

# Античний скептицизм та його критики

---

Олексій  
Панич

## АНТИЧНЕ «ЕПОХЕ» І ЙОГО МОДЕРНІ НАЩАДКИ

---

Бесконечность существует.  
Существует — вот и всё.  
И, конечно, не имеет  
Ни начала, ни конца.  
Есть в ней только середина.  
Середина — вот и всё.  
Как консервная сардина:  
Ни хвоста, ни головы.

*Игорь Бондаревский*

### Античний скептик як «виключений третій»

Сучасним філософам, які мають у своєму розпорядженні надзвичайно широкий арсенал інтелектуальних засобів і технік, зовсім нелегко вжитися в ситуацію, коли частина цього арсеналу ще не була введеною у філософський обіг. Але, коли ми прагнемо зрозуміти сенс давньогрецького філософського «епохе», доречно почати саме з цієї констатації: антична філософія знала часи, коли «утримуватися» нікому не спадало на думку за браком у тодішньому інтелектуальному арсеналі самої процедури «утримання».

Дуже красномовним, зокрема, виглядає той факт, що термін *ἐποχή жодного разу* не зустрічається в усіх відомих нам творах Платона та Аристотеля. Єдине, що можна подекуди знайти в їхніх текстах, — це поодинокі випадки вживання дієслова *ἐπίσχω* («утримувати, стримувати, припиняти»), але тільки у значеннях, не пов'язаних з інтелектуальною активністю. Наприклад, у «Бенкеті»

(216а б) знаходимо: ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος (в перекладі Уляни Головач: «я втікаю від нього, як від сирен»), у «Федоні» (95ε 7): Ὁ οὖν Σωκράτης συχρὸν χρόνον ἐπισχῶν — «Сократ на довгий час затримався /з відповіддю/», і згодом у тому самому «Федоні»: (117с 4) Καὶ ἄμ' εἰπὼν ταῦτα ἐπισχόμενος καὶ μάλα εὐχερῶς καὶ εὐκόλως ἐξέπιεν — «І, сказавши це, затримався / = зупинився? затримав дихання?/ й дуже легко та спокійно випив /отруту/». Але процедура «утримання» в тому значенні, якого набуде цей термін у школі Пірона та в Академії часів Аркесилая, здається, була геть невідомою жодному з цих двох стовпів античної філософської класики.

Понад те, Аристотель, методично розчищаючи софістичні інтелектуальні завали, проголосив непряму, але цілком недвозначну заборону на такого роду процедуру «утримання», сформулювавши цю свою вимогу у вигляді того самого постулату, який згодом отримає назву «закону виключеного третього». Щоправда, про «утримання» він і тут не згадує жодного разу; але весь його пафос у шостому та сьомому розділах «Про тлумачення», і надто у сьомому розділі четвертої книги «Метафізики», спрямований на тотальне винищення будь-якої «серединної» зони між запереченням та ствердженням — притому, що саме в ній, власне, тільки і могла б знайти собі місце процедура «утримання». Категоричність Аристотеля звучить як суворий вирок усім, хто хотів би якось ухилитися від імперативу неодмінно стверджувати або заперечувати будь-що про будь-що:

«Все, що пізнається розмірковуванням та умом, міркування або стверджує, або заперечує — як це очевидно з визначення — і коли /воно/ істинне, і коли хибне. Коли стверджує чи заперечує так, як пов'язано /те, що сказано, в предметі висловлювання/, істинне; коли не так, хибне<sup>1</sup>. Те, що понад /істинне та хибне/, мало б бути поряд зі сторонами кожної суперечності /як дещо третє/, якщо не говорять заради /самої/ промови<sup>2</sup>. Тоді де-хто казав би і не правду і не неправду, і було б дещо поряд з тим, що є і чого немає, і була б ще якась зміна поряд із виникненням та зникненням» («Метафізика» 1012 а 2-9)<sup>3</sup>. Як бачимо, припущення якоїсь «третьої» позиції «понад істинне та хибне» для Аристотеля є очевидним доведенням пізнавальної ситуації до абсурду в точному етимологічному значенні цього

<sup>1</sup> Заувага, яку майже буквально повторить Рассел, визначаючи критерії істинності твердження в своїх «Проблемах філософії» (1912).

<sup>2</sup> Тобто якщо ствердження чогось «понад істинне та хибне» не є просто порожнім базисанням.

<sup>3</sup> ἔτι πάν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἢ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν — τοῦτο δ' ἐξ ὀρισμοῦ δηλόν — ὅταν ἀληθεύῃ ἢ ψεύδῃται· ὅταν μὲν ὡδί συνθῆ φαῖσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, ὅταν δὲ ὡδί, ψεύδεται. ἔτι παρὰ πάσας δεῖ εἶναι τὰς ἀντιφάσεις, εἰ μὴ λόγου ἕνεκα λέγεται· ὥστε καὶ οὕτε ἀληθεύσει τις οὕτ' οὐκ ἀληθεύσει, καὶ παρὰ τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ἔσται, ὥστε καὶ παρὰ γένεσιν καὶ φθορὰν μεταβολὴ τις ἔσται.

терміна: якщо можна уникнути однозначності у ствердженні чи запереченні будь-чого про будь-що, все змішається до купи, і ця суміш не буде вже «ані доброю, ані не доброю, і тоді не скажеш вже нічого істинного» (1012 а 27)<sup>4</sup> — що автоматично означає кінець філософії як спільного «діалогічного» пошуку істини.

Варто зазначити, що це заперечення будь-якого «люзу» між ствердженням та запереченням будь-чого про будь-що автоматично постулює також і номінальну доступність людському уму істини з будь-якого порушеного ним питання. Навіть якщо ця істина наразі нам невідома, слід неодмінно її дошукуватися, а для цього *необхідною* передумовою є «дотискання» кожного порушеного нами питання до однозначної альтернативи між «так» і «ні», що водночас дорівнює альтернативі між істиною та хибою — після чого єдиною проблемою, що залишається, є тільки правильне «накладання» цих двох бінарних опозицій одна на одну.

Втім, фронтальний відступ від цього палкого Аристотелевого ригоризму відбувся вже в наступній генерації грецьких філософів. Варто зазначити, що фундатор стоїцизму Зенон, судячи з наявних свідчень, вдавався до категорично відкинутих Аристотелем «серединних» відповідей не менш охоче, ніж його сучасник Пірон та їхній молодший сучасник Аркесилай, якого традиційно вважають фундатором «Середньої Академії» (Диоген Лаерцій, «Життя філософів»<sup>5</sup>, 4.28). Показово, що у першій книзі Цицеронові «Академії» Варон описує етичні погляди Зенона так: «Все ж решта не є ані добрим, ані поганим, але одне має називатись відповідним природі, а інше — таким, що суперечить природі; дещо ж серед цього він зараховував до проміжного та серединного» («Академія»<sup>6</sup> 1.10.36)<sup>7</sup>. Аналогічно, у сфері пізнання «між знанням і незнанням він ставив те схоплення, про яке я казав /вище/, що його він не зараховував ані до правильного, ані до хибного, а казав, що воно є лише можливим» (АК 1.11.42)<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> οὔτε ἀγαθὸν οὔτε οὐκ ἀγαθὸν τὸ μίγμα, ὥστ' οὐδὲν εἶπεῖν ἀληθές.

<sup>5</sup> Надалі в тексті — ЖФ.

<sup>6</sup> Надалі в тексті — АК.

<sup>7</sup> Cetera autem etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria; his ipsis alia interiecta et media numerabat.

<sup>8</sup> Sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam, quam dixi, collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli credendum esse dicebat. Переклад «credendum» як «можливий» не є цілковито досконалим і з етимологічної точки зору краще підійшов би термін, похідний від іменника «віра» (пор. лат. credo — «вірити, вважати, довіряти, вірувати»). Але прикметник «вірогідний», відповідно до його усталеного узусу, несе в собі забагато певності («вірогідний» = «такий, що не викликає жодних сумнівів»; пор. рос. «достоверный»), натомість credendum позначає лише те, у що в принципі «можна повірити». Що ж до менш категоричного прикметника «ймовірний», то він зарезервований нами для перекладу латинського «probabilis» (див. примітку 32 нижче).

