



Карнеад.
Гравюра. 1685 г.

КАРНЕАД [греч. Καρνεάδης; лат. Carneades] (ок. 214/3 г. до Р. Х., Кирена, совр. Ливия — 129/8 г. до Р. Х., Афины), древнегреч. философ, представитель античного *скептицизма*, руководитель и преподаватель *Академии Платоновской*; основатель т. н. Новой, или Третьей, Академии.

Жизнь. Примерная дата рождения К. вычисляется на основании отнесения Аполлодором Афинским (II в. до Р. Х.) и вслед за ним *Диогеном Лаэртским* (кон. II — нач. III в.) даты смерти К. к «четвертому году 162-й олимпиады», т. е. к 129/8 г., а также на основании сообщения, что К. скончался «в возрасте 85 лет» (*Diog. Laert.* IV 9. 65). Сообщение Марка Туллия *Цицерона* (I в. до Р. Х.), что К. прожил 90 лет (*Cicero. Acad.* II 6. 16), в посл. часто повторявшееся в античной лат. лит-ре, признается совр. исследователями ошибочным (*Arnim.* 1919. Sp. 1964; *Wiśniewski.* 1970. S. 92–93; *Mette.* 1985. S. 121).

О жизни К. в Кирене до прибытия в Афины и начала обучения в Платоновской Академии ничего не известно. Его отцом в большинстве источников называется Филоком, однако Диоген Лаэртский предлагает и др. возможное имя — Эпиком (*Diog. Laert.* IV 9. 62; *CFrM.* T1a1; ср.: *Görler.* 1994. S. 851–852). В Афинах К. обучался у схолаха Платоновской Академии Гегесина Пер-

гамского, продолжавшего скептическую философскую традицию основоположника Средней Академии Аркесилая (IV–III вв. до Р. Х.). Согласно Цицерону (*Cicero. Acad.* II 30. 98), К. также значительное время обучался у философа Диогена Вавилонского (Селевкийского), представителя *стоицизма*, к-рый познакомил К. с учением известного стоика *Хрисиппа* (III в. до Р. Х.). Именно философская критика стоицизма стала делом всей жизни К.; по словам Диогена Лаэртского, К. нередко шуточно говорил: «Не будь Хрисиппа — и меня бы не было» (*Diog. Laert.* IV 9. 62). Главным оппонентом К. среди совр. ему стоиков был руководитель афинской стоической школы Антипатр из Тарса, к-рый избегал вступать с К. в открытую устную дискуссию и отвечал на его критику стоицизма в многочисленных сочинениях (*Görler.* 1994. S. 852).

По утверждению мн. древних писателей, К. был преемником Гегесина в должности схолаха Платоновской Академии, однако невозможно точно установить, в каком году он сменил Гегесина; предполагается, что он был схолахом уже в 50-х гг. II в. до Р. Х. (*Ibid.* S. 852–853). На основании свидетельства Аполлодора Афинского, данные которого в посл. легли в основу «Геркуланского списка академиков» (*Index Academicorum herculanensis*; соответствующий фрагмент см.: *CFrM.* T3a–b), исследователи заключают, что К. руководил Академией в течение более чем 20 лет и сложил с себя обязанности схолаха в 137/8 г. до Р. Х. из-за болезни (*Mette.* 1985. S. 121; *Görler.* 1994. S. 853). После него эту должность занимали: др.

Карнеад, сын Полемарха (управлял Академией со 137/8 до 131/30 г. до Р. Х.), Кратес из Тарса (со 131/30 до 129/8 г. до Р. Х.) и Клитомах Карфагенский (со 129/8 до 110/9 г. до Р. Х.). Последнего Диоген Лаэртский ошибочно называет преемником К. (*Diog. Laert.* IV 10. 67), по-видимому, вслед. того, что начало его руководства Академией совпало со временем смерти К. (*Wiśniewski.* 1970. S. 96; *Mette.* 1985. S. 121).

Важным событием в жизни К., о котором известно из сообщений древних лат. авторов, является его поездка в Рим в составе т. н. посольства философов, состоявшаяся в 155 г. до Р. Х. Задачей посольства было добиться упразднения ежегодных выплат, наложенных римлянами на Афины за разорение г. Оропос; помимо К. в состав посольства входили стоик Диоген Вавилонский и *перипатетик* Критолай Ликийский (см.: *CFrM.* T7a–k; ср.: *Mette.* 1985. S. 121–122). Во время пребывания в Риме греч. философы выступали с публичными лекциями и диспутами, к-рые посещали не только интересовавшиеся философией юноши, но и мн. представители рим. знати; по сообщениям лат. авторов, в число слушателей входили Публий Корнелий Сципион Африканский, Гай Лелий, Квинт Сцевола и др.

Широкую известность в Риме приобрело публичное выступление К., произнесшего 2 речи: в 1-й он рассуждал о справедливости, а во 2-й предложил «рассуждение, которым опровергается справедливость» (*CFrM.* F11b; *Lact. Div. inst.* V 14. 3; ср.: *CFrM.* T7i), продемонстрировав тем самым свои исключительные способности в области философской *диалектики*. Содержание 2-й речи К. Цицерон передает в диалоге «О государстве» (*De re publica*) устами одного из собеседников, Луция Фурия Фила. Среди исследователей нет единства в вопросе о том, насколько диалог Цицерона отражает реальную беседу с участием Фила (по утверждению Цицерона, о содержании беседы ему рассказывал участвовавший в ней Публий Рутилий Руф; ср.: *Cicero. De re publica.* I 8. 13) и насколько изложение Фила соответствует реальным словам К. или его учению (различные т. зр. см.: *Ferrary.* 1977; *Wilkerson.* 1988; *Hahn.* 1999; *Glucker.* 2001). Запутанная ситуация с многократным пересказом еще более

осложняется тем, что включающая речь Фила 3-я кн. диалога «О государстве» полностью не сохранилась; ее содержание известно лишь из фрагментарного палимпсеста и некоторых цитат, присутствующих в сочинениях др. лат. авторов. Цицерон свидетельствует, что Фил слушал К. в Риме и научился у него «рассуждать с противоположных точек зрения, так как... таким образом легче всего дойти до истины» (*Cicero. De re publica. III 5. 8*). Совр. ученые считают это вымыслом Цицерона и предполагают, что большая часть речи Фила содержит идеи самого Цицерона, допуская при этом, что для убедительности Цицерон мог ввести в речь подлинные мысли К., почерпнутые из сочинений к.-л. из его учеников, вероятнее всего Клитомеха, или из полемических сочинений стоиков (ср.: *Görler. 1994. S. 850, 854–855; Glucker. 2001. P. 57–60*).

Влияние греч. философов на рим. молодежь было столь сильным, что против них выступил известный защитник рим. традиций Марк Порций Катон Старший, за внимание к общественной нравственности прозванный современниками Цензорием (*Censorius*), который потребовал от сената, чтобы посольство как можно скорее было отправлено обратно в Афины. Хотя это было сделано, остановить распространение философских идей было невозможно; взгляды греч. философов, в т. ч. и К., в течение долгого времени обсуждались среди образованных римлян и оказали серьезное влияние на последующее развитие рим. философии (*Görler. 1994. S. 853*).

К. отличался большой любовью к наукам, широким кругозором и необыкновенным трудолюбием (*Diog. Laert. IV 9. 62*). Уже современники признавали К. непревзойденным мастером построения сложных диалектических рассуждений, отмечая собственную ему «изворотливость ума» (*Cicero. De re publica. III 5. 9; Görler. 1994. S. 853*). Христ. апологет Луций Цецилий Фирмиан *Лактанций* (III–IV вв.) свидетельствует, что в одном из сочинений рим. поэта Гая Луцилия (II в. до Р. X.) Нептун, «рассуждая о труднейшем вопросе, указывает, что он не сможет его разъяснить, если Орк не отпустит к нему самого Карнеада» (*Lact. Div. inst. V 14. 3*). Философские рассуждения К. иногда были столь сложными и запутанными, что их не понимали даже

его ученики; так, по свидетельству Цицерона, «Клитомех утверждал, что никогда не мог понять, что именно одобряет Карнеад» (*Cicero. Acad. II 45. 139*). Искусное использование в рассуждениях диалектики сблизало К. с *софистами*; вместе с тем Флавий Филострат (II–III вв.) в соч. «Жизнеописания софистов» (*Vitae sophistarum*) относил его к числу «тех, кто, по видимости будучи софистами, [в действительности] занимались философией», т. е. считали искусство убеждения лишь средством для достижения философского знания (CFrM. T12; ср.: *Arnim. 1919. Sp. 1965*).

