Tom. VIII. Oxonii, 1837; Аристотель. Метафизика. Пер. А.В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 63-367.

135. Aristoteles. Topica // Opera. Tom. I. P. 258-422; Аристотель. Топика. Пер. М.И. Иткина // Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 2. М., 1978. С. 347-531.

136. Atkinson M. Cognitive science and philosophy of mind // Understanding cognitive science. N.Y., 1988. P.46-68.
137. Augustini Sancti. Contra Academicos Libri Tres. Блаженный Августин. Против академиков. Три книги. Пер. О.В. Головой. М.: Греко-латинский кабинет, 1999.
138. Augustinus. Confessiones. Libri XIII. Lipsiae, 1909; Августин Аврелий. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. Пер. М.Е. Сергеев. М.: Renaissance, 1991.
139. Ayala F. On the scientific method, its practice and pitfalls // History a. philosophy of the life sciences. Firenze, 1994. Vol. 16, № 2. P. 205-240.
140. Balfour A.J. A defence of philosophic doubt. London: Macmillan and Co., 1879.
141. Barnes J. Ancient Scepticism and Causation // The Skeptical Tradition. Ed. by Burnyeat M. F. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983. P. 149-203. (Далее: The Skeptical Tradition.)
142. Bevan E.R. Stoics and Sceptics. Oxford: Clarendon Press, 1913.
143. Blair M. Ownership and control: rethinking corporate governance for the twenty-first century. Wash., 1995.
144. Blau P. Exchange and power in social life. N.Y., 1964.
145. Blumer H. Social problems as collective behavior // Social problems. California, 1971. Vol. 18. P.298-306.
146. Brochard V. Les Sceptiques grecs. 2-nd ed. Paris: Vrin, 1923.
147. Brunkhorst H. Rorty, Putnam and the Frankfurt school // Philos. a. social criticism. Chestnut Hill, 1996. Vol. 22, № 5. P. 1-16.
148. Burkhard U. Die angebliche Heraklit-Nachfolge des Sceptikers Aenesidem. Bonn, 1973.
149. Burnyeat M.F. Can the Sceptic Live His Scepticism? // The Skeptical Tradition. P. 117-148.
150. Burnyeat M.F. Idealism and Greek Philosophy: What Berkeley missed and Descartes saw // Philosophical Review. Vol. 91. 1982. P. 3-40.
151. Burnyeat M.F. Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy // The Philosophical Review. Vol. 85. No. 1. 1976. P. 44-69.



152. Burnyeat M.F. The Upside-down Back-to-front Sceptic-of Lucretius IV. 472 // *Philologus*. B. 122. 1978. P.197-206.
153. Burnyeat M. F. Tranquillity Without a Stop: Timon, Frag. 68 // *The Classical Quarterly*. Vol. 30. No. 1. P.86-93.
154. Caldwell B. Hayek's scientific subjectivism // *Economics a. philosophy*. Cambridge, 1994. Vol. 10, № 2.P.305-313.
155. Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen uber die Grundlagen der Erkenntniskritic. B., 1910.
156. Cassirer E. Symbolische Formen. Darmstadt, 1955.
157. Cassirer E. Was ist der Mensch? Stuttgart, 1960.
158. Castells M. The power of identity. Malden; Oxford: Blackwell publishers, 1997.
159. Castells M. The rise of the network society. Malden; Oxford: Blackwell publishers, 1996.
160. Chilsholm R. Sextus Empiricus and modern Empiricism // *Philosophy of Science*. Vol. 8. No. 3. 1941. P. 371-384.
161. Cicero. Academicorum libri duo // Cicero. Opera quae supersunt omnia. Tom. XIII. Lipsiae, 1816. P. 3-164; Цицерон М.Т. Учение академиков. Пер. Н.А. Федорова. М.: Индрик, 2004.
162. Cicero. De natura deorum libri III // Ibid. Tom. XV. P. 3-268; Цицерон. О природе богов. Пер. М.И. Рижского // Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 60-190.
163. Cicero. De oratore libri III // Cicero. Opera...Tom. II. Lipsiae. 1814. Цицерон. Об ораторе. Пер. Ф.А. Петровского // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М.: Наука, 1972. С.75-252.
164. Cicero. Tusculanarum Disputationum libri V // Cicero. Opera... Tom. XIV. Lipsiae, 1816; Цицерон. Тускуланские беседы. Пер. М.Л. Гаспарова // Цицерон избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1975. С. 207-357.
165. Conche M. Pyrrhon ou l'apparence. Villers sur Mer: Ed. de Megare, 1973.
166. Cornman James W. Skepticism, justification, and explanation. Boston, London: D. Reidel Publishing Company, 1980.
167. Couissin P. The Stoicism of the New Academy // *The Sceptical Tradition*. P. 31-63.
168. Dal Pra M. Le Scetticismo greco. Milano: Bocca, 1950.