Припустимо, що це джерело інформації про вчення стоїків можна було б запідозрити у певній «необ'єктивності» через відому прихильність Цицерона до їхніх конкурентів з «академічної» школи. Але наявність такої логічної моделі у вченні стоїків підтверджують і інші, більш незалежні свідчення — зокрема, така заувага Діогена Лаерція про одного з лідерів уже пізнішої «Середньої Стої»: «Діалектикою, на думку Посидонія, є знання того, що є істинним, що хибним, а що не є ані тим, ані тим» (ЖФ 7.62)<sup>9</sup>.

Отже, різниця між епістемологічними настановами цих, здавалося б, непримиренних опонентів — шкіл «академіків» та стоїків — насправді ґрунтувалася на їхній спільній відмові неухильно дотримуватися «закону виключеного третього» у тій жорсткій формі, в якій його висунув Аристотель. Існування чогось середнього «понад істинне та хибне» насправді визнавали як ті, так і ті; розбіжність же між ними починалася там, де поставало питання про бодай спорадичну доступність людині не лише цієї серединної зони, але й традиційних пізнавальних «крайнощів» (однозначно хибного та однозначно істинного). Стоїки, починаючи від самого Зенона, обстоювали, *бодай як виняток*, можливість отримання *хоча б мудрою* людиною так званих «каталептичних» (букв. «схоплювальних») вражень, до яких — згідно зі знаменитим і неодноразово повторюваним формулюванням Зенона — слід було відносити кожне «враження, так відбите тим, звідки воно є, як воно не могло б бути /відбите/ тим, звідки воно не є» (АК 2.6.18<sup>10</sup>; пор. також ЖФ 7.50). Натомість Пірон та «академіки» вбачали у цій «середині між істиною та хобою» всю тотальність людського пізнання, заперечивши при цьому (наскільки категорично — питання окреме й непросте) спроможність навіть і мудрої людини «схопити» у своєму пізнанні бодай щось непохитне й цілковито однозначне.

Ось тут і відбулася та категоризація дієслів ἐπίσχω та ἐπέχω (в одному зі значень — «стримувати, затримувати, зупинитися»), честь якої Діоген Лаерцій в одному місці однозначно приписує Аркесилаю: мовляв, він «перший став **утримуватися** від стверджування, коли тези суперечили /одна одній/» (ЖФ 4.28)<sup>11</sup>. Щоправда, в іншому місці Лаерцій, у звичному для себе стилі, суперечить щойно цитованій власній тезі, визначаючи осередням філософії Пірона (з посиланням на Асканія Абдерського) саме «несхоплення та **утримання**» (ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς — ЖФ 9.61) — при тому, що Пірон народився приблизно на 45, а помер приблизно на 30 років раніше за Аркесилая. Але, враховуючи зазначений тим самим Лаерцієм

<sup>9</sup> Διαλεκτικὴ δὲ ἐστὶν, ὡς φησὶ Ποσειδώνιος, ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐθετέρων.

<sup>10</sup> visum igitur impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset, ex eo, unde non esset.

<sup>11</sup> πρῶτος ἐπίσχων τὰς ἀποφάσεις διὰ τὰς ἐναντιότητάς τῶν λόγων.

вплив вчення Пірона на Аркесилая (4.33)<sup>12</sup>, можна побачити певну правду в обох цих твердженнях (наприклад, розтлумачивши перше з них як вказування на першість Аркесилая лише серед керманічів Академії) — а за одним разом і пересвідчитися, що історично між так званим «пірронічним» та «академічним скептицизмом» зовсім не було такого провалля, яке згодом (не без впливу Секста Емпірика) почали майже однотайно вимальовувати модерні коментатори.

До останнього сюжету ми ще повернемося трохи пізніше. Але спочатку зазначимо, що в критиці «академіків» стоїками, як її відтворено у вже згаданому творі Цицерона, добре простежується відлуння цитованих вище логічних побудов Аристотеля — і водночас наведено деякі цікаві прийоми захисту самих «академіків» від беззастережного застосування проти них законів несуперечності та виключеного третього.

Лукул, якого в другій книзі «Академії» змальовано як шанованого опонента Цицерона і прихильника стоїчної школи, намагається спростувати теорію пізнання «академіків» саме тим, що вганяє її в класичну Аристотелеву бінарну логіку: «Яким є критерій істини та хиби, якщо ми не маємо жодного уявлення про істинне та хибне, позаяк їх неможливо розрізнити? Адже, якщо маємо (таке уявлення), мусить бути різниця між правильним та неправильним, і так само між істинним та хибним. Якщо ж різниці немає, неможливий жодний критерій, і неможливо тому, хто має істинне чуттєве враження, спільне з хибним, мати бодай якесь судження і бодай якусь ознаку будь-якої істини» (АК 2.11.33)<sup>13</sup>. Водночас Лукул намагається відхилити типову відповідь «академіків», мовляв, не знаючи істини, вони все ж орієнтуються на те, що видається «правдоподібним» (*veri simile videatur*), і таким чином «наближаються до самої істини» (*ad verum ipsum aut quam proxime accedant*)<sup>14</sup>: «Адже для впевненості їм потрібно знати ознаку істини; якщо ж вона є темною і прихованою, якої істини вони збираються сягнути? І що може бути настільки ж абсурдним, як їхня відмовка: «Це є знак чи свідчення такої-ось речі, і я йому слідуватиму, але, можливо, те, що ним позначене, є або хибним, або взагалі нічим?»

<sup>12</sup> ἀλλὰ καὶ τὸν Πύρωνα κατὰ τινὰς ἐζηλώκει.

<sup>13</sup> Quae ista regula est veri et falsi, si notionem veri et falsi, propterea quod ea non possunt internosci, nullam habemus? Nam si habemus, interesse oportet ut inter rectum et pravum, sic inter verum et falsum. Si nihil interest, nulla regula est nec potest is, cui est visio veri falsique communis, ullum habere iudicium aut ullam omnino veritatis notam. Переклад «visio» як «чуттєве враження» зумовлений тим, що в тексті «Академії» цим терміном скрізь позначається не суто зорове враження («візія»), а будь-яке чуттєве враження (явище) загалом.

<sup>14</sup> Попри дещо різні конотації українських термінів «правда» та «істина», в цій статті їх вживано як повні синоніми; їхнє розрізнення є окремою проблемою, яка наразі не є для нас принциповою.

(АК 2.11.36)<sup>15</sup>. На додачу, Лукул звинувачує «академіків» також і в порушенні закону несуперечності, оскільки вони одночасно дотримуються двох «кричуще суперечливих» тверджень: перше, що «деякі враження є хибними» — з чого випливає, що деякі, навпаки, є істинними, — і водночас, що «немає різниці між хибними та істинними враженнями». Але ж з першої тези випливає, що така різниця існує — а отже, перше та друге жодним чином не узгоджуються одне з одним (АК, 2.14.44)<sup>16</sup>.

Іншими словами, або ми визнаємо різницю між істиною та хибою, і тоді між ними вже не залишається нічого «третього» й «середнього» — або ми не визнаємо цієї різниці, і тоді фактично руйнується все, бо все з усім змішується до купи. В останньому разі уявний мудрець (довкола образу якого і точиться вся дискусія) не зможе варіювати ступінь своєї згоди з різними явищами: «якщо між враженнями немає різниці, він буде утримуватися або завжди, або ніколи» (АК 2.17.53)<sup>17</sup>.

Наскільки змістовно доречними є такі закиди? Ми побачимо це, коли докладніше розглянемо, що, власне, означає «утримання» для самих «академіків». Нині ж додамо, що і Цицерон, захищаючи позицію «академіків» (його відповіді Лукулу присвячена заключна частина другої книги «Академії»), не обминув нагоди піддати критиці засадничі для його опонентів принципи класичної Аристотелевої логіки. Зупинимось тут лише на двох його зустрічних закидах, логічна сила яких — судячи зі свіжих публікацій в англomовній філософській періодиці — не втратила своєї актуальності й до нашого часу. Першим є посилання на логічні парадокси, наявність яких ставить перед прибічниками «закону виключеного третього» очевидно нерозв'язну для них дилему:

«Вочевидь, засадою діалектики є те, що все сказане (те, що називають ἀξίωμα, тобто висловлювання) є або істинним, або хибним; що ж тоді? істинним чи хибним є /висловлювання/: «Якщо ти кажеш, що брешеш, і кажеш правдиво, ти брешеш»? Звісно ж, скажуть, що це «нерозв'язне». Наскільки ж це бридко, порівняно з тим, як ми кажемо «не схоплюється» і «не сприймається».