Лекции и философские беседы К. пользовались большой популярностью у жителей Афин; их посещали даже обычно равнодушные к философии «риторы», прерывавшие ради этого собственные занятия (*Diog. Laert. IV 9. 62*). Афиняне с почтением относились к философу; не будучи уроженцем Афин, он получил афинское гражданство и был приписан к дему Азения, представителями к-рого ранее были *Платон* и *Хрисипп* (*Mette. 1985. S. 121; Görler. 1994. S. 852*). К. пользовался покровительством каппадокийского царя Ариарафа V и состоял с ним в переписке (*Diog. Laert. IV 9. 65*), однако эти письма не сохранились. В течение долгого времени считалось, что царь Ариараф и царь Пергама Аттал II установили в Афинах статую К., от которой сохранился лишь постамент с надписью (текст см.: CFrM. T1f; ср.: *Mette. 1985. S. 121*); однако в наст. время исследователи полагают, что статуя К. была установлена не царями, а 2 афинскими братьями, названными в честь царей (*Görler. 1994. S. 851*). Возможно, именно об этой статуе упоминает Цицерон как об «известном изображении» (*nota imago*) К., описывая свое пребывание в Афинах (*Cicero. De fin. bon. et mal. V 2. 4*; подробнее об изображениях К. см.: *Stähli. 1991*).

К. относился к смерти без страха, часто повторяя слова: «Природа создала — природа и разрушит» (*Diog. Laert. IV 9. 64*). Несмотря на болезни (в последние годы жизни он ослеп), К. отказывался последовать примеру мн. стоиков и самостоятельно прекратить свою жизнь, приняв яд (*Ibidem*). Диоген Лаэртский сообщает, что в момент смерти К. «случилось лунное затмение, словно в знак сочувствия с ним» (*Ibid. 64–*

65); это согласуется с датировкой смерти К. 129/8 г. до Р. X., т. к. доступные для наблюдения в Афинах лунные затмения были 5 нояб. 129 и 2 мая 128 г. до Р. X. (*Görler. 1994. S. 854*).

Философское учение. К. не писал философских сочинений, поэтому его идеи были известны последующим философам лишь в изложении его многочисленных учеников (*Diog. Laert. IV 9. 65*; полный список учеников см.: CFrM. T3b; ср.: *Mette. 1985. S. 122–123*). Наиболее известным из них был Клитомех, который, согласно Диогену Лаэртскому, «написал свыше 400 книг» и «своими сочинениями более всего пролил света» на учение К. (*Diog. Laert. IV 10. 67*). Поскольку сочинения учеников К. до наст. времени не сохранились, наиболее важными источниками сведений об учении К. являются произведения Цицерона, *Секста Эмпирика* (кон. II — нач. III в.), *Плутарха* (2-я пол. I — нач. II в.), Лактанция, в к-рых обсуждаются его философские воззрения по различным вопросам.

В XX в. дважды предпринимались попытки опубликовать полный корпус отрывков из сочинений древних писателей, содержащих упоминания о К. и изложение его учения. В 1970 г. польск. ученый Б. Висьневский подготовил корпус фрагментов К. (CFrW), сопроводив его анализом философских взглядов К. (*Wiśniewski. 1970*). Признавая важность сделанной Висьневским работы, исследователи отмечали ряд присущих ей недостатков: он часто использовал устаревшие издания источников; нередко давал излишне большие отрывки, выделение в к-рых взглядов К. затруднительно; разбиение на отдельные фрагменты не всегда было логичным; в издании присутствовали текстовые ошибки и опечатки (*Mette. 1985. S. 54; Görler. 1994. S. 851*). Желая предложить улучшенную альтернативу изданию Висьневского, нем. филолог Г. Метте подготовил и опубликовал в ж. «Lustrum» собственную подборку фрагментов К. (CFrM), сопроводив ее очерком жизни и обзором учения К. (*Mette. 1985*). В CFrW фрагменты К. разбиты на неск. тематических разделов и имеют общую сквозную нумерацию (всего 159 фрагментов). В CFrM отрывки из сочинений древних авторов распределены по 2 разделам: «Свидетельства» (*Testimonia*; T) и «Фрагменты»



(Fragmenta; F) с отдельной нумерацией; издателем также был составлен подробный указатель имен и философских терминов, встречающихся во фрагментах К. (см.: *Mette*. 1985. S. 110–120).

Оценивая в целом известный в настоящее время корпус философских идей К., исследователи отмечают полемическую ориентацию его мышления. В теории познания, в этике, в философской теологии К. подробно исследовал различные философские концепции (преимущественно стоические) и подвергал их последовательной и скрупулезной критике. Анализируя философские взгляды оппонентов, К. использовал неск. схем рассуждения, направленных на выявление в них внутренних противоречий. Наряду с простым указанием на наличие противоречивых высказываний внутри системы философских положений он прибегал и к более сложным способам: самостоятельно выстраивал аргументацию за и против к.-л. концепции, демонстрируя невозможность обоснованно предпочесть одно решение другому; классифицировал противоречивые мнения по некой проблеме, показывая наличие многочисленных разногласий среди разбиравших ее авторов; «достраивал» систему философских тезисов, делая из них выводы, разрушавшие эту систему изнутри, и т. п. (*Görler*. 1994. S. 877–878). Во всех рассуждениях, как критических, так и формально положительных, К. оставался убежденным скептиком и стремился не к достижению философской истины, но к наиболее полному исследованию различных возможных концепций и к их релятивной оценке, опираясь на к-рую он осуществлял избрание наиболее «правдоподобных» концепций, при этом целиком отвергая их «общеобязательность» и «истинность» (*Ibid.* S. 891–892).

Учение о познании. Рассматривая проблематику достоверности познания и возможности приобретения человеком истинного знания, К. продолжал традицию, восходящую к Аркесилаю, и разрабатывал собственное учение о познании как полемический ответ на теорию познания стоиков (*Mette*. 1985. S. 124; *Görler*. 1994. S. 855; *Obdrzalek*. 2006. P. 245–246). Ко времени К. связанный с познавательным актом комплекс философских проблем формулировался академиками в неск. тезисах, к-рые

активно обсуждались представителями различных школ эллинистической философии: 1) существуют истинные и ложные представления (*φαντασίαι*), т. е. чувственные образы, служащие материалом для мышления; 2) ложное представление не может привести к истинному «постижению» (*κατάληψις*), т. е. к истинному знанию (*ἐπιστήμη*); 3) если существует 2 (или более) представления, никак друг от друга не отличающиеся, то невозможно, чтобы одно из них было истинным, а другое — ложным; 4) не может существовать такого единичного истинного представления, к-рому не соответствовало бы точно такого же ложного представления (*Görler*. 1994. S. 855). 2-й и 3-й из этих тезисов принимали последователи всех эллинистических философских школ; 1-й тезис принимали стоики и академики, но отвергали последователи *Эпикура*, считавшего все представления истинными. Т. о., основным предметом споров между стоиками и академиками был 4-й тезис, т. е. вопрос о том, какие представления следует считать истинными, какие — ложными и существует ли у человека некий «критерий» (*κρίτηριον*), помогающий ему отличать истинные представления от ложных. В соответствии с передаваемыми Секстом Эмпириком сведениями (*Sext. Adv. math. VII* 160–165, 401–425), К. последовательно доказывал отсутствие «критерия», позволяющего отличать истинное от ложного, в области чувственных представлений, в области разумных понятий и в области строящихся на их основании сложных суждений.

В центре стоического положительного учения о познании находилась концепция т. н. постигающего представления (*κατάληπτικὴ φαντασία*), впервые сформулированная основателем стоицизма *Зеноном Китийским* и в посл. развитая стоиками *Клеанфом* и *Хрисиппом*. По определению Зенона Китийского, «постигающее представление — то [представление], которое вылепливается и отпечатлевается от реально наличной предметности (*ἄπὸ ὑπάρχοντος*)... и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является» (*Ibid.* 248; *SVF*. I 60). Принимая 1-ю часть этого определения, академики отвергали 2-ю часть и утверждали, что «постигающее представление» по своей природе тождественно любому др. представлению и что исходя из содер-

жания представления никак нельзя достоверно определить, наличествует ли связь между представлением и «предметностью» (реальностью), или эта связь иллюзорна. Обоснованием этого занимался уже Аркесилай; К. значительно усложнил его аргументацию, учитывая ее критику в сочинениях Хрисиппа (*Görler*. 1994. S. 855–856).

Обосновывая «неразличимость» (*ἀπαράλλαξις*) истинного и ложного в области чувственных представлений, К. предлагал схему чувственного познания: оно начинается с восприятия, которое есть «претерпевание явленности», или «очевидности» (*ἄπὸ τῆς ἐναργείας πάθους* — *Sext. Adv. math. VII* 403, 160). Выбор К. слова *ἐναργεία* не случаен: по мысли К., представление есть своего рода отражение реальности, однако такое, в котором отраженное и само отражение находятся в нерасторжимом единстве: «Подобно тому как свет показывает и себя самого, и все, что в нем, так же и представление... с одной стороны, приспособлено для выявления себя самого... с другой стороны, оно становится выявляющим для создавшего его явленного [предмета]» (*Ibid.* 163). Однако такая природа представления, согласно К., вовсе не делает его критерием истины, как того хотелось бы стоикам. К. отрицал «точность» представления: по его словам, представления — это «негодные вестники», часто «разногласящие с вещами», к-рые их посылают (*Ibidem*). Истинные и ложные представления одинаково «очевидны» (*ἐναργεῖς*) и «действительны» (*πληκτικαί*) (*Ibid.* 403). Этот теоретический тезис К. обосновывал практическими примерами, в основном использовавшимися и до него: так, напр., человек не может отличить переживание жажды наяву от переживания жажды во сне, воспринимаемая оба переживания как «явленные» и «очевидные»; человек неспособен отличить оптический обман от истинного созерцания и т. п. (см.: *Mette*. 1985. S. 124–125).