169. DeLacy Ph. Οὐ μᾶλλον and the antecedents of ancient skepticism // *Phronesis*. Vol. 3. No. 1. 1958. P. 59-71.

170. Dewey J. The public and its problems. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois univ. press, 1984.

171. Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Berlin, 1903; Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. Пер. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989.

172. Diogenes Laertius. De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri X. Vol. I-II. Lipsiae, 1828-1831; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979.

173. Doubt and dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford: Clarendon Press, 1980.

174. Doubting: Contemporary Perspectives on Skepticism. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990.

175. Drucker P. Post-capitalist society. N.Y.: Harper-Collins publishers, 1995.

176. Drucker P. The new realities. Oxford, 1996.

177. Dumont J. P. Le scepticisme et le phenomene. Essai sur la signification et les origins du pyrrhonisme. Paris: Vrin, 1972.

178. Edvinsson L., Malone M. Intellectual capital. Realizing your company's true value by finding its hidden roots. N.Y.: Harper business a. Division of Harper publishers, 1997.

179. Epicuros Menoikei xairein // Epicure. Lettres et Maximes. Paris, 1987. P. 216-226; Эпикур приветствует Менекия. Пер. С.И. Соболевского // Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М.: Госполитиздат, 1955. С. 208-213.

180. Erwin Ed. The concept of meaninglessness. Baltimore and London: The Johns Hopkins press, 1970.

181. Eusebius Caesariensis. Praeparatio Evangelica. Libri XV. Liber XIV // Patrologiae Graecae. Tom XXI. Parisii, 1857. Col. 1179-1290.

182. Exploring individual modernity / Ed. by Inkeles A. N.Y., 1983.

183. Fales E. Scientific explanations of mystical experiences //

Religious studies. — Cambridge; New York, 1996. Vol. 32, № 3. P.297-313.

184. Featherstone M., Venn C. Problematizing global knowledge and the new encyclopedia project // Theory culture and society. Cleveland, 2006. Vol. 23, № 2-3. P. 1-19.

185. Feyerabend P. Against method: Outline or an anarchistic theory of knowledge. L.: NLB, 1975.

186. Feyerabend P.K. Explanation, reduction and empiricism // Minnesota studies in the philosophy of science. Minneapolis, 1966. Vol.3. P. 28-97.

187. Feyerabend P.K. From incompetent professionalism to professionalized incompetence. The rise of a new breed of intellectuals // Philosophy of the social sciences. Toronto, 1978. Vol.8, № 1. P. 37-53.

188. Feyerabend P.K. Knowledge and the role of theories // Philosophy of the social sciences. Waterloo (Ont.), 1988. Vol.18, № 2. P. 157-178.

189. Feyerabend P. Science and ideology: A response to Rollin // New ideas in psychology. Elmsford (N.Y.), 1986. Vol.4, № 2. P. 153-158.

