

Секст Эмпирик

Сочинения в двух томах

Том 1

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 101
ББК 87
С28

Секст Эмпирик
С28 Сочинения в двух томах: Том 1 / Секст Эмпирик – М.: Книга по Требованию, 2021. – 398 с.

ISBN 978-5-458-45454-4

Секст Эмпирик – выдающийся античный философ, последний представитель школы античного скептицизма. В первом томе собрания сочинений опубликованы наиболее важные его работы: «Две книги против логиков» и «Две книги против физиков» из большого трактата «Против ученых», представляющие собой ценнейший источник сведений по истории различных философских школ античности.

ISBN 978-5-458-45454-4

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2021

© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2021

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



Серия Книжный Ренессанс

www.samizday.ru/reprint

Прежде чем квалифицировать с точки зрения скептицизма приведенные у Диогена Лаэртция учения, прибавим, что в этом расширенном толковании скептицизма Диоген Лаэртций был вовсе не один. Цицерон, например, причисляет к этим скептикам Эмпедокла, Анаксагора, Демокрита, Парменида, Ксенофана, Платона и Сократа (Cic. Acad., II, 5, 14; ср. II, 23, 72—74, где кроме этих философов упоминается еще ученик Демокрита Метродор Хиосский).

Таким образом, в античной литературе имеется достаточно сведений о том, что скептицизм у греков очень древнего происхождения, начиная прямо с Гомера, и что большинство древних философов-космологов отнюдь не чуждо очень глубоким элементам скептического настроения. Античная философия представляется в настоящее время явлением часто весьма беспокойным, весьма напряженным, часто чрезвычайно чувствительным и даже нервным. Огромную роль в создании самого типа античной философии сыграли софисты и Сократ, которые выставили на первый план духовное искательство человека, постоянное стремление его все к новому и новому и дали образцы такого отношения к человеческим словам и к разговору, которое никогда не оставляло человека в покое, всегда заставляло говорить, спорить, ораторствовать, так что и сама диалектика получила свое название от греческого глагола «разговаривать».

Отсюда не удивительно, что, за исключением одной речи, все произведения Платона представляют собой изображение сплошных споров, несогласий, безвыходных противоречий и самый-то жанр диалога был выбран Платоном как результат драматического понимания им самого процесса мысли, когда о законченной системе не могло быть и речи, а все разговоры были направлены только на вечное искательство, сомнение, недоверие очевиднейшему и страстную влюбленность в споры, в риторику, в ораторство, в тончайшую диалектику. Такой античная философия, после софистов и Сократа, и осталась на все времена, в силу чего даже и досократовская мысль предстает теперь перед нами как тоже довольно хаотическое искательство и как прежде всего сомнение в очевиднейшем и нежелание опираться на неподвижные абсолюты.

Упомянем прежде всего *древнюю натурфилософию и софистов*, хотя об этом отчасти уже было сказано раньше.

Вся досократовская философия — это стихийный материализм и, значит, в некотором смысле абсолютизм, а вовсе не скептицизм. И тем не менее уже одна эта всеобщая текучесть стихий, о которой учили досократики, не могла не носить решительных черт скептицизма в это в основе своей вовсе не скептическое мировоззрение.

Гераклит до того доводил свое учение о всеобщем становлении, что его можно было бы прямо назвать не только скептиком, но и иррационалистом. От этого иррационализма Гераклит спасался только своим учением об Едином, которое выше всяких становлений (22, В 50.32 D.⁹), и учением о судьбе, которая у него равна и божеству, и всеобщему разуму (логосу), и закону (А 5,8; В 114; ср. А 14а), так что самый этот хаос жизни и всего космоса оказывался у него картиной не чего иного, как именно самого же космического разума.

В отношении Гераклита особенно интересно то, что он, максимально глубоко понимающий текучесть явлений, избавлялся от релятивизма и субъективизма только тем, что самый этот текучий хаос явлений объявлял вселенским разумом. Многие исследователи прошлого бились по поводу того, что же в конце концов является основным для Гераклита: его огонь, точнее сказать, первоогонь (поскольку из этого первоогня путем его сгущения появляются у Гераклита все вещи) или мировой Логос, т. е. тот космический разум, который и управляет всем, что творится в мире. В этом смысле кое-кто из отцов церкви даже пробовал считать учение Гераклита о Логосе каким-то пророчеством христианского догмата о монотеизме. На самом же деле у Гераклита совершенно нет никакого различия между Логосом и космическим первоогнем. Логос указывает у него только на узаконенность и абсолютизацию вечно текущей хаотичности всей действительности. Поэтому у Гераклита самый его скептицизм, самая эта скептическая и вечно хаотическая картина мира узаконивалась как единственная разумная целесообразность, как Логос. Поэтому, рассуждая совершенно точно в историко-философском плане, необходимо сказать, что объективизм Гераклита вовсе не исключает скептицизма, а, наоборот, его абсолютизирует и превращает в какую-то неизбежность, которую он и сам не знает, как назвать. То ли это у него бог, то ли это отсутствие всяких богов; то ли это железная необходимость, то ли это абсолютная