Але я облишу це і спитаю інше: якщо таке неможливо розв'язати і для цього не знайдено жодного рішення, аби уможливити відповідь, є воно іс-

<sup>15</sup> Ut enim confidant, notum iis esse debebit insigne veri, quo obscurato et oppresso quod tandem verum sibi videbuntur attingere? Quid autem tam absurde dici potest quam cum ita locuntur: 'Est hoc quidem illius rei signum aut argumentum et ea re id sequor, sed fieri potest ut id, quod significatur, aut falsum sit aut nihil sit omnino'?

<sup>16</sup> Maxime autem convincuntur, cum haec duo pro congruentibus sumunt tam vehementer repugnantia: primum esse quaedam falsa visa: quod cum volunt, declarant quaedam esse vera: deinde ibidem, inter falsa visa et vera nihil interesse. At primum sumpseras, tamquam interesset: ita priori posterius, posteriori superius non iungitur.

<sup>17</sup> Si enim inter visa nihil interesset, aut semper sustineret aut numquam.

тинним чи хибним, де ж тоді /опиняється/ таке визначення: «висловлювання є тим, що є або істинним, або хибним?»» (АК 2.29.95)<sup>18</sup>.

«Я не можу збагнути, — підсумовує Цицерон кількома сторінками нижче, — як можна судити, що «якщо світло, світло» є істинним — з тієї причини, що, як кажуть, все, що висновується із самого себе, є істинним — але не судити так само про «якщо брешеш, брешеш», виведене у той самий спосіб. Отже, або я судитиму і те і це, або ані те, ані це» (АК 2.30.98)<sup>19</sup>. Те саме можна висловити і у формі розгорнутого силогізму, порівнявши між собою формули «Якщо ти говориш, що зараз світло, і говориш істину, то світло; але ти говориш, що зараз світло, і говориш істину; отже, світло» — і «Якщо ти істинно говориш, що брешеш, то брешеш; але ти істинно говориш, що брешеш; отже, брешеш» (АК 2.30.96)<sup>20</sup>.

Іншою складною логічною проблемою, висунутою Цицероном проти «законау виключеного третього», є істинність висловлювань про майбутнє (яку також продовжують жваво обговорювати в сучасній логіці). Цицерон і тут не стільки описує власні полемічні винаходи, скільки підсумовує доречні винаходи своїх попередників — цього разу звертаючись до авторитету Епікура. З приводу тези «Гермарх завтра або житиме, або не житиме» (aut vivet cras Hermarchus aut non vivet) «діалектики», каже Цицерон, безумовно зазначили б, що «все, що розділене на кшталт «або так, або ні», є не лише істинним, а й необхідним» (omne, quod ita diiunctum sit, quasi 'aut etiam aut non', non modo verum esse, sed etiam necessarium). Епікур же відповідав на це так: «Якщо... я визнаю, що одне з двох є необхідним, буде необхідним,

<sup>18</sup> Nempe fundamentum dialecticae est, quidquid enuntietur (id autem appellant ἀξίωμα, quod est quasi effatum), aut verum esse aut falsum; quid igitur? haec vera an falsa sunt: 'Si te mentiri dicis idque verum dicis, mentiris'? Haec scilicet inexplicabilia esse dicitis. Quod est odiosius quam illa, quae nos non comprehensa et non percepta dicimus.

Sed hoc omitto, illud quaero: si ista explicari non possunt, nec eorum ullum iudicium invenitur, ut respondere possitis verane an falsa sint, ubi est illa definitio: 'effatum esse id, quod aut verum aut falsum sit'?

<sup>19</sup> nec reperio quo modo iudicem 'si lucet, lucet,' verum esse ob eam causam, quod ita didici, omne, quod ipsum ex se conexum sit, verum esse, non iudicem 'si mentiris, mentiris,' eodem modo [esse] conexum. Aut igitur hoc et illud aut, nisi hoc, ne illud quidem iudicabo.

<sup>20</sup> Quo modo igitur hoc conclusum esse iudicas: 'Si dicis nunc lucere et verum dicis, lucet; dicis autem nunc lucere et verum dicis: lucet igitur.' Probatis certe genus et rectissime conclusum dicitis. Itaque in docendo eum primum concludendi modum traditis. Aut quidquid igitur eodem modo concluditur probabitis aut ars ista nulla est. Vide ergo hanc conclusionem probaturusne sis: 'Si dicis te mentiri verumque dicis, mentiris; dicis autem te mentiri verumque dicis, mentiris igitur.' Цікаво, що честь відкриття цих парадоксів Цицерон приписує не «академікам», а одному з фундаторів стоїцизму Хрисипу (АК 2.30.96), не забувши додати при цьому, що Хрисип «і сам не зміг їх розв'язати».

що завтра Гермарх або житиме, або не житиме; але в природі речей немає жодної такої необхідності» (АК 2.30.97)<sup>21</sup>.

Звичайно ж, нашим завданням у цій розвідці не є ані розв'язання наведених Цицероном логічних складнощів, ані, навпаки, констатація їхньої нерозв'язності. У цьому разі для нас важливим було побачити сам взаємозв'язок між суворими канонами Аристотелевої логіки та проблемою епістемологічного «утримання», легітимація якого неодмінно тягне за собою певну проблематизацію зазначених канонів. Можна сказати, що «академік» чи пірроніст, здійснюючи акт власного «утримання», постає у ролі того самого «третього», яке, за відомою максимом класичної логіки, взагалі не має бути «даним» («*tertium non datur*» — традиційне і найкоротше формулювання «закону виключеного третього»).

Залишилося додати, що обрання «академіком» чи пірроністом зазначеної нами «третьої» позиції має не лише логічний, а й беззаперечний етичний вимір. На підтвердження цього достатньо згадати відомий опис «розв'язання» академіком уявної суперечки між Зеноном та Епікуром, який, хоча й не без іронії, наводить Августин в своєму творі «Проти академіків»<sup>22</sup> (книга 3, розділ 7) з посиланням на ту ж таки «Академію» Цицерона. За логікою цього опису, як Зенон, так і Епікур вважатимуть «академіка» — наприклад, Аркесилая — безумовно «кращим», ніж вони вважають одне одного, оскільки «академік», не ставши на бік *жодного* з них, водночас скаже обом, що він *не відкидає* їхні погляди, оскільки вони потребують ще подальшого «розгляду»<sup>23</sup>. Так епістемологічний нейтралітет «академіків» робить їх природними претендентами на роль якщо не «третьейських суддів», то принаймні гнучких посередників, здатних амортизувати, здавалося б, цілковито непримиренні «лобові» зіткнення двох опонентів, які обидва сповідують однозначність постульованої Аристотелем подвійної альтернативи (між «так» і «ні» й між істиною та хибою), але накладають ці дві бінарні опозиції одна на одну у діаметрально протилежний спосіб. Але можливо і зворотнє: філософ, безумовно впевнений у своєму володінні істиною (як-от той самий Августин), ставитиметься до такого гатунку «посередників» зі ще більшою антипатією, ніж він ставиться до своїх

---

<sup>21</sup> Si enim, inquit, alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere; nulla autem est in natura rerum talis necessitas.

<sup>22</sup> Надалі в тексті — ПА.

<sup>23</sup> Roga nunc stoicum, qui sit melior; Epicurusne qui delirare illum clamat, an Academicus qui sibi adhuc de re tanta deliberandum esse pronuntiat. Nemo dubitat Academicum praelatum iri. Rursus te ad illum converte, et quaere quem magis amet; Zenonem, a quo bestia nominatur; an Archesilam, a quo audit: Tu fortasse verum dicis, sed requiram diligentius. Nonne apertum est totam illam porticum insanam, Academicos autem prae illis modestos cautosque homines videri Epicuro?



«звичайних» опонентів: адже ці другі принаймні поділяють з ним переконання в однозначності альтернативи «істинне/хибне», натомість перші самою своєю наявністю підважують чіткість і ясноту будь-якої «бінарної» картини пізнання та навколишнього світу.

### Як і від чого утримувалися античні скептики

Скласти єдину й послідовну картину «утримання», як його сповідували ті античні філософи, що їх ми нині загалом називаємо «скептиками», практично неможливо. На заваді такій спробі стають не лише фрагментарність збережених до нашого часу текстів, але й широке розмаїття версій «утримання», яких свого часу дотримувалися різні керманічі пост-Платонової Академії та різні послідовники Пірона. Все, що ми можемо зробити у цій статті, — це спробувати реконструювати найбільш досконале і захищене від критики розуміння «утримання», як його можна уявити собі за текстами Цицерона, Діогена Лаерція та Секста Емпірика. Головну увагу ми приділимо «Академії» Цицерона, оскільки цей текст, серед усіх названих, досі користувався найменшою увагою вітчизняних дослідників<sup>24</sup>.