Объясняя свойство «действенности», т. е. побудительной силы представлений, К. приводил оригинальный пример Геракла, который убил стрелами собственных детей, приняв их за детей царя Еврисфея (рассказ об этом см.: *Eur. Herc.* 923–1118; ср.: *Görler*. 1994. S. 857). Согласно К., Геракл одновременно получил истинное представление от стрел, к-рыми



он воспользовался, и ложное представление от детей, которых принял за других; т. о., истинное и ложное представления одинаково воспринимались им и одинаково стали причиной его действий, так что «первое не отличается от второго» по своей очевидности и действительности (*Sext. Adv. math. VII 405–407*; ср.: CFrM. F2).

Доказательство отсутствия критерия истины в области общих понятий и сложных суждений К. вывел из невозможности различения истинных и ложных представлений. По утверждению К., общее представление (κοινὴ φαντασία) и общее понятие (λόγος) формируются на основании единичных представлений, поэтому по своему истинностному содержанию всецело зависят от них и не могут быть критерием истины ни для самих себя, ни для представлений (*Sext. Adv. math. VII 164–165*; ср.: Görler. 1994. S. 857–858).

Из учения об отсутствии критерия истины К., как и др. академики до него, делал общий скептический вывод о невозможности наличия у человека достоверного, неопровержимого и истинного знания. К. полагал, что любому тезису, включая те, которыми он сам пользовался в рассуждениях, может быть противопоставлен противоположный тезис; невозможно привести к.-л. оснований для выбора одного из них в качестве истинного. Т. о., все является «вероятным» (probabilis), но ничто не является «постигнутым» (perceptus) (*Cicero. Acad. II 34. 109–110*). Исходя из этого, единственно правильным поведением для философа является воздержание (ἐποχή) от согласия с любым суждением, т. е. от одобрения к.-л. положения.

Истина и правдоподобие. Как и мн. академики до него, К. вынужден был решать фундаментальный вопрос, логически вытекавший из принятия строгой скептической позиции: если согласиться с тем, что человек должен воздерживаться от всякого определенного суждения, то придется также признать, что ему следует воздерживаться от всякого целенаправленного действия, т. к. в основании таких действий лежат суждения разума (*Görler. 1994. S. 859–860*). Цицерон приводил аргумент, к-рый философы-догматики выдвигали против скептиков: «Без одобрения (adsensio) невозможны ни память, ни познание мира, ни наука; и самое важное: у того, кто не

станет соглашаться ни с чем, не будет и собственной воли, ибо где же тогда добродетель, если от нас ничего не зависит?» (*Cicero. Acad. II 12. 38*); вслед. этого отрицающие «одобрение» скептики «до основания испроверяют всю жизнь» (*Ibid. 10. 31*). Полное и последовательное воздержание от «одобрения», согласно оппонентам скептицизма, означало бы прекращение жизни, и потому оно невозможно.

Предлагая собственный ответ на эти аргументы, К. уточнял и углублял учение предшествующих академиков о познании и об истине, вводя различие между «постигнутым» (καταληπτόν, perceptum) и «ясным», «достоверным», «точным» (δῆλον; certum). Согласно К., «постигнутого» в стоическом смысле, т. е. чего-то связанного с неизбежно истинным «постигающим представлением», не существует и существовать не может: «...все является непостижимым» (πάντα εἶναι ἀκατάληπτα — CFrM. T2. 9–10). Однако нечто «непостижимое» может быть субъективно «достоверным» для человека, не становясь при этом объективно истинным, но оставаясь лишь «подобным истине». Т. о., отказавшись от жесткой скептической позиции Аркесилая, К. признал, что внутри «непостигнутого» существует доступное для человеческого познания различие между более правдоподобным и менее правдоподобным; выделяя более правдоподобное, разум должен использовать его в качестве руководства к своим действиям (*Görler. 1994. S. 860–861*). Для указания на это «правдоподобие» К. чаще всего употреблял греч. термин πιθανόν, происходящий от глагола πείθω со значением «убеждать», «внушать доверие». В соответствии с рассуждениями К. πιθανόν — это нечто «подобное истине» в особом смысле: не будучи самой истинной, оно имеет для человека то же практическое значение, что и истина, «убеждая» его в чем-то и позволяя ему уверенно действовать на основе этих «убеждений» (*Ibid. S. 861*). При переводе терминологии академиков на лат. язык в сочинениях Цицерона греч. πιθανόν получило 2 лат. аналога, соответствующие многогранности его философского смысла: «правдоподобное» (verisimile) и «вероятное» (probabile). По словам Цицерона, К. допускал «существование чего-то вероятного (probabile)

и как бы правдоподобного (veri simile)», причем считал, что именно это является «правилом» (regula) как для практической жизни, так и для ученых рассуждений (*Cicero. Acad. II 10. 32*; подробнее о взаимосвязи терминологии К. и Цицерона см.: Görler. 2004).

С целью выяснения природы «правдоподобия» К. обращался к детальному анализу представлений. Всякое представление состоит из «объекта» представления, т. е. из некоей вещи реального мира, и из «представленного» (φαντασιούμενον), т. е. из содержания самого представления, из того, что в представлении дается разуму для последующей обработки. С объективной стороны представление является строго истинным или ложным (в зависимости от соответствия/несоответствия вещи), однако эта объективная сторона для человека непознаваема. С т. зр. «представленного» представление может быть «являющимся как истинное» (φαινομένη ἀληθής) или «являющимся как неистинное», т. е. как ложное (*Sext. Adv. math. VII 167–169*). Все представления, к-рые «являются как ложные», должны быть сразу же исключены из последующего рассмотрения, т. к. они не могут быть основанием «правдоподобия». Напротив, то представление, к-рое субъективно «является как истинное», есть «правдоподобное представление» (πιθανὴ φαντασία). Оно, согласно К., обладает некоей «убеждающей силой», подвигающей человека к принятию его за истинное; при этом различные представления обладают ею с различной интенсивностью (*Bett. 1989. P. 71–72; Obrzałek. 2006. P. 247–248*).

Объясняя различие в «убеждающей силе» представлений и исследуя его основания, К. выделял неск. критериев, влияющих на степень правдоподобности представлений, подчеркивая, что взаимодействие этих критериев обеспечивает существование своего рода иерархии представлений с т. зр. их правдоподобности, или вероятности. Применяя 1-й критерий, К. разделял представления на 2 группы в зависимости от их ясности. Так, из 2 представлений, «имеющих вид истинного», одно может быть «неясным», «смутным», «нечетким», тогда как другое, «являясь как истинное», вывлет себя в виде истинного», т. е. дает некую точность и отчетливость



относительно своего содержания (*Sext. Adv. math.* VII 171). Тем самым πιθανόν ставится в соответствие с ἐναργής, т. е. с «явленностью», или «очевидностью» (*Görler.* 1994. S. 865). Чем более явлено, выпукло, очевидно дано нечто в представлении, тем ближе это представление к истине. В учении об очевидности, обеспечивающей ясное восприятие и «принуждающей» к согласию с представлением, К. более всего сближался со стоической концепцией «постигающего представления». Вместе с тем, не уступая стоикам, К. учил, что «существует нечто очевидное (perspicuum), что отпечатлевается (impressum) как истинное в душе или уме, однако оно не может быть постигнуто (percipi) или познано (comprendi)» (*Cicero. Acad.* II 11. 34). Т. о., К. допускал существование объективной истины, действующей в акте познания подобно некоему «интеллектуальному свету», но отрицал возможность ее объективации чувствами и разумом.