свобода для всего индивидуального; то ли это всеобщий закон, то ли это всеобщее беззаконие; то ли это мудрость, то ли это вечность, которая является не больше как бессмысленно играющим ребенком. Поэтому опора скептиков на Гераклита в глазах внимательного историка философии отнюдь не является такой уж большой несообразностью. Тут что-то есть очень глубокое, хотя, может быть, и не совсем то, что хотели видеть в Гераклите скептики. Впрочем, от абсолютиста Гераклита до тех его учеников, которые уже всерьез делали из него иррациональные выводы, можно сказать, рукой подать. Таков, например, Кратил, который из всеобщей текучести делал безусловно агностические выводы. Так, Аристотель пишет: «Кратил... в конце концов думал, что не следует [даже] говорить ничего, но только двигал пальцем и ставил в упрек Гераклиту его слова [22, В 91], что нельзя дважды войти в ту же самую реку. А именно, сам он думал, что [этого нельзя сделать] даже один раз» (65, фр. 4 D.). Релятивистское учение Кратила было настолько внушительно и распространено, что в древности говорили, будто оно захватило даже молодого Платона (65, фр. 3).

Пожалуй, не меньше того нужно сказать и обо всей элейской школе. Ведь как-никак, но на основании абсолютной и непрерывной текучести чувственных ощущений и потому ввиду невозможности строить на них науку элейцы в своей натурфилософии, конечно, были самыми настоящими скептиками. Правда, элейцы учили о каком-то настоящем и подлинном бытии, уже не подчиненном этому иррациональному становлению. Но зато это бытие вопреки исходному намерению элейцев, несмотря на всеобщую чувственную текучесть, обосновать науку было у них лишено, например, всякой подвижности. Всяческими аргументами доказывалось, что это бытие не подчинено движению; да и само движение у них, собственно говоря, невозможно и немислимо. Весьма энергично на разные лады элейцы доказывали также, что их бытие лишено и множественности, не говоря уже об отсутствии в нем каких бы то ни было отдельных качеств. Конечно, такого рода бытие вовсе не было характерно для всей античной философии, а было лишь результатом первого увлечения от раскрытия разницы между ощущением и мышлением. В дальнейшем это бытие, или, как его еще называли, единое, полу-

чит свою структуру и вообще свою разработку, войдет в платонизм, где оно подвергнется еще более детальному анализу. Тем не менее на стадии первичной школы элейцев этот принцип непознаваемого и нерасчлененного бытия, или единства, весьма мало спасал элеатскую натурфилософию от скептицизма.

Что касается, далее, *Демокрита* и греческих атомистов вообще, то в наших обычных изложениях этого отдела античной философии мы постоянно опираемся больше на объективистскую основу античного атомизма и почти игнорируем содержащиеся у атомистов черты скептицизма, которые здесь тем не менее весьма сильны. Демокрит, конечно, прежде всего безусловный сторонник объективистской натурфилософии, поскольку атомы и пустота, в которой движутся атомы, являются для него основой всего бытия. Но мы очень часто забываем, что чувственному восприятию Демокрит отводит третье-степенное место, что основанное на нем знание он считает темным и неопределенным, что окончательным и светлым знанием была бы для него наука о самих атомах, но что эти атомы ни с какой стороны не постигаемы при помощи чувственного восприятия, а являются у него только бытием умопостижимым (Sext. Emp., Adv. math., VII, 138—139 = 68, В 11 D.).

Если мы возьмем те первоисточники, из которых черпается наше знание о Демокрите, то они поражают нас своим выдвиганием на первый план атомистического релятивизма. Излагающий Демокрита Секст Эмпирик прямо заявляет, что только познание атомов и пустоты было бы истинным, а всякое чувственное, по Демокриту, весьма далеко от истины (VII, 135 = В 9). Сладкое, горькое, теплое, холодное, цветное существуют, по Демокриту, только в нашем субъективном ощущении; объективно же совершенно нет ничего, кроме атомов и пустоты (там же; ср. Диоген Лаэртский, IX, 72).