190. Figala K. Newton as alchemist // History of science. Chalfont St Giles, 1977. Vol. 15, № 2. P. 102-137.

191. Flintoff E. Pyrrho and India // Phronesis. V. 25. 1980. P. 88-108.

192. Forrester J. Thinking in cases // History of the human sciences. L. Etc., 1996. Vol. 9, № 3. P.1-25.

193. Frede M. Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions // The Skeptical Traditions. P. 65-93.

194. Frenkian A. M. Sextus Empiricus and Indian Logic // The Philosophical Quarterly. Vol. XXX. No. 2. 1957. P. 115-126.

195. Fukuyama F. The end of history and the last man. N.Y.: Free press, 1992.

196. Gellius. Noctes Atticae. Liber VII // Gellius. Noctes Atticae. Libri XX. Gottingae, 1825. P. 232-269.

197. Giddens A. The consequences of modernity. Stanford, 1990.

198. Goedeckemeyer A. Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Darmstadt, 1968.

199. Goonatilake S. Towards a global science. Bloomington: Indiana university press, 1998.

200. Harding S. Is science multicultural? Postcolonialism, feminism, and epistemology. Bloomington: Indiana university press, 1998.
201. Griffin N. and Harton M. Sceptical arguments // The philosophical quarterly. Vol. 31. No. 122 -123. 1981. P. 17-30.
202. Gronbech V. Gotter und Menschen / ubers, von Brandstrom V. Hamburg, 1967.
203. Haas M. Leben des Sextus Empiricus. Burbhausen, 1882.
204. Habermas J. Justification and application. Cambridge, 1993.
205. Hankinson R. J. The skeptics. London, New-York: Routledge, 1995.
206. Heath J. The problem of foundationalism in Habermas's discourse ethics // Philosophy a. social criticism. Chestnut Hill, 1995. Vol. 21, № 1. P.77-100.
207. Hedlund G. The intensity and extensity of knowledge and the multinational corporation as a nearly recomposable system (NRS) // Management intern. rev. — Wiesbaden, 1999. — Vol. 39, № 1. — P.5-54.
208. Heintz W. Studien zu Sextus Empiricus. Halle, 1932.
209. Hesse M. A new look at scientific explanation // Rev. of metaphysics. — Wash., 1963. Vol.17, № 1.
210. Hookway Ch. Scepticism. London and New York: Routledge, 1992.
211. Horn L.R. A natural history of negation. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989.
212. House D. K, The life of Sextus Empiricus // The Classical Quarterly. Vol. 30. No. 1, 1980. P. 227-238.
213. Hubner K. Mythische und wissenschaftliche Denkformen. Tijdschr. Voor filosofie, Leyven — Utrecht, 1978, jg. 40, № 4.
214. Inglehart R. Culture shift in advanced industrial society. — N.Y.: Princeton univ. press, 1990.
215. Janacek K. Diogenes Laertius and Sextus Empiricus // Eunomia. 1959. No. 2. P. 50-58.
216. Janacek K. Prolegomena to Sextus Empiricus. Olomouc: Palacke Universita, 1951.
217. Janacek K. Sextus Empiricus's skeptical methods. Praha: Universita Karlova Praha, 1972.

218. Kipperman M. The rhetorical case against a theory of literature and science // *Philosophy a. lit.* Baltimore, 1986. Vol.10, № 1. P. 76-83.
219. Krige J. Science revolution and discontinuity. Brighton: Harvester press; Atlantic Highlands (N.Y.): Humanities press, 1980.
220. Kripke S. Naming and necessity. Oxford: Blackwell, 1984.
221. Lactantius. *Divinae institutiones. Liber V. De iustitia* // *Lactantius. Optra omnia, quae supersunt.* Lipsiae, 1715. P. 528-629.
222. Landesman Ch. Scepticism. The Central Issues. Malden: Blackwell Publishers, 2002.
223. Levi-Strauss L. *La pensee suvage.* Paris, 1962.
224. Liedman S.E. Condorcet and the postmodernists. Science, ethics, the arts and progress // *History of European ideas.* Elmsford, 1994. Vol.19, № 4-6. P. 691-697.
225. Long A.A. Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics. London: Duckworth, 1974.
226. Long A.A. Timon of Phlius: Pyrronist and Satirist // *Proceedings of the Cambridge Philological Society.* Vol. 204. (n. s. 24). 1978. P. 68-91.
227. Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic philosophers. Vol. 1. Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1987.
228. Maccoll N. The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus. London and Cambridge: Macmillan and Co., 1869.
229. Macmahon A. P. Sextus Empiricus and the arts // *Harward Studies in classical philology.* Vol. 42. 1931. P. 79-137.
230. Mannheim K. Mannyeim K. Conservatism. A contribution to the sociology of knowledge. L.: Routledge a. Kegan Paul, 1986.
231. Mannheim K. Structures of thinking. L.: Routledge a. Kegan Paul, 1980.
232. Mates B. Stoic logic and the text of Sextus Empiricus // *American Journal of Philology.* 1949. V. 70. P. 290-298.
233. Maxwell G. Meaning postulates in scientific theories // *Current issues in the philosophy of science: Symposis of scientists a. philosophers* / Ed. by Feigl H. a. Maxwell G. N.Y., 1961. P. 169-183.