Висловлені в Цицероновому творі закиди проти «академічного» принципу «утримання» можна підсумувати таким чином. Якби «академіки» справді цілковито утримувалися від «погодження» з будь-чим як істинним, вони змушено були б абсолютно бездіяльними, бо не мали б жодної підстави реагувати на кожне отримане ними чуттєве враження у саме такий, а не інший спосіб. Посилання «академіків» на «правдоподібне» є марними, бо визнання чогось як «подібного до істини» має сенс лише за наявності дієвого критерію самої істини; але наявність такого критерію підриває сам принцип тотального «утримання», оскільки автоматично санкціонує визнання одних явищ як істинних і заперечення інших як хибних. Крім того, логічною пасткою для «академіків» є сама універсальність проголошеного ними принципу «утримання»: якщо вони дотримуються цього принципу, то, отже, вважають його істинним, припускаючись при цьому ще однієї перформативної суперечності — заперечуючи доступ людини до істини на словах, вони сповідують його на практиці й аж ніяк не утримуються у питанні доречності власного прагнення утримуватися.

Остання теза проти «академіків» настільки вкоренилася в античному філософському обігу, що її можна знайти навіть і на початку «Піронічних підвалин»<sup>25</sup> Секста, у складі відомого розподілу всієї філософії на догматичну, академічну та скептичну:

<sup>24</sup> Перший російський переклад цього твору з'явився лише 2004 року [Цицерон, 2004].

Українського перекладу досі немає і, наскільки мені відомо, його підготовка в Україні наразі ніким не планується.

<sup>25</sup> Надалі в тексті — ПП.

«Ті, хто шукає якусь річ, або доходять того, щоб знайти належне, або доходять заперечення знаходження і погоджуються з неосязністю /цієї речі/, або наполегливо шукають /далі/. Тому також і щодо того, чого дошукується філософія, одні заявляли, що знайшли істину, інші стверджували, що здобути її неможливо, інші досі шукають. Тих, хто вважає, що знайшли, називають особливим ім'ям «догматики» — наприклад, Аристотеля, Епікура, стоїків та деяких інших; про неосязність стверджували Клітомах, Карнеад та інші академіки; шукають же скептики» (ПП 1.1-3)<sup>26</sup>.

Звісно ж, якби вчення «академіків» справді зводилося до однозначної констатації «неможливості знаходження істини», розбиратися з ними було б так само легко, як розбирається у Тургенєва Рудін з провінційним «скептиком» Пігасовим:

- «— Чудово! — вимовив Рудін, — отже, по-вашому, переконань немає?
- Немає — і не існує.
- Це ваше переконання?
- Так.
- Як же ви кажете, що їх немає? Ось вам вже одне для першого разу».

[Тургенєв, 1961: с.24].

Але насправді, як засвідчує у Цицерона критик «академіків» Лукул, ця логічна пастка була знайомою ще Карнеаду, який уникав її у такий спосіб:

«Коли Антипатр (...) сказав, що тому, хто стверджує неможливість нічого збагнути, послідовно було б сказати, що це єдине можливо збагнути, а все решту неможливо, Карнеад рішуче протистояв цьому (...): той, хто заперечує, що є щось, що можна збагнути, не робить з цього винятків — а отже, необхідно, що навіть і саме це, не будучи винятком, жодним чином не може бути осягненим і збагненим» (АК 2.9.28)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Τοῖς ζητοῦσι τι πρᾶγμα ἢ εὐρεῖν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς ἢ ἄρνησιν εὐρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων οἱ μὲν εὐρηκεῖν τὸ ἀληθές εἶπασαν, οἱ δ' ἀπεφάναντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν. καὶ εὐρηκεῖν μὲν δοκοῦσιν οἱ ἰδίως καλούμενοι δογματικοί, οἷον οἱ περὶ Ἀριστοτέλην καὶ Ἐπίκουρον καὶ τοὺς Στωικοὺς καὶ ἄλλοι τινές, ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφάναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαῖκοί, ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί.

<sup>27</sup> Sed Antipatro hoc idem postulanti, cum diceret ei, qui adfirmaret nihil posse percipi, consentaneum esse unum tamen illud dicere percipi posse, ut alia non possent, Carneades acutius resistebat; nam tantum abesse dicebat, ut id consentaneum esset, ut maxime etiam repugnaret: qui enim negaret quicquam esse quod perciperetur, eum nihil excipere: ita necesse esse, ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo posse.

До запропонованого українського перекладу неодмінно слід додати, що в контексті Цицеронові «Академії» латинське дієслово «percipio» означає не просто «сприйняти» (якби це було так, вийшло б, що «академіки» заперечують загалом всі чуттєві враження), а радше «збагнути» («зрозуміти, дізнатися, осягнути») — тобто, «сприймаючи» дещо інтелектом або чуттями, з гарантованою адекватністю «сприйняти» його як істинне.

Варто зазначити, що ця реакція Карнеада насправді повністю відповідає позиції з цього приводу самого Секста, для якого такі вислови, як «все оманне» (πάντα ἐστὶ ψευδῆ) та «ніщо не істинне» (οὐδέν ἐστὶν ἀληθές), говоряться скептиком «не догматично» через те, що всі ці його висловлювання «самі себе обмежують» (ἐαυτὴν συμπεριγράφει) (ПП 1.14).

Втім, якщо скептик «не може збагнути» навіть і того, що «нічого не можна збагнути», і не наполягає на істинності тези «ніщо не істинне», в якому статусі він взагалі висловлює все сказане? З точки зору бінарної Аристотелевої логіки, така «послідовність» неминуче виглядає як невдала спроба уникнути самосуперечності ціною або нісенітничі, або самоспростування (залежно від того, чи будемо ми тлумачити відмову скептики від визнання істинності тези «ніщо не істинне» як фактичне визнання ним, за правилом логічного квадрата, істинності тези «дещо істинне»). З точки ж зору самого скептики, ситуація зовсім не виглядає для нього патовою. Але розглянути її в альтернативному світлі ми зможемо лише за умови визнання нами базової для скептики світоглядної настанови: тотального розподілу світу на «те, що є» і «те, що видається».

Досконалої прозорості ця настанова набуває у Секста, який на початку «Піронічних підвалин» визначає «скептичну силу» або «сутність скепсису» (ἡ σκεπτικὴ δύναμις)<sup>28</sup> як «протиставлення усіма можливими способами /= усіма можливими тропами/ того, що являється /= «феноменів», і того, що мислиться /= «ноуменів»/» (ἀντιθετικὴ φαίνομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἷονδῆποτε τρόπων) (ПП 1.8). Але і в цьому разі текст Цицерона засвідчує, що думка описаних ним «академіків» насправді розвивалася у цілком подібному напрямку. Варіація цієї думки, викладена Цицероном, має для нас ще й ту цінність, що безпосередньо пов'язує зазначену двоплановість з настановою «утримання»:

«Виклавши це, він /Клітомах/ додає, що про утримання мудрецем згоди говорять двояко: в одному плані — розуміючи це так, що він ні з чим не погоджується цілковито<sup>29</sup>, а в іншому — що він утримується, відповідаючи, схвалює він чи відкидає, аби і не заперечити дещо, і не стверджувати; у такий спосіб він і задовольняє одному, ні з чим не погоджуючись, і утримує інше, слідує за ймовірністю, і щоразу, як вона з'являється або зникає,

<sup>28</sup> Українське «сила» годиться тут для перекладу грецького δύναμις в тому нині маловживаному сенсі, в якому воно застосовувалося, наприклад, у «Харківських байках» Сквороди: як позначення найсуттєвішого, головного, чи сутності чогось.

<sup>29</sup> У згаданому вище російському перекладі цей ключовий для розуміння фрагмента зворот тлумачиться помилково: «...когда имеется в виду, что он вообще ни с чем не соглашается» [Цицерон, 2004: с. 171]. В англійському перекладі Гариса Рекгема це місце відтворене більш обережно: «... one when the meaning is that he gives absolute assent to no presentation at all» [Cicero, 1933: p. 601].

він може відповісти або «так», або «ні». Позаяк же визнано, що той, хто утримується від згоди з усіма речами, все ж зрушується і якимось діє, залишаються враження такого роду, що вони спонукають до дії: і так само, коли нас розпитують, ми можемо відповісти так чи інакше, відповідно до роду цього враження, але без згоди: але так схвалюються не будь-які враження, а ті, яким ніщо не перешкоджає» (АК 2.32.104)<sup>30</sup>.