Нечего и говорить о том, что ученики Демокрита полностью продолжали скептическую тенденцию своего учителя. Метродор Хиосский (70, В 1—2) пишет: «Я утверждаю, что мы не знаем, знаем ли мы что-нибудь или ничего не знаем; и вообще [мы не знаем], существует ли что-нибудь, или нет ничего». Далее же данный фрагмент у Дильса прямо гласит: «Это начало послужило дурной точкой отправления для жившего после него Пиррона». Несколько дальше он, [Метродор], говорит:

«Что бы кто ни помыслил, все это [для него] и есть таково». Об Анаксархе из Абдер мы читаем, что он был одним из последователей Метродора Хиосского, который учил, что «он не знает даже того, что ничего не знает» (72, А 1). «А об Анаксархе и Мониме [сообщают], что они сравнивали сущее с театральной декорацией и считали сущее подобным тому, что происходит во время сповидений или сумасшествия» (А 16). Демокритовский мотив звучит и в уже указанном у нас выше фрагменте (А 1): «За отсутствие страстей и за умеренный образ жизни он, [Анаксарх], был прозван «Счастливым». Наконец, не отсутствуют сообщения древности, которые прямо рассматривают Анаксарха в контексте скептических авторов (А 15): «Скептиками [были] элеат Зенон, абдеритянин Анаксарх и Пиррон, который, как признано [всеми], весьма тщательно разработал искусство сомневаться». Как мы уже знаем, демокритовец Метродор тоже считался учителем того же знаменитого скептика Пиррона.

Таким образом, скептическая тенденция не то чтобы намечалась в досократовской натурфилософии кое-где и еле-еле, но это — весьма сильная струя, пронизывающая всю древнейшую натурфилософию, несмотря на весь ее принципиальный и для нас вполне несомненный объективизм.

Еще дальше в отношении скепсиса пошли, как известно, *софисты*. Опираясь на общую и неразличимую текучесть, они устанавливали свою вполне релятивистическую позицию, и притом не только в отношении богов, но и в отношении всего существующего, и прежде всего в отношении человека.

Коснемся несколько подробнее отдельных софистов.

Прежде всего необходимо выдвинуть на первый план учение софистов о человеке как о мере всех вещей (80, А 1, В 16). Получалось так: что кому кажется, то и есть на самом деле, так что оказывалось, что существует только одно истинное, а ничего ложного вообще не существует (так, у Протагора, 80, В 1). С другой стороны, однако, поскольку нет ничего устойчивого, а все переходит в иное, то некоторые софисты приходили к выводу, что все существующее ложно (Ксениад, 81, единств. фрг.). Поэтому неудивительно, что, по Горгию (82, А 25), все одинаково достойно и похвалы и поощре-

пия, не говоря уже о том, что и вообще у него все одинаково существует и не существует (В 1).

Очевидно, и всеобщая истинность, и всеобщая ложность предиктованы были у софистов только одним скептическим отношением вообще к реальному человеческому познанию. О том, что о богах не известно, существуют ли они или не существуют, гласят прежде всего с безусловной уверенностью материалы из Протагора (80, А 1, 3, 12; В 4). Здесь приходят на память такие же скептические суждения Еврипида (80, С 4). Имеется свидетельство и о том, что свое скептическое отношение к богам Протагор выражал вполне благопристойно (А 12). Продик (84, В 5) тоже был близок к отрицанию божества, понимая под ним вообще все полевое. Что же касается Крития (88, В 25), то этот софист прямо и без всяких сомнений вообще отрицал существование богов, приписывая выдумку о них древним законодателям, стремившимся запугать народ наказаниями за дурные поступки. Если же Трасимах и признавал каких-нибудь богов (85, В 8), то они выходили у него отнюдь не всевидящими и не всемогущими, поскольку они не могут ни увидеть ала, ни справиться с ним.

Может быть, лучше всех формулировал софистическое учение Горгий (82, В 3): «Одно [положение] — именно первое — [гласит], что ничто не существует; второе — что если [что-либо] и существует, то оно непознаваемо для человека, третье — что если оно и познаваемо, то все же по крайней мере оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего». По этому поводу Секст Эмпирик (*Adv. math.*, VII, 65—87) рассуждает весьма много и подробно (приведено в предыдущем фрагменте Горгия у Дильса).