234. Maxwell G. The ontological status of theoretical entities // Minnesota studies in the philosophy of science. Minneapolis, 1966. Vol.3. P. 3-27.

235. Meaning Scepticism. Berlin, New York: Walter de Gryter, 1991.

236. Meinel Chr. Theory or practice?: The eighteenth-century debate on the scientific status of chemistry. Ambix, Cambridge, 1983. Vol. 30, №3. P. 121-132.

237. Monteiro M., Keating E. Managing misunderstandings. The role of language in interdisciplinary scientific collaboration // Science communication. 2009. Vol.20, № 10. P. 2-23.

238. Moravcsik M.J. The limits of science and the scientific method // Research policy. Amsterdam, 1988. Vol.17, № 5. P. 293-299.

239. Naess A. Scepticism. London: Routledge and Kegan Paul. New York: Humanities Press, 1968.

240. Nagel E. The structure of science: Problems in the logic of scientific explanation. New York; Burlingame: Harcourt, Brace a. World, 1961.

241. Nielsen K. Scepticism. Macmillan: St. Martins's Press, 1973.

242. Nola R. Post-modernism, a French cultural Chernobul: Foucault on power/knowledge // Inquiry. Oslo, 1994. Vol.37, № 1. P. 3-43.

243. Nola R. There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy: A dialogue on realism and constructivism // Stud. hist. phil. sci. N.Y., 1994. Vol. 25, № 5. P. 689-727.

244. Odergard D. Knowledge and skepticism. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1982.

245. Quine W. Set theory and its logic. Harvard: Harvard university press, 1969.

246. Pappenheim E. Erläuterungen zu des Sextus Empiricus Pyrrhoneischen Grundzügen. Leipzig: Meiner, 1881.

247. Pappenheim E. Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus. Berlin, 1887.

248. Parker W. Franklin, Holmes, and the epistemology of computer simulation // International studies in the philosophy of science. Basingstoke, 2008. Vol.22, №2. P. 165-183.

249. Patric M. M. Sextus Empiricus and Greek Scepticism. Cambridge, 1899.

250. Patric M. M. The Greek Sceptics. New-York: Columbia University Press, 1929.

251. Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy. Ed. by Rorty R. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

252. Picot A. Management in networked environments: New challenges // Management intern. Rev. Wiesbaden, 1999. Vol. 39, № 3. P.19-26.

253. Pierer H. Managing a global player in the age of information // Management intern. Rev. Wiesbaden, 1999. Vol. 39, №3. P.9-17.

254. Pippin R.B. Kant on empirical concepts // Studies in history a. philosophy of science. L., 1979. Vol.10, № 1. P.1-19.

255. Plato. Cratylus // Platonis Dialogi. Vol. I. Lipsiae, 1873. P. 157-236; Платон. Кратил. Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Сочинения в 3 томах. Т. 1. М.: Мысль. 1968. С. 413-491.

256. Plato. Theaetetus // Platonis Dialogi. Vol. I. P. 237-338; Платон. Теэтет. Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Сочинения... Т. 2. М., 1970. С. 223-317.