Выделяя 2-й критерий, К. обращал внимание на то, что представление, для того чтобы быть более убедительным или более вероятным, должно не просто единожды показаться истинным, но многократно являться как истинное. При этом оно не должно и не может являться как истинное всегда, т. к. это было бы доказательством познаваемости объективной истины. В соответствии с рассуждением К. «из-за редкого появления» ложного представления в серии правдоподобных «не следует не доверять тем [правдоподобным] представлениям, которые большей частью указывают на истину (ἐπὶ τὸ πᾶν ἀληθευούσῃ)» (*Sext. Adv. math.* VII 175; ср.: *CFrM.* F2. 91–93; в рус. пер. этого места по ошибке пропущено «не», см.: *Секст Эмпирик.* Соч. М., 1975. Т. 1. С. 96). Т. о., если в некоей серии представлений, связанных с одним объектом, большинство представлений свидетельствует о чем-то одном, а меньшинство противоречит этому, то следует ориентироваться на «статистически» более частое и в силу этого более вероятное (*Görler.* 1994. S. 862). Интерпретация правдоподобия через концепцию статистической вероятности была воспринята от К. Цицероном, наиболее часто переводившим πιθανόν как «вероятное» (probabile; ср.: «вероятное — то, что случается почти всегда» — *Cicero. De invent.*

I 46), и получила широкое распространение в последующей философии (*Görler.* 1994. S. 863). Хотя мн. исследователи справедливо отмечают, что в античности не существовало математической теории вероятности, взгляды К. на дотеоретическом уровне соответствуют совр. научным и философским представлениям о вероятности (подробнее см.: *Obdrzalek.* 2006. P. 265–269).

Наиболее сложным и важным является 3-й критерий, к-рый, по мнению К., сильнее всего влияет на степень убедительности (правдоподобности) представлений: претендующие на убедительность представления должны быть «проверенными», «разработанными», «разобранными» (διεξοδευμένα, περιοδευμένα), т. е. путем намеренного познавательного усилия должна быть получена требующаяся в соответствии со 2-м фактором совокупность многих правдоподобных представлений, относящихся к одному объекту. Анализ описаний предлагаемого К. процесса проверки, к-рые приводит Секст Эмпирик, демонстрирует, что при рассмотрении этого фактора К. в зачаточном виде формулировал учение о научном наблюдении и эксперименте, вполн. разработанное в новейш. теориях науки. Рассматривая процесс формирования представлений и вынесения на их основе суждений, К. различал: 1) «судящего» (κρίνωντος), т. е. познающего субъекта; 2) «судимое» (κρινόμενον), т. е. познаваемый предмет; 3) «то, при посредстве чего происходит суждение» (δι' οὗ ἡ κρίσις), т. е. внешние условия познавательного акта (*Sext. Adv. math.* VII 183). Согласно К., исходя из этого деления проверка должна проводиться также в 3 аспектах. Во-первых, судящий должен проверить самого себя, т. е., напр., убедиться, что он бодрствует, здоров, имеет неповрежденные познавательные способности и т. п. Во-вторых, он должен проверить предмет познания и убедиться в том, что тот дан удобным для восприятия образом. В-третьих, он должен проверить условия познания, т. е. убедиться в том, что наличествует «прозрачный воздух, соразмерное расстояние, неподвижность предмета» (*Ibid.* 189), учесть «свет, время суток, климат» (*Ibid.* 177) и т. п. В качестве примера, поясняющего способ применения этого критерия, К. приводил представление о змее, возникающее у че-

ловека, видящего в темной пещере веревку. Это представление является «убедительным», но не является «проверенным». После серии эмпирических проверок человек убеждается, что перед ним не змея, а веревка, и тем самым получает «убедительное и проверенное» представление о веревке, к-рое одновременно является более правдоподобным, чем его первоначальное представление (*Ibid.* 187–188; ср.: *Görler.* 1994. S. 867).

Выделяемый К. 4-й фактор связан с взаимным отношением различных представлений, образующих одно сложное представление: они должны быть ἀπερίσπαστοι (*Sext. Adv. math.* VII 176), т. е. «непротиворечивы» (ср.: *Görler.* 1994. S. 866; нем. unwidersprochen) или «нерассеяны» (так в рус. пер.: *Секст Эмпирик.* Соч. Т. 1. С. 96). Способ применения этого критерия К. пояснял на примере цельного образа Сократа, составляющегося из множества единичных представлений. Видя некоего человека, познающий субъект на основании совокупности (συνδρομή) представлений, подвергающихся проверке, может прийти к заключению, что этот человек есть некто, уже познанный им ранее, т. е. Сократ. Однако правдоподобие этому общему представлению придает наличие частных представлений, однозначно идентифицируемых как принадлежащие именно этой группе (συνδρομή). Чем больше появляется представлений, «рассеивающих» познающего субъекта, т. е. не согласующихся с формирующимся общим представлением и противоречащих ему, тем больше у него оснований усомниться в правдоподобии общего представления (*Sext. Adv. math.* VII 176–179). Т. о., соединяющиеся в общее представление частные представления должны сочетаться «гармонично» (συμφώνως — *Ibid.* 177), т. е. должны быть согласованы между собой и не должны противоречить друг другу (ср.: *Görler.* 1994. S. 868–869).

Хотя в сохранившихся фрагментах К. не содержится сведений о том, как он понимал взаимодействие всех 4 критериев правдоподобия представлений в конкретных познавательных актах, общее понимание их взаимосвязи следует из выделенных К. их характерных особенностей. В случае единичного представления его правдоподобие определяется степенью отчетливости его данности



и силой его убеждающего воздействия на человеческое восприятие. В случае группы представлений единичные представления, входящие в нее, уточняются путем «проверок» и «сравниваются» между собой, пока не будут приведены в согласие друг с другом, если таковое возможно. Наиболее отчетливая, тщательно проверенная и непротиворечивая группа представлений и является, согласно К., наиболее правдоподобной (см.: *Arnim.* 1919. Sp. 1968–1970; ср.: *Mutschmann.* 1911; *Mette.* 1985. S. 126–127; *Bett.* 1989. P. 73; *Görler.* 1994. S. 869).

Уже в эллинистической философии существовали разногласия по вопросу о том, сохранил ли К. в своем учении о правдоподобию верность скептической традиции или de facto уступил философам-догmatикам, постулировавшим возможность положительного знания, и неявно ввел собственный критерий для выделения истинного знания, с которым человек вынужден «соглашаться»; этот вопрос остается дискуссионным и среди совр. исследователей (ср.: *Long, Sedley.* 1987. Vol. 1. P. 458–460; *Obdrzalek.* 2006. P. 249–254). По мнению большинства ученых, у К. речь идет не о критерии истины, но о критерии, способствующем правильной практической деятельности, тогда как теоретическая истина остается за пределами человеческой способности познания (*Görler.* 1994. S. 861–862; ср.: *Bett.* 1989. P. 82). Вместе с тем Секст Эмпирик прямо утверждал, что К. и его последователи объявляли представлением «критерием истины» (*Sext. Adv. math.* VII 173). Хотя К. заявлял, что «правдоподобное представление» не есть «истинное знание», согласно некоторым источникам, он допускал, что отношение «мудреца» к «правдоподобию представлению» может быть названо «согласием» (*adsensio*), т. е. термином, к-рый стоики использовали для описания отношения человека к надежному истинному знанию (см.: *Cicero.* Acad. II 21. 67; ср.: *Görler.* 1994. S. 870). Однако ученик К. Клиتماх давал прямо противоположную оценку взглядам своего учителя и утверждал, что К. «совершил некий Геркулесов подвиг, вырвав из наших умов согласие (*adsensio*)» (*Cicero.* Acad. II 34. 108). В этой связи давались разные оценки того, что в философии К. означает термин «мнение», которым описывается не-

что, принятое в «согласии» (см.: *Lévy.* 1980; *Striker.* 1980; *Bett.* 1990). По утверждению мн. древних и совр. авторов, К. последовательно придерживался классического различения между мнением (*δόξα*) и знанием (*ἐπιστήμη*): не допуская «согласия» с положительным (догматическим) знанием, он вместе с тем допускал «принятие» мнения (*Görler.* 1994. S. 873; ср.: *Ibid.* S. 895–896). По-видимому, К. действительно отходил от строгой скептической позиции (это подтверждает, в частности, Секст Эмпирик, противопоставляя К. последователям *Πυρрона*) и допускал «согласие» с «правдоподобным» (ср.: *Sext. Adv. math.* VII 172, 188), однако в силу неопределенного характера этого «правдоподобия» считал собственное «согласие» не тождественным «согласию» философов-догматиков, подчеркивая динамический характер правдоподобия в противопоставлении статическому характеру истины (*Görler.* 1994. S. 869–873).

Тщательно разработанная концепция «правдоподобия» использовалась К. не для того, чтобы построить некую систему рационального знания, но для того, чтобы доказать, что для сторонников философского скепсиса остается возможным рациональное действие (*Obdrzalek.* 2006. P. 248–249). По замечанию Секста Эмпирика, К. полагал, что чем более важными для человеческой жизни являются некие представления, тем к более высокому уровню достоверности человек стремится: «В обыкновенных делах мы пользуемся представлением только убедительным, в особенных делах — представлением нерассеянным, в нацеленных на достижение счастья (*εὐδαιμονία*) делах — представлением разработанным» (*Sext. Adv. math.* VII 184; «счастье» здесь используется как условный термин для обозначения действия, направленного на достижение субъективно важной цели; ср.: *Görler.* 1994. S. 876). Из рассуждений К. о правдоподобных представлениях как о руководстве к практическим действиям следует, что правдоподобные представления могут относиться не только к настоящему, но и к будущему (см.: *Cicero.* Acad. II 31. 100; 34. 109; *Sext. Adv. math.* VII 186). В этом случае из совокупности вероятных представлений, описывающих нечто в настоящем, делается предположительный вывод о том, как будут обстоять дела в будущем

при выполнении определенных условий (*Görler.* 1994. S. 875–876).