Отож, скептик, не чинячи опору, слідує всьому, що «видається» йому на чуттєвому чи інтелектуальному рівні й тим «спонукає» його до відповідної дії чи відповідного висловлювання, — і водночас цілковито «утримується» від згоди з будь-яким отриманим ним «очевидним» враженням, наскільки воно розглядається, в душі «догматиків», як істинна чи хибна ознака чогось «неочевидного». Відповідно, коли скептик висловлює «із самообмеженням» тезу «ніщо не істинне», це слід розуміти таким чином: «мені *видається*, що «ніщо не істинне», і наразі ніщо не перешкоджає такому мому інтелектуальному враженню, що дає мені змогу діяти, виходячи зі схвалення цієї тези; але, не надаючи згоди нічому неочевидному, я так само не надаю згоди і ствердженню про те, що ніщо не є істинним *насправді*».

Саме першого плану, тобто «плану явищ», і стосуються такі підозрілі, на думку опонентів, вислови «академіків», як «*veri similis*» (правдоподібний) та «*probabilis*» (ймовірний)<sup>31</sup>. Непорозуміння довкола цих термінів можна було б, за бажання, зняти доволі легко, якщо уточнити їх так: «*veri similis*» означає не «подібний до правди», а «такий, що видається правдивим» (але згодом може вже таким не видаватися), а «*probabilis*», цілком буквально, означає всього лише «такий, що піддається випробуванню» (тобто «такий, що його схвалення наразі справджується з практичної точки зору»)<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Quae cum exposuisset, adiungit dupliciter dici adsensus sustinere sapientem: uno modo, cum hoc intelligatur, omnino eum rei nulli adsentiri: altero, cum se a respondendo, ut aut approbet quid aut improbet, sustineat, ut neque neget aliquid neque aiat; id cum ita sit, alterum placere, ut numquam adsentiatur, alterum tenere, ut sequens probabilitatem, ubicumque haec aut occurrat aut deficiat, aut 'etiam' aut 'non' respondere possit. Etenim cum placeat eum qui de omnibus rebus contineat se ab adsentiendo, moveri tamen et agere aliquid, reliquit eius modi visa, quibus ad actionem excitemur: item ea, quae interrogati in utramque partem respondere possimus, sequentes tantum modo, quod ita visum sit, dum sine adsensu: neque tamen omnia eius modi visa approbari, sed ea quae nulla re impedirentur.

<sup>31</sup> Я свідомо наводжу не грецькі вислови керманічів Академії, а їхні підібрані Цицероном латинські аналоги — враховуючи і самостійну вартість твору Цицерона, і також подальшу полеміку саме з ним Августина в його діалозі «Проти академіків», якому буде присвячено наступний розділ цієї статті.

<sup>32</sup> Переклад «*probabilis*» як «ймовірний» має той недолік, що може спровокувати небажані конотації, пов'язані з модерним математичним розумінням ймовірності (як співвідношення загальної кількості розглянутих випадків та кількості випадків певного роду). Але альтернативний переклад «вірогідний», з урахуванням його сучасного узусу (див. примітку 8), привносить і в цей контекст надто багато певності, що у цьому разі є ще менш бажаним.

Жоден «критерій істини» при цьому непотрібний, оскільки рішення про правдоподібність певного враження приймається людиною спонтанно, «за відсутності протипоказань», а не внаслідок певного міркування (останнє вже означало б перехід на рівень «мислимого», тобто цілковито неочевидного).

Ми вже бачили, що в логічному плані сильним кроком Цицерона на захист позиції «академіків» виявилася проблематизація істинності тверджень про майбутнє. Так само в практичному плані добрим поясненням того, що може означати «ймовірне без істини», у Цицерона стає приклад з людиною, яка збирається здійснити морську подорож:

«Справді: коли мудрець сходить на корабель, хіба ж він має в душі осягнення і може збагнути, що він допливе, як наміряється? невже це можливо? Але якщо він зараз відправляється звідси в ПUTEОЛИ, на відстань тридцять стадій, на надійному кораблі, з добрим керманічем, за цієї тиші, буде видаватися ймовірним, що він допливе туди щасно. На підставі таких вражень він обере собі план і діяльності, і бездіяльності» (АК 2.31.100)<sup>33</sup>.

Залишилося хіба додати, що мудрець, яким його змальовують «академіки», мав би ставитися до всіх без винятку життєвих ситуацій та питань саме так, як він природно поставився б до питання, «чи допливе він до ПUTEОЛ» за вказаних Цицероном обставин: мовляв, «може й ні — і тому я утримуюся від ствердної (втім, як і від заперечної) відповіді на таке питання; але видається, що так, і це є для мене достатньою підставою діяти відповідно».

Збудована таким чином картина скептичного «утримання» зовсім не була чимось втаємниченим і доступним лише вузькому колу обізнаних, про що свідчить цілком адекватний опис засадового принципу такої позиції також і у Діогена Лаерція: «ми встановлюємо явища, але не те, що вони і є такими /як видаються/; ми відчуваємо, що вогонь пече, але утримуємося щодо того, чи він має пекучу природу» (ЖФ 9.104). Видається, що цей погляд є достатньо виваженим і добре захищеним від усіх закидів, які висували проти «академіків» та піроністів їхні античні опоненти. Але у творі Августина «Проти академіків» уже багатовікова на той час суперечка докола «академічного скептицизму» набула істотно нового звучання.

### Чи існує щось, чого людина не може не знати?

Полемізуючи з «академіками», Августин заторкує проблему «утримання» лише побіжно, на позір не приділяючи їй значної уваги. Але це не означає, що вказана проблема для нього є малозначущою.

<sup>33</sup> Quid enim? conscendens navem sapiens num comprehensum animo habet atque perceptum se ex sententia navigaturum? qui potest? Sed si iam ex hoc loco proficiscatur Puteolos stadia triginta, probro navigio, bono gubernatore, hac tranquillitate, probabile ei videatur se illuc venturum esse salvum. Huius modi igitur visis consilia capiet et agendi et non agendi...

Августин просто пересуває полемічні наголоси, виходячи з такої логіки: для «академіків» утримання було логічним наслідком їхнього переконання, що неможливо нічого знати; отже, якщо буде доведено, що є речі, яких жодна людина не може не знати, з принципом утримання буде покінчено автоматично. Дати бій «академікам» саме на ґрунті проблеми знання було для Августина стратегічним і, як ми невдовзі побачимо, загалом виграшним рішенням, яке мало надзвичайно далекосяжні наслідки.

Не оминув цієї проблеми, звісно ж, і Цицерон, хоча для нього обговорення знання є радше периферійною темою, яка лише стисло підсумовує головні епістемологічні настанови «академічної» школи. Патріархом «академічного» ставлення до знання в пост-Платоновій Академії традиційно вважали Сократа, який «казав, що нічого не знає, крім цього самого /що він нічого не знає/, і тим перевершує інших, які вважають, ніби знають те, чого не знають; він же сам нічого не знає, і знає лише це» (АК 1.4.16<sup>34</sup>; аналогічно АК 2.23.74). На тлі так поданої позиції Сократа, погляд стоїків, які загалом заперечують за людьми спроможність щось знати, але роблять виняток для «мудреця»<sup>35</sup>, видається не дуже послідовним відступом; натомість природним розвитком і вдосконаленням «сократичної традиції» виглядає теза Аркесилая «немає нічого, що можна знати, /включаючи/ навіть і те саме, що залишив собі Сократ» (АК 1.12.45)<sup>36</sup>.

Фактично саме проти цієї тези і спрямовано головний полемічний удар Августина. Але цей вирішальний удар автор готує дуже ретельно і поступово. Августин починає з відтворення традиційних закидів проти «академіків», на які самі «академіки» вже встигли дати розгорнуту відповідь. Так, наприкінці сьомої частини другої книги твору Августин повторює тезу про безглуздість дотримання «академіками» правдоподібного з одночасним запереченням знання самої істини<sup>37</sup>, а наприкінці дев'ятої частини цієї ж

---

<sup>34</sup> nihil se scire dicat nisi id ipsum, eoque praestare ceteris, quod illi quae nesciant scire se putent, ipse se nihil scire, id unum sciat.

<sup>35</sup> At scire negatis quemquam rem ullam nisi sapientem — «Ви заперечуєте, що щось може знати хто завгодно крім мудреця» (АК 2.47.145).