257. Plato. Timaeus // Platonis Dialogi. Vol. IV. P. 319-406. Платон. Тимей. Пер. С.С. Аверинцева // Платон. Сочинения... Т. 3. Ч.1. М., 1971. С. 455-541.

258. Popkin R.H. The high road to pyrronism. San Diego: Austin Hill Press, 1980.

259. Popper K.R. Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge. L.: Routledge a. Paul, 1972.

260. Popper K.R. Objective knowledge: An evolutionary approach. Oxford, 1972.

261. Popper K.R. The logic of scientific discovery. L., 1959.

262. Putnam H. Words and life. Cambridge: Harvard univ. press, 1994.

263. Putnam H. The analytic and the synthetic // Minnesota studies in the philosophy of science. Minneapolis, 1966. Vol. 3. P. 358-397.

264. Regelman I.-P. Energie bei Ernst Cassirer: Wissenschaftshist,

wissenschaftstheoretische u. philos. Aspects // *Philosophia naturalis*, Meisenheim a. Glan, 1983. Bd.20, H.2. S. 169-172.

265. Rescher N. *Scepticism. A critical reappraisal*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

266. Rist J. M. *The heracliteanism of Aenesidemus* // *Phoenix*. Vol. 24. No. 4. 1970. P. 309-319.

267. Robin L. *Pyrrhon et le scepticisme grec*. Paris: Presses universitaires de France, 1944.

268. Rorty R. *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge, 1991.

269. Rose J. *Soft systems methodology as a social science research tool* // *System research in behavior science*. 1997. Vol.14, № 4. P. 249-258.

270. Rosen G. *What is constructive empiricism?* // *Philos. Studies*. Dordrecht, 1994. Vol.74, №2. P. 143-178.

271. Sakaiya T. *The knowledge-value revolution, or a History of the future*. — N.Y.: Kodansha America Ltd., 1991.

272. *Scepticism*. Ed. by Sosa E. and Uillanueva E. Boston and Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

273. Scheler M. *Problems of a sociology of knowledge*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1980.

274. Schmitt Ch. B. *John Wolley and the first Latin translation of Sextus Empiricus, adversus logicos I* // *The skeptical mode in modern philosophy*. Ed. by Watson R. A. and Forse J. E. Dordrecht, Boston, Lancaster, 1988.

275. Schmitt Ch. B. *The rediscovery of ancient scepticism in Modern times* // *The Skeptical Tradition*. P. 225-251.

276. Schmuher-Hartmann J. *Die Kunst des glücklichen Zweifels: Antike Skepsis bei Sextus Empiricus. Philos. Rekonstruktion nach der «Logik des Verstehens»*. Amsterdam: Grüner, 1986.

277. Sedley D. *The motivation of Greek Scepticism* // *The Skeptical Tradition*. P. 9-29.

278. Sellars W. *Empiricism and the philosophy of mind* // *Minnesota studies in the philosophy of science*. Minneapolis, 1956. Vol. 1. P. 253-329.

279. Sellars W. *The language of theories* // *Current issues in the philosophy of science: Symposia of scientists and philosophers* / Ed. by Feigl H. a. Maxwell G. N.Y., 1961.



280. Seneca. De vita beata // Seneca. Collected works in ten volumes. II. Moral essays with an English translation by John W. Basore in three volumes. Vol. II. Camb-Lond. 1979. P. 98-180; Сенека Л.А. О блаженной жизни // Сенека Л.А. Философские трактаты. Пер. Т.Ю. Бородай. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 12-39.

281. Sextus Empiricus. Adversus mathematicos sive disciplinarum professores libri VI et Adversus philosophos libri V // Sextus Empiricus. Opera Graece et Latine. Tom II. Lipsiae, 1841; Секст Эмпирик. Противученых. Пер. А.Ф. Лосева // Секст Эмпирик. Сочинения в 2 томах. М.: Мысль, 1976. Т. 1. Т. 2. С. 7-204.