Хотя К. расширял область «правдоподобного» и включал в нее теоретические основания практических поступков, он вместе с тем ограничивал ее, отмечая, что «правдоподобие» относится лишь к представлениям, поэтому высказываемые исходя из него суждения есть суждения о человеческом восприятии вещей, но не о вещах самих по себе. Высказывая некое суждение, человек всегда высказывает его в рамках совокупности собственных представлений, поэтому любое правдоподобие изначально субъективно и лишь в посл. может быть условно и искусственно обобщено. Вслед. этого правдоподобные представления, согласно К., не могут быть базисом для построения системы философского знания, к-рое является чрезмерно общим и абстрактным и не может быть безошибочно выведено из них (*Ibid.* S. 874–876).

Критикуя концепцию «правдоподобия» К., догматические философы выдвигали ряд аргументов, наиболее важный и употребительный из к-рых строился вокруг самого понятия «подобие истине». Блж. *Августин*, еп. Гиппонский, в соч. «Против академиков» формулировал его следующим образом: «Как мудрец сможет одобрить нечто или как он будет следовать подобному истинному (*simile veri*), если он вообще не знает, что такое истинное?» (*Aug. Contr. acad.* III 18). Ни К., ни др. академиком не удалось предложить убедительный ответ на этот вопрос; чаще всего ответы сводились к указанию на то, что субъективного восприятия чего-либо как истинного достаточно для человеческой деятельности, тогда как объективное «истинное само по себе» есть лишь догматическая фикция (*Görler.* 1994. S. 863–864).

Этика. По свидетельству Диогена Лаэртского, К. уделял особое внимание этическим вопросам и достиг значительных успехов в их рассмотрении (*Diog. Laert.* IV 9. 62). Как и в др. философских областях, в этике К. не формулировал положительного учения, но критически рассматривал существующие концепции, лишь походя выдвигая в качестве альтернативы собственные гипотезы и положения. Сохранившиеся сведения об этическом учении К. имеют отрывочный характер



и относятся к 2 областям философской этики: учению о высшем благе как о цели морального стремления человека и учению об общественной справедливости.

К. подробно анализировал ключевую для эллинистической философии концепцию высшего блага (*summum bonum*); содержание его рассуждений известно из пересказа Цицерона в трактате «О пределах блага и зла» и др. сочинениях. К. предлагал деление существующих (т. е. уже сформулированных кем-либо из философов) и возможных (т. е. логически допустимых) философских концепций высшего блага, которое Цицерон обозначил термином «карнеадовское деление» (*Carneadea divisio* — *Cicero. De fin. bon. et mal. V 6, 16*), закрепившимся в последующей философской литературе (подробный анализ деления см.: *Annas. 2007*). В качестве исходного пункта рассуждений К. принимал утверждение о том, что всякое искусство (*ars*) должно иметь некую лежащую вне его цель (*Ibidem*). Этическое сознание, или благоразумие (*prudentia*, *φρόνησις*), есть «искусство жить» (*ars vivendi*), и в качестве такового оно имеет своей целью «благую жизнь» (*vita beata*), или «счастье» (*εὐδαιμονία*). Согласно К., всякий человек от рождения по природе стремится к счастью, однако единого понимания того, с помощью чего достигается счастье, у философов нет.

Различные ответы на вопрос о цели морального стремления (*ὁρμή*) человека К. формулировал в виде двойного деления. Во-первых, в соответствии с учением совр. ему философов он предлагал 3 понимания предельного счастья, или блага: 1) максимальное удовольствие, или наслаждение (Эпикур и его последователи); 2) отсутствие страдания (Иероним Родосский и др.); 3) «сообразность природе», т. е. максимальное раскрытие заложенных в природе человека благ: здоровья, силы, красоты и т. п. (стоики). Во-вторых, каждое из обозначенных «начал» морального стремления может пониматься двояко: либо как цель, сама по себе являющаяся благом и приносящая счастье в процессе ее постепенной реализации; либо как внешняя цель, т. е. как нечто, к чему стремятся с помощью различного рода усилий, к-рые сами по себе не являются благом, и что не обя-

зательно является реально достижимым (*Cicero. De fin. bon. et mal. V 6, 18–19*; ср.: *CfFrM. F6; Striker. 1991. P. 52*). По свидетельству Цицерона, К. придерживался убеждения, что высшее благо состоит в «сообразности природе», причем эта цель является достижимой. Занимая эту позицию, К. возражал стоикам, к-рые постулировали, что человек призван стремиться к сообразности природе независимо от того, способен ли он реально ее добиться. Согласно К., простого «стремления» недостаточно для счастья, т. к. человек достигает его лишь при реализации составных частей общего стремления, т. е. добиваясь конкретных положительных результатов (*Görler. 1994. S. 881*; подробнее см.: *Croissant. 1939. P. 555–567; Long. 1967*).

Учение об общественной нравственности К. излагал в 2 диалектических речах, произнесенных в Риме. В диалоге Цицерона «О государстве» передается в сильно искаженном виде содержание «отрицательной» речи — «Против справедливости»; о содержании предшествовавшей ей речи, «В защиту справедливости», можно судить лишь на основании косвенных данных (*Mette. 1985. S. 130–131*; попытки восстановить содержание речей см.: *Ferrary. 1977; Hahn. 1999*).

Предполагается, что в речи «В защиту справедливости», главным источником сведений о к-рой является пересказ Лактанцием и блж. Августином несохранившейся 3-й кн. диалога Цицерона, К. постулировал существование природной справедливости, т. е. естественного закона, из которого, как из источника, проистекают все частные законоположения; любое нарушение этого закона есть преступление против природы, вслед. чего оно неминуемо влечет за собой наказание, если не внешнее, то внутреннее. Т. о., знание справедливого естественного закона и добровольное подчинение ему есть высшая добродетель и высшая мудрость, как утверждали стоики (*Cicero. De re publica. III 22. 33; Lact. Div. inst. VI 8. 6–9; CfFrM. F11b1–2*; ср.: *Striker. 1991. P. 53*). Понятию природной справедливости не противоречат такие видимые проявления несправедливости, как рабство и войны: они справедливы с т. зр. общественной пользы, т. к. служат стабильности гос-ва, обеспечивая его существование и защиту от внешних посягательств на него (*Cicero.*

De re publica. III 23. 34; Aug. De civ. Dei. XIX 21; XXII 6; CfFrM. F11b3; ср.: *Arnim. 1919. Col. 1978–1979*).

В речи «Против справедливости» К. опровергал эту концепцию и утверждал, что никакого единого природного закона быть не может. Для обоснования этого он ссылаясь на неразрешимые противоречия, существующие между законами отдельных гос-в, а также на изменчивость законов с течением времени (*Cicero. De re publica. III 9–12; CfFrM. F11b1*). Отвергая всеобщий природный закон, К. отвергал и возможность значимой для всех людей добродетели: если добродетель есть покорность закону, а законы у всех людей различны, то различны и добродетели (*Striker. 1991. P. 54*). Более того, законы, согласно К., не имеют божественного или естественного происхождения, но созданы людьми с целью поддержания общественного порядка, их источником является «слабость»: люди стремятся «совершать беззакония, но не терпеть их сами», однако, поскольку для большинства это невозможно, искусственно создается гос. порядок, при к-ром люди не совершают беззакония из-за страха наказания и не претерпевают их от других, также страшась наказания (*Cicero. De re publica. III 13. 23*). Согласно Лактанцию, К. утверждал, что «люди установили для себя права, руководствуясь выгодой», что «все люди... стремятся к пользе для себя», что справедливость как «забота о чужой выгоде» есть «величайшая нелепость» (*Lact. Div. inst. V 16. 2–4*). Теоретические рассуждения об отсутствии справедливости как на уровне общественной, так и на уровне частной жизни К. подтверждал различными примерами: обман приносит выгоду, а честность приводит к разорению; порочные люди преуспевают, а добродетельные терпят бедствия; наиболее жестокие и несправедливые правители добиваются наибольших успехов; сильные государства угнетают и завоевывают слабые, невзирая на договоры и права др. народов на независимость, и т. п. (*Cicero. De re publica. III 15–20*; ср.: *Mette. 1985. S. 132–133*). Из всех примеров К. делал общий вывод: благоразумие подвигает человека быть несправедливым, поэтому следовать справедливости означает быть глупцом (*Lact. Div. inst. V 16. 3, 11*).