<sup>36</sup> Itaque Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset. В іншому місці Цицерон приписує аналогічну позицію також послідовнику Демокрита Метродору Хіоському: Is, qui hunc maxime est admiratus, Chius Metrodorus initio libri, qui est de natura: 'Nego,' inquit, 'scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem, nescire (aut scire), scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit.' — «Він казав, що заперечує, що ми знаємо, чи знаємо ми щось, чи не знаємо нічого, і навіть не знаємо того, чи знаємо ми (чи не знаємо), ані того, чи щось взагалі існує, або ж немає нічого» (АК 2.23.73).

<sup>37</sup> Ipsa res clamat similiter ridendos esse Academicos tuos, qui se in vita veri similitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quod sit, ignorent («Сама справа говорить, що таким чином слід сміятися над твоїми Академіками, які кажуть, що в житті слідує правдоподібному, і притому не знають, якою є сама істина»).

книги — тезу про те, що заперечення можливості знаходження істини начебто унеможлиблює (попри неодноразові запевняння піроністів!) навіть і самий її пошук<sup>38</sup>.

Звісно ж, читачеві, обізнаному в тексті «Академії» Цицерона, ці закиди навряд чи видаватимуться чимось більшим за прояв особистої несхильності конкретної особи до «академічної» позиції у філософії: адже, як ми вже бачили, на теоретичному рівні кожна такого роду теза ефективно блокується контраргументами Клітомаха чи Карнеада. Але головна аргументація Августина розгортатиметься далі — у третій і останній книзі твору. Початок справжнього наступу знаменує введення автором принципово нового об'єкта знання мудреця, яким виявляється... його власна мудрість. Зокрема, Августин пропонує визначити різницю між мудрецем та філософом так: «той /мудрець/ знає мудрість, а той /філософ//лише/ бажає її знати» (*alter scit sapientiam, alter scire desiderat*). Отримавши згоду на це формулювання свого опонента Аліпія, Августин далі методично «дотискає» його традиційною бінарною логікою. Наприклад, щойно Аліпій погоджується, що мудрецю таки мусить «видаватися», ніби він знає мудрість (*videtur sibi scire*), ця його поступка негайно викликає подальший наступ Августина: «Але тому, кому видається, що мудрий знає мудрість, не може видаватися, що мудрий не знає нічого» (*Cui ergo videtur sapientem, scire sapientiam, non utique videtur nihil scire sapientem* — ПА 3.3.6). Так, крок за кроком, Августин доходить висновку, що «академікам», мірою їхньої мудрості, не могло не «видаватися», що вони «знають мудрість» — і рівно цією мірою йому з ними взагалі немає про що сперечатися: «Адже і мені, як і їм, видається, що мудрий знає мудрість. Вони тільки умовляють утриматися від згоди /з власними враженнями/. «Нам-бо так видається», говорять вони; «але ж ми нічого не знаємо» — коли я проголошую, що знаю» (ПА 3.5.12)<sup>39</sup>.

Врешті-решт, питання про доступність знання мудрецеві зводиться в Августина до питання, чи погоджується мудрець із тим, що знає власну мудрість. Але пов'язана з цим чергова Августинова дилема виглядає для академіка аж зовсім невтішною: «Отже, тут або академік переможе мудрість, і

<sup>38</sup> *Tunc ergo nescis, nihil me certum adhuc habere quod sentiam, sed ab eo quaerendo Academicorum argumentis atque disputationibus impediri? (...) Nisi ergo prius tam mihi persuasero verum posse inveniri, quam sibi illi non posse persuaserunt; non audebo quaerere, nec habeo aliquid quod defendam* («Отож, хіба ти не знаєш, що я досі ще не дізнався нічого певного, а дошукуватися його мені перешкоджають аргументи та міркування академіків? ...Таким чином, якщо я раніше не переконаю себе, що істину можна знайти, так само як ті переконали себе, що це неможливо, не бажатиму й шукати, й не матиму нічого, що захищав би»).

<sup>39</sup> *Nam ut mihi, ita etiam illis videtur, sapientem scire sapientiam. Sed tamen ab assensione illi temperandum monent. Videri enim sibi tantum dicunt; scire autem nullo modo: quasi ego me scire profitear.*

буде переможений мною, бо /в такому разі він/ не буде мудрим — або /він/ буде перевершений нею, і тоді ми встановимо, що мудрий погоджується з мудрістю. Таким чином, або академік не мудрий, або мудрий із чимось погоджується (...) Якщо ж спитаєш, де він знайде цю мудрість, відповім: в собі самому» (ПА 3.14.31)<sup>40</sup>.

На останню фразу нам варто звернути особливу увагу, бо вона насправді містить у собі ключову тезу, від якої залежить весь результат цього полемічного двобою. Адже підставою і запорукою переможного наступу Августина на позицію «академіків» стає здійснена ним чи не вперше у європейській філософії *інтеріоризація об'єктів знання*<sup>41</sup>. Впродовж усієї третьої книги свого твору Августин наполегливо шукає в людській свідомості подібні «внутрішні» об'єкти, і в підсумку — здається, радше інтуїтивно, ніж систематично — знаходить щонайменше три типи таких об'єктів, присвячуючи кожному з них доволі палкий та розлогий захист. Перший з трьох, як ми вже переконалися, становить сама мудрість; до другого ж належать істини суто логічного порядку, як-от та, що її так чи так схоплюють вичерпні диз'юнктивні твердження. Коментуючи Зенонове визначення знання, Августин, зокрема, зауважує: «адже знаємо, що воно або істинне, або хибне: відтак, не /можна сказати, що ми/ не знаємо нічого» (*scimus enim aut veram esse, aut falsam: non igitur nihil scimus* — ПА 3.9.21).

Щоправда, цей конкретний приклад, з точки зору «академіків», не можна вважати цілковито невразливим, оскільки у відповідь «академік» міг би сказати (посилаючись, зокрема, й на того ж таки Зенона), що існує цілий клас тверджень, які не є ані істинними, ані хибними. Але згодом Августина вдається знайти кращі приклади, від яких будь-якому «академіку» відкараскатися було б значно складніше. «Маю ж-бо певність, — каже Августин трохи нижче, — що світ або один, або не один; і якщо не один, кількість [світів] або скінченна, або нескінченна. Нехай Карнеад пояснить, що це твердження схоже на хибне» (ПА 3.10.23)<sup>42</sup>. Або ще нижче: «мені, недолугому й нетямущому, все ж дозволено знати, що мета людського блага, в якій і полягає блаженне життя, або є нічим, або є в душі,

---

<sup>40</sup> *Aut enim in hoc certamine Academicus vincet sapientiam: et a me vincetur, quia non erit sapiens: aut ab ea superabitur; et sapientem sapientiae consentire docebimus. Aut igitur sapiens Academicus non est, aut nonnulli rei sapiens assentietur (...) Si quaeres ubi inveniat ipsam sapientiam; respondebo, In semetipso.*

<sup>41</sup> Пріоритет Августина стосовно цього побіжно визнає Майлс Бюрнеят, який вважає Августина «першим філософом, який вирізняє як щось, що ми знаємо, безумовно суб'єктивні стани, і вирізняє їх як такі, що дають нам певне знання, тому що вони є суб'єктивними станами» [Burgeat, 1982: p.28]. Бюрнеят додає також, що в цьому, як і в іншому, Августин є прямим «провісником Декарта».

<sup>42</sup> *Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti. Istam sententiam Carneades falsae esse similem doceat.*



або в тілі, або і там і там. Викрий мене, якщо можеш, у тому, що я цього не знаю» (ПА 3.12.27)<sup>43</sup>.

Захищаючи своє знання такого роду альтернатив від можливих атак з боку уявного «академіка», Августин дозволяє собі лише один відступ від подвійної Аристотелевої альтернативи «так-ні / істинно-хибно»: він *утримується* від негайного накладання цих двох альтернатив одна на одну. Але це «утримання», на відміну від утримання «академіків», постає вже як суто технічний прийом, який насправді дає Августинові змогу відкрити істину другого порядку: «істинно, що істинним є або те, або це». «Але визнай щось /одне з цього/», — каже академік<sup>44</sup>. Не хочу: бо це те саме, що сказати «облиш, що знаєш, і кажи, чого не знаєш». «Але ствердження вагається». Краще нехай впевнено вагається, ніж впаде: адже воно є ясным; адже його можна назвати або істинним, або хибним. Тому я кажу, що знаю його. Ти ж, коли не заперечуєш, що таке належить до філософії, і /при цьому/ стверджуєш, що таке неможливо знати, доведи, що я цього не знаю: скажи, що ці диз'юнкції або є хибними, або мають щось спільне з хибним, через що нічого неможливо розрізнити» (ПА 3.10.23)<sup>45</sup>.