Мы видим, что софисты иной раз доходили в своих выводах до слишком уж больших крайностей. Ведь у Ксениада (81, единств. фрг.) мы так и читаем, что «все ложно» и что «всякое воображение и мнение обманывают», что «все, что возникает, возникает из небытия и все, что уничтожается, исчезает в небытие». В таком случае совершенно неудивительно не только то, что Протагор, по Платону, развращал юношей в течение сорока лет (80, А 8), но и сообщение о том, что известный софист Трасимах «покончил самоубийством, повесившись» (85, А 7). Можно сказать, что у многих крайних софистов

были основания для таких крайних жизненных решений.

О *Платоне* и *Аристотеле* мы уже раньше сказали, что, не будучи скептиками, а, наоборот, опровергая всякий скептицизм, они тем не менее удивительным образом совмещали свое учение об абсолютных идеях, или об Уме-перводвигателе, с допущением самых последних крайностей релятивизма. И это потому, что платоно-аристотелевская материя в основе своей трактовалась как не-сущее, как только возможность сущего, как «восприимница идей» (*Tim.*, 49a, 51a). В результате этого получалось, что всякая реальная вещь, хотя она и обоснована своей абсолютной идеей или своей нерушимой формой, в то же самое время оказывалась подверженной любым превращениям судьбы, которые никто не мог предвидеть ни на небе, ни на земле.

Скажем несколько слов о *Платоне* более подробно. Удивительным образом вся космология платоновского «*Тимея*» строится исключительно на понятии вероятности. Повторяем, это несколько не мешает абсолютному объективизму Платона. Тем не менее, однако, Платон считает необходимым на каждом шагу указывать здесь на то, что он занимается только вероятным конструированием космоса, считая, что хотя боги и космос представляют собою бытие абсолютное, тем не менее мы-то, люди, не обладаем таким абсолютным знанием, а можем представлять себе космос только на основе более или менее вероятных умозаключений. Платон пишет, что космос, конечно, возник как подражание вечному первообразу, или, как он говорит, образцу, и постигаться он должен тоже таким же абсолютным разумом. Тем не менее наши слова об этих высоких предметах могут выражать их только приблизительно, только правдоподобно, только с той или иной степенью вероятности. «Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно (*εἰκότως* [scil. *λόγως*]). Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере. А потому не удивляйся, Сократ, если 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 правдоподоб-

лым, 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» (29 с—d) *.

В дальнейшем, говоря о судьбе человеческих душ и тел, Платон опять напоминает: «Наше исследование должно идти таким образом, чтобы добиться наибольшей степени вероятности (τοῦ μάλιστα εἰκότους)» (44d). В самом начале рассуждения об элементах мы опять читаем: «Я намерен и здесь придерживаться того, что обещал в самом начале, а именно пределов вероятного (τῆν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν), и попытаюсь, идя от начала, сказать обо всем в отдельности и обо всем вместе такое слово, не менее, а более правдоподобное, нежели любое иное» (48 с—d). Последняя фраза, правда, в формальном смысле не совсем понятна, так как «правдоподобное» можно понимать или как «всего лишь» правдоподобное, или как «уже» правдоподобное. Однако весь контекст данного рассуждения говорит здесь не о «более правдоподобном», а о «еще в большей мере всего лишь правдоподобном». Недаром сразу же вслед за этим приводится обращение к богу-спасителю с просьбой удержать рассказчика в области этого хотя бы только правдоподобного.

Больше того. В «Тимее» имеется даже философское обоснование этого вероятностного космоса. А именно, после учения о разуме и идеях Платон выставляет свое знаменитое учение о материи как об абсолютной неопределенности, как о не-сущем, как только о чистой возможности бытия, т. е. как только о возможности оформления при помощи идей. Вот эта-то неопределенность, которая участвует в каждой вещи и всегда в той или иной степени оправдывает идею, она-то и заставляет нас рассуждать о вещах и об элементах вещей как о чем-то только вероятном, только правдоподобном, а вовсе не о чем-нибудь абсолютном. Поэтому, рассуждает Платон, в конце концов остается неизвестным, почему мы данный предмет называем огнем, а другой предмет называем водой. Наименования предметов могли бы быть здесь совсем другими в зависимости от того, что нам показалось и что мы фактически увидели. В другое время и в другом месте этот же самый предмет мы могли бы

* Перевод здесь и далее С. С. Аверинцева.