Основной задачей, к-рую ставил перед собой К. во 2-й речи и к-рую он успешно решил, является демонстрация того, что предлагаемое стоиками выведение всей справедливости из природного закона невозможно: природа скорее несправедлива в обычном человеческом понимании справедливости, чем справедлива (*Striker*. 1991. P. 57). Хотя обе речи К. являются упражнением в диалектике и лишь отчасти могут считаться отражающими его этические взгляды, предложенная во 2-й речи аргументация является более разработанной и оригинальной, чем стандартная платоническая аргументация 1-й речи. Вероятнее всего, К., как скептик, действительно разделял те тезисы 2-й речи, которые уничтожали догматическое учение о справедливости, однако содержащаяся в речи апология несправедливости едва ли отражает его взгляды. По словам Лактанция, К. лишь «отвергал значение справедливости, не имевшей прочного основания» (*Lact. Epitom.* 50. 5–8; CFrM. F11b2), т. е. показывал несостоятельность попыток теоретически обосновать справедливость, не призывая при этом отказываться от нее на практике.

Критика теологии. Выступая с критикой положительного знания, К. особое внимание уделял критике учения о богах, причем выдвигал аргументы как против простых религ. представлений о богах, распространенных в народе, так и против сложных философских концепций божественной природы, к-рые разрабатывались представителями различных философских школ в качестве составной части учения о природе в целом, «физики». Основным методом К. был поиск противоречий внутри того или иного представления о боге и тем самым сведение понятия «бог» к абсурду. Значительное число антитеологических аргументов К. сохранилось в сочинениях Цицерона, Секста Эмпирика и Плутарха; в посл. они неоднократно использовались для философской критики религии.

Критику религ. политеистического представления о богах К. строил в логической форме сорита (соритικός; ср.: *Sext. Adv. math.* IX 182) — последовательности силлогизмов, в к-рой заключение одного силлогизма является посылкой для другого (всего К. было создано ок. 15 раз-

личных рассуждений; см.: *Couissin*. 1941. P. 43–44, 48–56). В соритах К. стремился путем логических переходов от одного суждения к другому достичь признания богом того, что не может быть богом по причинам логического или нравственного порядка. Так, используя сведение к логическому абсурду, он строил следующее рассуждение: «Если Зевс — бог, то и Посейдон — бог... Если Посейдон — бог, то и Архелой будет богом. Если Архелой, то и Нил, если Нил, то и всякая река. Если всякая река, то и источники будут богами... Но источники не боги; стало быть, и Зевс не бог... Стало быть, богов нет» (*Sext. Adv. math.* IX 183–184; CFrM. F3). Т. о. найдя некий атрибут бога (в данном случае — водная природа), К. показывал, что обладание этим атрибутом должно делать божественным то, что таковым заведомо не является. Поскольку это невозможно, опровергается положенное в основу рассуждения представление о боге. Беря отождествляемое с неким богом общее понятие («вода» в случае Посейдона, «чувство» в случае Афродиты, «земля» в случае Деметры и т. п.), К. делил его на составные части, заявляя, что в случае признания божественности общего божественным должно признаваться и частное; если же частное таковым не признается, должна быть отвергнута божественность общего: «Или все является богом, или ничто не является богом» (*Couissin*. 1941. P. 56; ср.: *Mette*. 1985. S. 134–138; *Görler*. 1994. S. 885–886).

Не ограничиваясь критикой политеизма, К. предлагал аргументы и против монотеистического представления о боге, которое развивали стоики. Наиболее широко в этом случае он использовал демонстрацию того, что некие противоречивые атрибуты, с необходимостью относимые ко всему существу, не могут быть отнесены к богу. К. анализировал пары атрибутов: «ограниченный/безграничный», «телесный/бестелесный», «добродетельный/недобродетельный», «словесный/бессловесный» и т. п. (ср.: *Arnim*. 1919. Sp. 1973; *Görler*. 1994. S. 884). Напр., все сущее является или телесным, или бестелесным. Но божество «ни бестелесно, так как бестелесное бездушно, бесчувственно и ничего не может создавать, ни телесно, так как всякое тело есть нечто изменчивое и тленное, а божество нетленно»

(*Sext. Adv. math.* IX 151; CFrM. F3). Из невозможности отнесения к богу одного из противоречивых атрибутов К. делал вывод о несуществовании бога: «Следовательно, божество не существует» (*Ibidem*). В рассуждениях этого типа К. пользовался теми атрибутами, к-рые стоики приписывали богу (в приведенном примере — «творческая способность» и «нетленность»), чтобы доказать, что некоторые необходимые атрибуты не могут быть приписаны богу, в силу чего его существование недоказуемо.

Наряду с этим К. рассматривал сами по себе предполагаемые атрибуты бога, показывая, что их строгий логический и смысловой анализ приводит к несообразностям. Напр. используя стоическое понимание бога как «живого существа» (ζῶον), К. рассуждал: если бог — живое существо, он должен обладать чувствами, поскольку чувства отличают живое от неживого; значит, бог имеет вкус; имея вкус, он должен ощущать сладкое и горькое; ощущая горькое, он претерпевает неудовольствие; «неудовольствие» означает беспокойство и есть причина «изменения в худшее»; это изменение есть тление; значит, бог подвержен тлению; но тленное не может быть богом; следов., бога нет (*Sext. Adv. math.* IX 139–143; CFrM. F3). Цицерон приводил пример др. рассуждения К., связанного с понятием «добродетель»: совершенный бог должен быть наделен высшим счастьем и высшей добродетелью; однако конкретные добродетели несовместимы с философским понятием бога, т. к. мужество, правосудие, рассудительность, воздержание и др. добродетели не имеют никакого смысла применительно к совершенному и бесстрастному богу (*Cicero. De natura deorum.* III 15. 38; CFrM. F8a). Т. о., путем анализа различных атрибутов бога К. стремился показать, что как стоическое, так и др. философское понятие бога при его разработке будет с неизбежностью приводить к неразрешимым противоречиям (*Couissin*. 1941. P. 56; *Burnyeat*. 1982. P. 332).

Переходя от анализа понятия о боге к рассмотрению представления об отношении бога к миру и людям, К. критиковал стоическое учение о божественном промысле и связанную с ним концепцию «разумного» устройства мироздания. Отвечая на аргументацию стоика Хрисиппа,



утверждавшего, что божественный логос вплоть до мельчайших деталей устроил мир так, чтобы он был приспособлен для жизни и деятельности в нем человека (напр., свинья, по мнению Хрисиппа, идеально приспособлена для пропитания человека; см.: SVF. II 1154), К. замечал, что «бог создал множество морских гадов и всяких змей», «расплодил на земле, и в морях, и в реках» множество «смертоносных и губительных [существ]» (*Cicero. Acad. II 38. 120*), а также сотворил животных, бесполезных для человека: «мух, комаров, летучих мышей, скорпионов, ехидн» (*Porphyr. De abstin. III 20; CFrM. F8b*). Признавая, что животные служат для пропитания человека, К. отвергал, что из этого следует, будто все они созданы для человека; более того, если рассуждать по такой схеме, то окажется, что человек сам создан для животных, т. к. он служит для пропитания хищникам (*Ibidem*). Т. о., согласно К., абсурдно предполагать, будто бог сделал все ради человека (*Cicero. Acad. II 38. 120; ср.: Mette. 1985. S. 135–137*). По свидетельству Цицерона, К. выдвигал «множество» (*multa*) др. аргументов против учения о промысле (*Cicero. De natura deorum. I 2. 4; CFrM. F8a*). В трактате «О природе богов» Цицерон использовал некоторые рассуждения К. (см.: *Cicero. De natura deorum. III 25. 65 – 39. 93*), однако невозможно точно определить, какие из доводов Цицерона восходят к К. (*Görler. 1994. S. 887; ср.: Arnim. 1919. Sp. 1973*).