Нарешті, третім типом об'єктів, які людина, згідно з Августином, може знати, не виходячи за межі власної свідомості, є її власні чуттєві та інтелектуальні враження. «Стверджую, — каже Августин в одинадцятій частині тієї самої третьої книги свого твору, — що людина, коли щось куштує, може щиросердно присягнутися, що знає своє відчуття, чи їй смакує добре, чи навпаки, і жодна грецька підступність не відведе її від цього знання» (ПА 3.11.26)<sup>46</sup>. Те саме, нарешті, стосується і «святого святих» античного скептицизму, яким є улюблені «академіками» інтелектуальні враження. Коли сам Цицерон, запевняє трохи далі Августин, «стверджував би таке, що людина нічого не може знати, і йому б сказали лише одне: «Отже, я знаю, що так мені й видається», він не зміг би цього спростувати»<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> ...mihi tamen tardo illi atque stulto licet interim scire, boni humani finem, in quo inhabitet beata vita, aut nullum esse, aut in animo esse, aut in corpore, aut in utroque. Hoc me, si potes, nescire convince.

<sup>44</sup> Тим самим підбурюючи опонента до традиційного способу використання Аристотелевої логіки.

<sup>45</sup> Sed assume aliquid, ait Academicus. Nolo: nam hoc est dicere, Relinque quod scis, dic quod nescis. Sed pendet sententia. Melius certe pendet quam cadit: nempe plana est; nempe iam potest aut falsa, aut vera nominari. Hanc ergo me scire dico. Tu qui nec ad philosophiam pertinere ista negas, et eorum sciri nihil posse asseris, ostende me ista nescire: dic istas disiunctiones aut falsas esse, aut aliquid commune habere cum falso, per quod discerni omnino non possint.

<sup>46</sup> Illud dico, posse hominem cum aliquid gustat, bona fide iurare, se scire palato suo illud suave esse, vel contra, nec ulla calumnia graeca ab ista scientia posse deduci.

<sup>47</sup> cui tamen asserenti, nihil scire posse hominem, si hoc solum diceretur: Scio ita videri mihi; unde id refelleret non haberet.

Останню тезу, втім, можна розцінити і як певне перебільшення: адже Цицерон, а разом з ним і вся антична скептична традиція, майже напевно «спростував» би саму доречність застосування до таких випадків відповідальної категорії знання. Античний скептик, проводячи чітку межу між «тим, що є» і «тим, що видається», водночас завжди сприймає суб'єкта пізнання як внутрішньо цілісного — як, сказати б, рухому точку зору (майже в дусі заключних пасажів Вітгенштайнового «Трактату»), для якої всі без винятку інтелектуальні та чуттєві враження становлять ту саму суцільну й непроникну стіну «феноменів», за якою ніколи не проглядають «ноумени». Августин же, явочним порядком, радикально змінює засадове бачення суб'єкта, відкриваючи в ньому «внутрішню територію», де мені, в легітимних межах «мене самого», є цілковито доступними для самоусвідомлення та самопізнання моя власна мудрість, вихідні принципи моєї логіки, а також всі мої інтелектуальні та чуттєві враження, які я можу аналізувати в самому собі, навіть відволікаючись від того, що є їхньою справжньою причиною чи підставою у зовнішньому для мене світі.

Так, змінивши деякі засадові настанови бачення людського суб'єкта, Августин не стільки розв'язав, скільки «зняв» проблему скептичного «утримання», усунувши ту єдину підставу, на якій, з точки зору Августина, тримався весь цей скептичний принцип. «Те, що слід утримуватися від згоди, видавалося правдоподібним лише з тієї причини, що видавалося правдоподібним, ніби нічого неможливо досягнути. Оскільки ж це усунуто, бо вже визнано, що мудрець може збагнути принаймні саму мудрість, не залишається жодних причин, чому б мудрець не погоджувався принаймні із самою мудрістю» (ПА 3.14.30)<sup>48</sup>.

Здавалося б, у такий спосіб зі скептичним «утриманням» покінчено назавжди. Але в модерній філософії античне «епохе» несподівано зробило новий дивовижний оберт.

### **Трансформація «епохе» в модерній філософії**

Коли після довгої перерви в європейський філософський обіг вдруге увійшли ідеї та твори античних скептиків, культурна ситуація менше за все сприяла позиції «рівноваги» та «утримання» — за винятком хіба що ставлення до якогось обмеженого кола питань. Останнє добре видно на прикладі Монтеня, який під свіжим враженням від щойно перевиданого Секста Емпірика проголосив, що «в жодному людському

---

<sup>48</sup> Non enim alia causa veri simile videbatur eum assensionem sustinere debere, nisi quia erat veri simile nihil posse comprehendere. Quo sublato, percipit enim sapiens vel ipsam, ut iam conceditur, sapientiam, nulla iam causa remanebit cur non assentiatur sapiens vel ipsi sapientiae.

винаході немає стільки правдоподібного й корисного»<sup>49</sup>, як у піронізмі [Montaigne, 1595]<sup>50</sup>. Монтень цілком слушно зауважує, що «сакраментальним словом» піроністів «ε ἐπέχω — тобто “я утримуюсь, я не зрушуюсь”» [Montaigne, 1595]<sup>51</sup>. Але при цьому весь згаданий Монтенем скептичний арсенал лише готує той ґрунт, на який має впасти слово Боже:

«Він /піронізм/ подає людину голою та порожньою, й такою, що визнає свою природну слабкість (...) Це чистий папір, підготовлений до того, щоб прийняти від перста Божого ті форми, які Бог схоче на ньому закарбувати» [Montaigne, 1595]<sup>52</sup>.

Годі й казати, що на ці Божественні «форми», закарбовані в людині, Монтень зовсім не збирається поширювати ані скептичний сумнів, ані, тим паче, скептичну процедуру «утримання»!

Не дивно, що впродовж усього XVII та XVIII сторіччя поширений у філософії образ скептика практично не асоціювали з ідеєю «утримання». Головними ознаками скептика тепер вважали агресивний сумнів, невіру у Бога (чи бодай сумнів у Його існуванні, який фактично прирівнювали до невіри) й, до того ж, постійний неспокій (що, зрештою, прямо суперечило проголошеному античними скептиками ідеалу «незбурення» — ἀταραξία). Іншими словами, розглянуту нами вище «третю» позицію скептика, коли її неможливо було просто усунути, було піддано своєрідній «негативній редукції»: замість врівноваженого ствердження епістемологічного нейтралітету скептикові, як підставу його позиції, приписували одноманітне і безцільне відкидання всього, що трапляється йому на очі. Відтепер скептик, яким його уявляли собі модерні автори, перетворився на такого собі дивака «протівсіха», який всім дошкуляє, але не має за душею нічого, що він міг би запропонувати від власного імені.

Характерно, що Х'юм<sup>53</sup>, присвятивши останній, дванадцятий розділ своєї «Розвідки стосовно людського розуміння» саме «академічній чи

<sup>49</sup> Il n'est rien en l'humaine invention, où il y ait tant de verisimilitude et d'utilité.

<sup>50</sup> У перекладі Анатолія Перепаді ця фраза відтворено як «Немає нічого достеменнішого і кориснішого, ніж піронізм» [Монтень, 2006: с. 190—191]. Але при цьому втрачається важлива і явно зумисна — враховуючи довгу й славетну історію терміна — згадка Монтеня про «правдоподібне».

<sup>51</sup> Leur mot sacramental, c'est ἐπέχω; c'est a dire, je soustiens, je ne bouge. В перекладі А. Перепаді: «Їхнє сакраментальне слово — *епехо*, себто я утримуюся, не схилиюся ні сюди, ні туди» [Монтень, 2006: с. 189].

<sup>52</sup> Cette-cy presente l'homme nud et vuide, recognoissant sa foiblesse naturelle (...) C'est une carte blanche préparée a prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il luy plaira d'y graver. В перекладі А. Перепаді: «Ця наука зображує чоловіка голим і порожнім; таким, що визнає своє природне нікчемство (...) це чиста дошка, готова прийняти від перста Божого ті письмена, які Йому вгодно на ній написати» [Монтень, 2006: с. 191].

<sup>53</sup> Таку транслітерацію цього імені докладно вмотивовано у: [Панич, 2007: с. 24—28].