увидеть совсем с другой стороны, а значит, и рассуждать о нем совсем иначе (48e—50a). Это уже звучит совсем в стиле самого настоящего скептицизма, о котором мы будем говорить ниже в изложении философии Средней и Новой Академии. Об этом «правдоподобию» элементов мы читаем и ниже. И опять еще раз говорится, что речь в отношении элементов идет о правдоподобию в высшей степени (*μάλιστα κατὰ τὸ εἶκός*), т. е. еще менее определенно и твердо (56 c). Правда, с точки зрения Платона, чистое математическое рассуждение уже не будет только вероятным, оно необходимо. Но когда мы переходим от чисто математических фигур к наличию их в физических элементах (а весь космос и состоит из этих элементов), то эту необходимость мы уже объединяем с вероятностью (53d). Эта же самая мысль повторяется в «Тимее» и еще раз (57d). О таком же «максимальном правдоподобию» Платон говорит и в своем анализе процессов зрения (67d).

Таким образом, в платоновском «Тимее» уже заложен основной принцип позднейшего скептицизма. И базирован он здесь в том же самом виде, как и у скептиков, а именно, базирован на всеобщей материальной текущести вещей, запрещающей высказывать какие-нибудь точные и лишённые противоречия суждения. Стоило только ослабить внимание к абсолютному бытию идей, как уже весь космос оказывался предметом сомнения, предметом противоречивых суждений, предметом только еще вероятным, только еще правдоподобным, но уже не абсолютно истинным.

Если теперь сказать несколько слов об *Аристотеле*, то Аристотель, по-видимому, является еще более близким предшественником скептического образа мышления. Правда, и у него система абсолютного разума остается неизменной и, если угодно, даже более богатой, чем у Платона. Аристотель не только признает Нус, Ум, как надмирное бытие, как «идею идей», но и распространяет это чисто платоновское учение далеко вширь и вглубь. Он находит в этом Нусе и субъект, и объект, и их тождество, вводя в него к тому же еще так называемую умопостигаемую материю и снабжая его энергичными функциями перводвигателя, выраженными у Платона не столь ясно и не столь систематично.

При всем том, однако, Аристотель — и тоже гораздо глубже и шире, чем Платон, — пользуется принципом

текущей и непостоянной материи, заставляющим его кроме абсолютно аподиктических умозаключений вводить еще и такие, которые он называет по преимуществу диалектическими, основанными на привлечении посторонних для силлогизма и бесконечно разнообразных по своему качеству предметов или инстанций, именуемых у него «топосами». Такие топосы, врываясь в аподиктический силлогизм, разрушают его формально не опровержимую истинность и превращают его в материальную и чисто жизненную вероятность или в правдоподобие, в то, что Аристотель называет энтимемой. Все этой проблематике Аристотель посвящает трактат под названием «Топика». Трактат этот пользуется малой популярностью, так как его всегда заслоняла формальная силлогистика, которой посвящены обе «Аналитики» Аристотеля. Эта малая популярность «Топики» объясняется тем, что у Аристотеля всегда слишком абсолютизировали его «Метафизику» и никому не хотелось находить в нем теоретика вероятностной логики. Этот предрассудок — весьма тяжелый и еще до настоящего времени преодолевается с большим трудом. Никому не хочется признать, что подлинная жизненная логика Аристотеля вовсе не сводится к логике чистых и абстрактных понятий. И когда мы начинаем разъяснять аристотелевское учение о топосах, то многие, даже весьма ученые собеседники начинают разводиться руками и выражать полное непонимание предмета. А тем не менее этой логике жизни все-таки как-никак посвящен целый трактат, которым как раз и завершается знаменитый «Органон».

Эту свою вероятностную диалектику Аристотель резко противопоставляет не только аподиктической силлогистике, но и софистике и даже эристике. И таким образом, «Топика» имеет свой собственный, вполне оригинальный предмет, который не есть ни абсолютное бытие, ни просто иррациональная текучесть. Это есть некое совмещение того и другого. Ведь если по закону полагается определенное наказание для преступника и преступник оказался палицо, то аподиктическая силлогистика будет здесь слишком абстрактной и нежизненной основой для правильного суждения о наказании преступника. И судья, и защитник преступника учитывают иной раз множество всякого рода неожиданных и вполне случайных топосов, которые могут заставить