Критика учения о судьбе и мантики. Тематически связанными с критикой учения о божественном промысле были аргументы К. против стоического представления о подчиненности всего происходящего в мире жестким причинно-следственным связям. К. решительно отвергал любые концепции «фатума», «судьбы», «предопределения» и т. п., защищая «спонтанность» волеи и действий человека, свободу человеческой воли. К. полемизировал как со стоиками, так и с эпикурейцами, обвиняя и первых и вторых в том, что они ищут внешнюю причину (мировой логос у стоиков, «отклонение» атомов у эпикурейцев) волнения души и восходящих к нему свободных действий человека (сравнение концепций К. и Эпикура см.: *Sharples. 1993*). Согласно К., никакой «внешней и пред-

шествующей» причины движения души к чему-либо нет, т. к. душе присуще самопроизвольное движение: «Природа [души] в себе самой содержит ее волевое движение (*motus voluntarius*)» (*Cicero. De fato. 11. 25; CFrM. F10; ср.: Arnim. 1919. Sp. 1976–1977*). Вслед этого душа есть единственная причина собственного волнения. Теоретического обоснования концепции «самоподвижности» души К. не предлагал, считая ее очевидным образом вытекающей из повседневной практики (*Long, Sedley. 1987. Vol. 1. P. 466*). Исходя из эмпирического факта наличия вещей, целиком находящихся во власти человека и зависящих только от него, К. строил аргументацию против учения о стоической необходимости, или судьбе (*εἰσαρτέων*). Цицерон приводит следующее рассуждение К.: «Если все происходит по предшествующим причинам, то все происходит в силу естественного и непрерывного сцепления и переплетения причин; если это так, то всем вершит необходимость; если это верно, то ничто не в нашей власти. В действительности же нечто есть в нашей власти... Значит, не все, что происходит, происходит от судьбы» (*Cicero. De fato. 14. 31*). Т. о., не отрицая того, что в мире есть нечто происходящее по необходимости, и признавая существование определенных законов мироздания, К. отвергал тотальность этой необходимости, исключая из области ее действия человеческую активность (*Görler. 1994. S. 887–889*). По-видимому, К. был знаком с т. н. решающим аргументом (*κρίσιμον*) в пользу учения о судьбе, восходящим к Диодору Крону (IV в. до Р. X.), к-рый, ссылаясь на логический закон исключенного третьего, утверждал, что высказывание вида «Х будет делать завтра Y» всегда является с необходимостью либо истинным, либо ложным (*Ibid. S. 888*). Согласно принимавшим этот аргумент стоикам, хотя на субъективном уровне человек может не знать, что будет завтра, на объективном уровне все события заранее определены мировым законом (логосом). В отличие от них К. полагал, что необходимость отсутствует и на объективном уровне; высказывания о будущем, являясь формально истинными или ложными до описываемых в них событий, материально становятся таковыми лишь в силу этих событий и без подтверждения со-

бытиями есть только формулы, не имеющие никакой связи с реальностью (*Cicero. De fato. 14. 32–33; ср.: Long, Sedley. 1987. Vol. 1. P. 466–467; Görler. 1994. S. 888–889*).

Особенно острой критике К. подвергал следовавшие из принятия концепции судьбы практики предсказания будущего. Теоретическая невозможность предсказаний следует из наличия человеческой свободы. Согласно К., предсказано может быть только необходимое в силу последовательности причин, и такое предсказание может сделать любой, знающий эти причины. Напротив, свободный выбор человека не может предсказать ни человек, ни бог. По словам К., «даже сам Аполлон может предсказать только такие будущие события, причины которых содержатся в природе», тогда как случайные буд. события, напр. убийство Эдипом своего отца, Аполлон предсказать не может, т. к. их причиной является лишь воля человека (*Cicero. De fato. 14. 32–33; ср.: Görler. 1994. S. 890*). По утверждению К., задача дивинации — это «предчувствие и предсказание того, что происходит случайно». Однако само признание того, что нечто происходит по воле случая, К. считал аргументом против дивинации: случайное потому и случайно, что о нем никому ничего не известно заранее (*Cicero. Div. II 5. 13; CFrM. F9*). В трактате «О дивинации» Цицерон свидетельствует, что К. предлагал мн. аргументов, направленных против дивинации как искусства предсказывать будущее, однако какие именно из приводимых Цицероном во 2-й кн. трактата аргументов принадлежат К., определить невозможно (*Görler. 1994. S. 880*). Д. Аман в фундаментальном исследовании истории античных и эллинистических философских аргументов против детерминизма и дивинации (*Amand. 1945*) возводил к К. мн. способы опровержения античных детерминистских теорий предсказания будущего и прослеживал влияние его критики дивинации на обширном фактическом материале, начиная с современников К. и заканчивая христ. писателями IV в. Хотя восстановленные Аманом «аргументы Карнеада» (см.: *Ibid. P. 571–584*) соответствуют общему стилю мышления К. и действительно могли им развиваться, в имеющихся источниках нет никакого подтверждения того, что К. предлагал именно такие



доводы, вслед. чего работа Амана и опирающиеся на нее исследования остаются историко-философской спекуляцией (Görler. 1994. S. 890–891).

Влияние. Оценивая рецепцию философских взглядов К., необходимо различать его непосредственное и его опосредованное влияние на философов последующих веков. Т. к. К. не оставил сочинений, его непосредственное влияние ограничивается временем его жизни. Вместе с тем оно было весьма интенсивным: учение К. было хорошо известно в Греции и в Риме, представители всех современных ему философских школ были вынуждены учитывать его аргументацию и реагировали на нее в собственных сочинениях, стремясь вывести различные положительные философские концепции из-под сокрушительной скептической критики К. После смерти К. его взгляды распространялись и развивались его учениками и определяли философское содержание академического скептицизма. Прекращение существования Третьей Академии в I в. до Р. Х. не привело к забвению К.: его философия широко обсуждалась в Риме, где одним из лучших ее знатоков стал Цицерон. В поздней эллинистической философии, напр. в сочинениях Секста Эмпирика и неоплатоников, К. включался в общую скептическую традицию как ее яркий представитель и в силу систематизирующего склада его философии воспринимался как «образцовый» скептик. При этом его индивидуальность часто стиралась, а оригинальные взгляды искажались и смешивались со взглядами др. скептиков. В такой искаженной и смутной форме взгляды К. всегда оставались востребованными в философии; всякий раз при пробуждении у философов интереса к скептицизму аргументация К. оказывалась вновь актуальной и развивалась на новом уровне. Вплоть до XX в. К. воспринимался философами преимущественно как скептик; положительные элементы его учения привлекали мало внимания. Намеченные К. способы преодоления философского скепсиса путем перехода от концепции «абсолютной истины» к идеям «стремления к истине», «правдоподобия» и «вероятности» заинтересовали исследователей лишь в XX в.; их отзвуки прослеживаются в философии науки К. Р. Поппера (см.: Niiniluoto. 1987.

P. 160–163), в теории познания Р. Чизема (см.: Chisholm R. The Foundations of Knowing. Minneapolis, 1982) и в ряде других совр. философских концепций.

К. в патристической литературе. Упоминания К. в сочинениях христ. писателей эпохи патристики довольно редки; его имя обычно встречается либо в контексте общего анализа особенностей учения академиков как философской школы, либо в контексте критики взглядов языческих философов, в ходе к-рой мнения К. использовались как в качестве показательных иллюстраций, так и в качестве источника дополнительных философских аргументов. Рассуждения К., в к-рых подвергалось критике языческое представление о мн. богах, а также его антидетерминистические доводы, к-рыми опровергалась дивинация, через посредство античной философии стали известны христ. церковным писателям, использовавшим их содержание в полемике с язычеством, в подавляющем большинстве случаев без упоминания имени К. (подробный анализ косвенного влияния К. в этой области см.: Amand. 1945).

О том, что основные особенности философии К. были известны древним христианским писателям, свидетельствуют встречающиеся в их сочинениях краткие пересказы его учения, в к-рых в большинстве случаев корректно передаются философская терминология и содержательная специфика учения К. Так, автор христианского полемического соч. «Осмеяние языческих философов» (Διασυρμὸς τῶν ἕξω φιλοσόφων) Ермий Философ (II–III вв.), излагая взгляды К., утверждал: «Карнеад, Клитомас и все их последователи... учили, что все вообще не может быть постигнуто (ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα) и что с истиной всегда соседствует ложное представление». Возражая на это мнение, Ермий замечал, что его принятие уничтожает всякую ценность философии: «Если ничего не может быть постигнуто, то истина зависит от людей и пресловутая философия скорее гоняется за тенью, чем держится точного знания о сущем (τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην)» (Hermias. Satire des philosophes païens. 15 // SC. 388. P. 112; = CFrW. F81). Вместе с тем часто характерные особенности философии К. для христ. авторов растворялись в общей скептической направленности

его мышления. Так, *Минуций Феликс* (II в.), *Арнобий Старший* (III–IV вв.) и блж. *Иероним Стридонский* (IV–V вв.) упоминают К. в числе академиков, учивших, «что все недостоверно (incerta)» (Hieron. Adv. Rufin. II 10; = CFrM. F14a), что «ничто не может быть постигнуто (comprehendi)» (Arnob. Adv. nat. II 9; = CFrM. F13c), что во всем следует сомневаться (Min. Fel. Octavius. 13, 38; = CFrM. F13b).