282. Sextus Empiricus. Pyrrhoniarum institutionum Libri III // Sextus Empiricus. Opera... Tom. I. Lipsiae, 1840; Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. Пер. Н.В. Брюлловой-Шаскольской // Секст Эмпирик. Сочинения... Т. 2. С. 205-380.

283. Solomon M. The pragmatic turn in naturalistic philosophy of science // Perspective on science. Chicago, 1995. Vol. 3, № 2. P. 206-230.

284. Stewart T. Intellectual capital. The new wealth of organizations. N.Y.; L., 1997.

285. Stoicorum veterum fragmenta, coll. J. ab Arnim. Vol. I-III. Lipsiae, 1903-1905; Фрагменты ранних стоиков. Пер. А.А. Столярова. Т. I-III. М., 1998-2007.

286. Stough C. L. Greek Scepticism. A study in epistemology. Berkeley and Los-Angeles, 1969.

287. Strawson P. F. Scepticism and naturalism: some varieties. London, 1985.

288. Striker G. Ataraxia: happiness as tranquility // Essays in hellenistic epistemology and ethics. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996. P. 183-195.

289. Striker G. Sceptical strategies // Ibid. P. 92-115.

290. Striker G. The Ten Tropes of Aenesidemus // Ibid. P. 116-134. = The Skeptical Tradition. P. 95-115.

291. Stroud B. The significance of philosophical skepticism. Oxford: Clarendon Press, 1984.

292. Tarn W. W. Hellenistic civilization. Ed. III. Cleveland and New-York: The world publishing Company, 1964.

293. Tarrant H. Scepticism or Platonism? The philosophy of the Fourth Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

294. The skeptical mode in modern philosophy. Ed. by Ed. by Watson R. A. and Force J. E. Dordrecht, Boston, Lancaster, 1988.

295. Turnbull N. The logic of possible worlds // Theory, culture and society. Cleveland, 2006. Vol.23, № 2-3. P. 93-96.

296. Van Fraassen B. Gideon Rosen on constructive empiricism // Philos. Studies. Dordrecht, 1994. Vol.74, № 2. P. 179-182.

297. Venn C. A note on knowledge // Theory, culture and society. Cleveland, 2006. Vol.23, № 2-3. P. 190-194.

298. Webster Ch. From Paracelsus to Newton: Magic and making of modern science: The Eddington memorial lectures delivered at Cambridge univ., Nov. 1980. Cambridge etc.: Cambridge univ. press, 1982.

299. Westfall S. Newton's theological manuscripts // Contemporary Newtonian research / Ed. by Bechler Z. Dordrecht – Boston, 1982. P. 129-143.

300. Zeller E. Die Philosophie der Griechen. Ed. Wellman E. Leipzig: Reissland, 1923.

301. Zeller Ed. The Stoics, Epicureans, and Sceptics. New York: Russell and Russell, 1962.

## SUMMARY

Ancient skepticism putting everything in doubt, to be consistent, have to doubt isostenia itself, i.e. to equate it to the very equality it expresses. In this case the thesis that «skeptics only seek» (i.e. neither state nor negate anything but only doubt), on the one hand, will not turn out dogmatism. And on the other hand, it will avoid an inner contradiction. Thus one of the widespread arguments against skepticism claiming that it's either a kind of negative dogmatism or a self-contradictory philosophical construction will be neutralized. Here lies one of the essential differences between skepticism and traditional types and forms of philosophical thinking: skeptical «world view» is fundamentally mobile and plastic and, consequently, skeptical philosophical constructions don't lead to any definite results and, simultaneously, they are open to different points of view, therefore they are alien to arbitrary and, in the end, unfoundedly accepted theses, they put nothing «into brackets», and this helps them to see the rightness (as well as wrongness) of any philosophical idea. This is why skepticism is the very quest for truth, not the denial of the possibility to reach it as it's fairly often being interpreted.