Основным источником сведений о философии К. для христ. авторов были доксографические сочинения, в т. ч. и не сохранившиеся до наст. времени, а также сочинения современных им философов, чаще всего платоников. Так, *Евсевий* (III–IV вв.), еп. Кесарии Палестинской, в трактате «Евангельское приготовление» (Εὐαγγελικὴ προπαρασκευὴ) приводит обширные выписки из несохранившегося сочинения платоника и пифагорейца *Нумения* Апамейского (II в.), касающиеся личности и учения К. (Euseb. Praep. evang. XIV 8; = CFrW. F84). Свидетельства Нумения по большей части содержат не столько передачу конкретных философских взглядов К., сколько описание особенностей его стиля философствования. По словам Нумения, К. был непревзойденным полемистом; уверенно и красноречиво развивая свои рассуждения, «он зачаровывал и поработал людские души»; «утверждая одно, отвергая другое, сталкивая противоположные суждения, разнообразно запутывая доводы», он приводил всех оппонентов к неуверенности в себе и к ошибкам, так что никто не мог победить его в споре (Ibidem). Высказывая собственную оценку философии К., еп. Евсевий называл его «основателем Третьей Академии» (τρίτην συνεστήσατο Ἀκαδημίαν – Euseb. Praep. evang. XIV 7) и отмечал, что К. в использовании им способе ведения философской дискуссии следовал Аркесилаю: он строил свои рассуждения диалектически, «с каждой из двух сторон» (εἰς ἑκάτερα), и, будучи скептиком, «ниспровергал все доказательства», выстраиваемые др. философами (Ibidem). Вместе с тем, по утверждению еп. Евсевия, К. отличался от Аркесилая менее жестким отстаиванием фундаментального скептического принципа «воздержания от суждения» (ἐποχή): «Он говорил, что для смертного человека невозможно воздерживаться от



суждения относительно всех вещей (περὶ πάντων), и утверждал, что есть различие между неясным (ἀδήλου) и непостижимым (ἀκατάληπτου); хотя все является непостижимым, не все является неясным» (Ibidem). Т. о., еп. Евсевий корректно выделял в качестве главной особенности философского учения К. его концепцию ясного правдоподобного представления, позволяющего выносить релятивные суждения, не претендующие на абсолютную истинность. В этой связи точным и важным является замечание еп. Евсевия, что в отличие от стоиков К. в своей философии стремился «к кажущемуся убедительным для многих (τοῦ φανομένου τοῖς πολλοῖς πιθανοῦ), а не к истине» (Ibidem).

Из лат. христ. авторов наибольшее внимание взглядам К. уделяли Лактанций и блж. Августин. В сочинениях «Божественные установления» и «Эпитомы Божественных установлений» Лактанций, опираясь гл. обр. на сочинения Цицерона, приводит свидетельства, касающиеся этического учения К. Лактанций не соглашается с распространенным мнением, согласно к-рому К. был радикальным противником любых этических ценностей; по мнению Лактанция, хотя К. «ниспровергал покровителей справедливости Платона и Аристотеля» (Lact. Div. inst. V 14. 3), он делал это, чтобы поколебать искусственные и ложные положительные представления об этической справедливости (Idem. Epitom. 50. 8) и указать на то, что «истина глубоко сокрыта» (Idem. Div. inst. V 17. 9). В убедительности направленных против справедливости доводов К. Лактанций видел доказательство того, что вне христ. откровения вообще не могло быть истинного и неопровержимого учения о справедливости: «Легко было поколебать справедливость, не имевшую корней, поскольку не было тогда на земле никакой справедливости» (Ibid. 14. 6).

Блж. Августин рассматривал философские воззрения К., сведения о к-рых были почерпнуты им из сочинений Цицерона, в раннем диалоге «Против академиков». Целью создания этого сочинения было философско-богословское опровержение академического скепсиса; К. представлен в диалоге защитником радикальной скептической позиции и сторонником учения об отсутствии

любой объективной познаваемой истины (см.: Aug. Contr. acad. II 12). Критикуя позицию К. и др. скептиков, блж. Августин как путем обращения к эмпирическим фактам, так и посредством анализа познавательной деятельности разума обосновывал возможность наличия у человека истинного и точного знания. Академическому скепсису блж. Августин противопоставлял в диалоге неоплатоническую метафизику, в к-рой, по его мнению, было достигнуто согласие между платоновской и аристотелевской философскими системами и к-рая в силу этого является «единным истиннейшим философским учением» (una verissimae philosophiae disciplina – Ibid. III 19). Вместе с тем основание возможности существования истинной философии, не разрушающейся от скептической критики, блж. Августин видел в христ. откровении; по его словам, «Бог... низвел высоты божественного ума к человеческому телу, чтобы души, возбужденные не только заповедями, но и делами Его, могли войти в самих себя и... устремить взоры к своей отчизне» (Ibidem). Т. о., согласно блж. Августину, при стремлении достичь философской истины «доводы Платона» должны соединяться с «авторитетом Христа» (Christi auctoritas – Ibid. 20).

Ист.: [Fragmente] // Wisniewski. 1970. S. 15–91 [= CFrW]; Carneades von Kyrene: [Fragmente] // Mette. 1985. S. 55–109 [= CFrM]. Лит.: Mutschmann H. Die Stufen der Wahrscheinlichkeit bei Carneades // Rheinisches Museum für Philologie. N. F. Bonn, 1911. Bd. 66. S. 190–198; Arnim H., von. Carneades // Pauly, Wissowa. 1919. Bd. 10. Hbd. 20. Col. 1964–1985; Pistelli E. Ritratto di Carneade // Pègaso. Firenze, 1929. Vol. 1. P. 3–13; Couissin P. Carneade et Descartes // Travaux du 9 Congrès International de Philosophie: Congrès Descartes. P., 1937. T. 3. P. 9–16; idem. Les sorites de Carnéade contre le polythéisme // REG. 1941. T. 54. P. 43–57; Croissant J. La morale de Carnéade // Revue internationale de philosophie. Brux., 1939. T. 1. N 3. P. 545–570; Amand D. Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque: Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles. Louvain; P., 1945. Amst., 1973; Minar E. L. The Positive Beliefs of the Sceptic Carneades // The Classical Weekly. N. Y., 1949. Vol. 43. N 5. P. 67–71; Long A. A. Carneades and the Stoic Telos // Phronesis. Leiden, 1967. Vol. 12. N 1. P. 59–90; Wisniewski B. Carneades Fragmente: Text und Kommentar. Wrocław, 1970. (Archiwum Filologiczne; 24); Ferrary J.-L. Le discours de Philus (Cicéron, De re publica, III, 8–31) et la philosophie de Carnéade // REL. 1977. T. 55. P. 128–156; Nonvel Pieri S. Carneade. Padova, 1978; Lévy C. Opinion et certitude dans la philosophie de Carnéade // Revue Belge de Philologie et d'Histoire. Brux., 1980. T. 58.

N 1. P. 30–46; Striker G. Sceptical Strategies // Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology / Ed. M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes. Oxf., 1980. P. 54–83; eadem. Following Nature: A Study in Stoic Ethics // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1991. Vol. 9. P. 1–73; Burnyeat M. F. Gods and Heaps // Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen. Camb.; N. Y., 1982. P. 315–338; Klever W. N. A. Carneades: Reconstructie en evaluatie van zijn kennistheoretische positie: Diss. Rotterdam, 1982; Mette H. J. Weitere Akademiker heute: Von Lakydes bis zu Kleitomachos // Lustrum. Gött., 1985. Bd. 27. S. 39–148; Long A. A., Sedley D. N. The Hellenistic Philosophers. Camb., 1987. Vol. 1. P. 448–467; Vol. 2. P. 443–457; Niimiluoto I. Truthlikeness. Dordrecht, 1987; Wilkerson K. E. Carneades at Rome: A Problem of Sceptical Rhetoric // Philosophy and Rhetoric. University Park (Penn.), 1988. Vol. 21. N 2. P. 131–144; Bett R. Carneades' Pithanon: A Reappraisal of its Role and Status // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1989. Vol. 7. P. 59–94; idem. Carneades' Distinction between Assent and Approval // The Monist. La Salle (Ill.), 1990. Vol. 73. N 1. P. 3–20; Stähli A. Die Datierung des Carneades-Bildnisses // ArchAnz. 1991. S. 219–252; Sharples R. W. Epicurus, Carneades, and the Atomic Swerve // Bull. of the Institute of Classical Studies. L., 1993. Vol. 38. N 1. P. 174–190; Görler W. Carneades // Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike. Basel, 1994. Bd. 4: Die hellenistische Philosophie. Hbd. 2. S. 849–897; idem. Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen: «Wahrscheinliches» bei Carneades und bei Cicero // Idem. Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie. Leiden; Boston, 2004. S. 60–75; Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books / Ed. B. Inwood, J. Mansfeld. Leiden, 1997; Hahn D. E. Plato, Carneades, and Cicero's Philus (Cicero, Rep. 3. 8–31) // CQ. N. S. 1999. Vol. 49. N 1. P. 167–183; Glucker J. Carneades in Rome: Some Unsolved Problems // Bull. of the Institute of Classical Studies. 2001. Vol. 45. Suppl. 76. P. 57–82; Schofield M. Academic Epistemology // The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Camb., 2005. P. 323–351; Obdrzalek S. Living in Doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2006. Vol. 31. P. 243–280; Annas J. Carneades' Classification of Ethical Theories // Pyrrhonists, Praticians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155–86 BC / Ed. A. M. Ioppolo, D. N. Sedley. Napoli, 2007. P. 187–224; The Cambridge Companion to Ancient Scepticism / Ed. R. Bett. Camb., 2010.

Д. В. Смирнов