Ancient skepticism can be defined as a doubting doubt. Being quite an untraditional philosophical solution, it constitutes a dialectical interaction of isostenia and phenomenalism, a paradoxical amalgam of what *prima facie* seems to be incompatible. It is the philosophical thinking that is always in search, never satisfied, never settling on anything.

Therefore the ancient scepticism can be presented as a general intellectual trend of the Hellenistic philosophy. First of all it was expressed by sceptical and protesting mood of the representatives of different schools of that period directed at the contemporary social reality. One of the methods helping to overcome this mood was specific «internal emigration»: the human mind became the centre of investigation, the truth became a problem, the reflection of the theoretical knowledge began. As a

result the ancient (Hellenistic) scepticism became an important innovation of the Greek philosophy, though it was traditionally considered to be the decline of the Greek philosophy as compared with its classical period. The ancient scepticism anticipated a lot of modern epistemological ideas. Besides, different Hellenistic schools supporting sceptical ideas have got common features with modern trends of the philosophy of science.

The differences between sceptically oriented philosophical schools of Hellenism were quite obvious and important for that period. But they are being gradually erased in the course of time and now the similarities between these schools are much more important for us as they help to examine the discussion between ages separated by approximately two thousand years.

There is a quite obvious link between ancient scepticism and philosophy of science: all considerable trends of the ancient scepticism – positivistic, historic, postmodern, similar to all Hellenistic philosophical schools, – are united round one idea. According to this idea the truth of science has got a conditional character and the scientific rationality can get knowledge, but not the truth. The idea combines all the trends of philosophy of science and the science itself with all the schools of ancient, or Hellenistic scepticism. But on the other part every school of ancient scepticism correlates to the appropriate trend of the philosophy of science.

Epicureanism has in many ways anticipated the positivistic philosophical trend. The Epicureans can easily be called sceptics in point of the theoretical thinking. The positivistic philosophers of science turned to have much the same ideas: they couldn't let thinking to work alone, to work theoretically, in isolation from «the suggestions of observation». In fact the Epicureans attached the thinking to the same «suggestions of observation». If we consider the Epicureans to be the ancient «positivists», it's possible to assert that they showed the substitute for thinking in their epistemology, as the positivistic philosophers of science themselves transformed the theoretical thinking to the specific substitute.

The stoic school has much anticipated the historical and postmodern trends of the philosophy of science. T. Kuhn demonstrated that it was only historical practice that could serve as a criterion for the scientific truth; and the priority motivation of the scientific progress was quite different from the aspiration for objective truth, now coming under the competition of time and history. The stoic epistemology points to this priority motivation. The stoic epistemology is characterized by the automatism of the truth achievement — «the harmony of thinking», thus the importance is shifted from the result of truth to the process. The stoics outlined the idea according to which the main question of the epistemology is not the truth, but the procedure of transition of the thinking from empirical to theoretical level. As a result they «designed» the phenomenon of science outlined by the logical structure of the cognitive process.

The school of Pyrrhon and his followers has much anticipated the postmodern trend of the philosophy of science. The stoics and the epicureans could admit at least the existence of intersubjective truth, but the pirronists excluded it as well. They put a man into the world of total subjectivism, where there was no truth but there were a lot of subjective worlds. That's why there was nothing a man could affirm to protect himself from various delusions, but he could doubt and deny everything without any fear for being wrong. These statements of the pirronists predicted the postmodern trend of the philosophy of science with its indifference concerning the problem of truth and with the principle of the theoretical pluralism (the relativity of truth).

Гусев Дмитрий Алексеевич

**АНТИЧНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ  
И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ: ДИАЛОГ  
СКВОЗЬ ДВА ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ**

*Монография*

*Дизайн обложки Зотова Н. Г.*

*Верстка Исанин С. А.*

Издательство «Прометей»

115035, Москва, ул. Садовническая, д. 72, стр. 1

Тел./факс: 8 (495) 799-54-29

E-mail: info@prometej.su

Подписано в печать 20.04.2015.

Формат 60×84/16. Объем 27,375 п. л

Тираж 500 экз. Заказ № 479

ISBN 978-5-9906550-0-3



9 785990 655003