скептичній філософії», жодного разу не згадує у цьому розділі ані про «епохе», ані про «атараксію». Натомість, виявляючи в творах єпископа Барклі ненавмисний для автора скептицизм, Х'юм мотивує своє тлумачення так: «Те, що всі його аргументи, хоча й призначені для іншої мети, насправді є суто скептичними, виявляється з того, що вони не припускають жодної відповіді й не формують жодного переконання. Єдиним їхнім наслідком є те моментальне здивування, нерішучість і збентеження, які є результатом скептицизму» [Hume, 1980: p.155]<sup>54</sup>.

Ще яскравіше цю радикальну трансформацію образу скептика демонструє інше місце у другій частині того ж таки дванадцятого розділу «Розвідки...», де Х'юм пропонує власний рецепт полемічної перемоги над скептиком. Для того щоб поставити на місце «непоміркованого» скептика, який зловживає своїм скептицизмом, намагаючись використовувати цю небезпечну зброю не лише проти абстрактних теорій, але й проти настанов живого життя, «нам треба лише спитати такого скептика: *Чого він добивається? І що він пропонує всіма своїми допитливими дослідями?* Він негайно розгубиться й не знатиме, що відповісти» [Hume, 1980: p. 159—160]<sup>55</sup>.

В історичній перспективі цілком зрозуміло, що це «розгублення» уявленого Х'юмом скептика позначає не більше ніж слабкість «історичної пам'яті» модерної філософії. Адже у викладі Х'юма «губиться» та добре відома античності відповідь, яку стародавні «академіки» та піроністи неодноразово давали на всі такого роду запитання своїх опонентів: метою скептика є встановлення «рівної сили» (ἰσοσθένεια) всіх тверджень про неочевидне «в плані їхньої вірогідності та невірогідності» (κατὰ πίστιν καὶ ἀπίστίαν), завдяки чому скептик доходить спершу «утримання» (ἐπιτοχῆ), а згодом і «незбурення» (ἀταραξία) (ПП 1.8,10). Але в модерному філософському контексті ця позитивна складова античного скептицизму була практично незатребуваною і навіть загальною непомітною<sup>56</sup>. Отож, коли в

<sup>54</sup> But that all his arguments, though otherwise intended, are, in reality, merely sceptical, appears from this, *that they admit of no answer and produce no conviction*. Their only effect is to cause that momentary amazement and irresolution and confusion, which is the result of scepticism. (Курсив оригіналу. — О.П.).

<sup>55</sup> We need only ask such a sceptic, *What his meaning is? And what he proposes by all these curious researches?* He is immediately at a loss, and knows not what to answer. (Курсив оригіналу).

<sup>56</sup> Одним з нечисленних винятків з цього правила виявився Томас Рид — ймовірно, найкращий історик філософії свого часу — який саме у причетності до «утримання» побачив сполучну ланку між скептицизмом і картезіанством: «Декарт увів себе у той самий стан утримання, який античні скептики рекомендували як найвищу досконалість мудрої людини і єдиний шлях до спокою в розумі. Але він недовго залишався у цьому стані; його сумнів виник не з відчаю щодо пошуку правди, а від застереження, що він не повинен обманюватися і обіймати хмару замість богині» (Thus Descartes brought himself into that very state of suspense, which the ancient Sceptics recommended as

європейській філософії ХІХ і початку ХХ сторіччя природним чином виріс новий інтерес до процедури світоглядного «утримання», відповідні автори або зовсім не згадували про скептичне «епохе», або ж, згадавши, відхрещувалися від будь-якої глибокої спорідненості з цим останнім.

Добрим прикладом першого може бути епістемологія Джона Стюарта Міла. У своїй статті, надрукованій у третьому числі «Філософської думки» за 2011 рік, я спробував, зокрема, довести, що Міл, не кажучи цього прямо, «явно тяжіє до того, аби елімінувати як однаково недоречні і ствердження, і заперечення, і *навіть сумніви* щодо існування зовнішніх стосовно розуму матеріальних об'єктів; його ідеалом натомість є цілковито нейтральна позиція, яка, замість обговорювати питання про існування матеріальних об'єктів у зовнішньому світі, має повністю зосередитися на обговоренні того, як саме і на якій досвідній підставі ми формуємо свої уявлення — і навіть цілі розгалужені теорії! — щодо цих об'єктів, хоч би що там «насправді» було причиною фактично отриманого нами чуттєвого досвіду» [Панич, 2011: с. 32]. Після всього сказаного нами вище про полеміку довкола «академічного» скептицизму неважко побачити, що ця настанова, по суті, є добутком двох, здавалося б, цілковито непримиренних античних позицій: в усьому, що стосується «справжнього устрою» зовнішнього світу, Міл *утримується* від підтримки будь-якої гіпотези не гірше за Карнеада — але при цьому, спираючись на постульовану Августином можливість знання людиною її власних психологічних станів, намагається знайти в аналізі та систематизації суб'єктом пізнання його власних чуттєвих сприйняття твердий і єдино надійний ґрунт усього корпусу тогочасного природознавства.

Відкрито про скептиків та скептицизм Міл згадує не дуже часто. Але в одному місці, де він, слідом за Х'юмом, також вдається до традиційної для модерних авторів демонстративної суперечки з «уявним скептиком», Міл використовує проти скептика ніщо інше, як... головний антискептичний засіб Августина — лише довівши його до стадії ще більшої ясности у розумінні змісту категорії «знання» і водночас ще більшої термінологічної гнучкості:

«Я не відповідатиму цьому сумнівному антагоністові у звичайній манері, кажучи йому, що, якщо він не знає нічого, то я знаю<sup>57</sup>. Я запропоную йому найпростіший уявний випадок безпосереднього знання і спитаю,

---

the highest perfection of a wise man, and the only road to tranquility of mind. But he did not remain long in this state; his doubt did not arise from despair of finding the truth, but from caution, that he might not be imposed upon, and embrace a cloud instead of a goddess [Reid, 1969: p. 675]).

<sup>57</sup> Читач часів Міла безумовно мав розпізнати у цій формулі класичну «відповідь скептикові» в стилі того ж таки Ріда та його послідовників по шотландській школі «філософії здорового глузду».

чи ми коли-небудь почуваємося якимось? Або, якщо він не називатиме це знанням, чи заперечуватиме, що ми, коли маємо почуття, маємо принаймні і якусь впевненість чи переконання, що ми його маємо? Ця впевненість чи переконання і є тим, що інші люди розуміють під знанням. Якщо йому не подобається це слово, я, в дискусії з ним, охоче заміню його на інше. Хоч би як називалася ця впевненість, саме це є перевіркою, якій ми піддаємо всі наші інші переконання» [Mill, 1979: p.125]<sup>58</sup>.

Що в цій цитаті вражає найбільше, то це те, з якою легкістю Міл — на відміну від Августина — готовий відмовитися від самої категорії «знання», полемізуючи з уявленим ним «модерним скептиком» заради обстоювання позиції, яка по своїй суті є надзвичайно близькою до базової настанови античного піронізму. Насправді Міл та Секст є однаково свідомими й доскональними феноменалістами<sup>59</sup>, які визнають доступними свідомості людини самі лише явища й вибудовують усю систему орієнтації людини у світі на підставі самого лише аналізу наявних у її свідомості явищ. Понад те, обидва ці філософи «явище» розуміють у сенсуалістському дусі: як висловлюється з цього приводу Секст, «явищем же ми вважаємо відчуте, тож і протиставляємо йому мислиме» (ПП 1.9)<sup>60</sup>. Разючий же контраст, на тлі цієї глибинної однотайності, полягає лише в тому, що Секст припускає вивчення скептиком природи (φυσιολογέω) тільки задля того, щоб «протиставити кожній тезі рівну їй [протилежну] тезу» (παντί λόγῳ λόγον ἴσον ἔχειν ἀντιτιθέναι) і врешті-решт досягти жаданого скептиком стану «незбурення» (ПП 1.8) — натомість Міл перетворює те саме феноменалістичне «вивчення природи» (як «зовнішньої», так і природи самої людини) на велику розгалужену систему індуктивних дослідів, плодами яких є настільки досконале та певне знання про цю саму природу, наскільки ми взагалі можемо щось знати.

Другим і останнім прикладом, який ми згадаємо у цій статті, є феноменологія Едмунда Гусерля. На відміну від Міла, Гусерль розглядає процедуру «утримання» не як оновлену методологічну настанову традицій-

---

<sup>58</sup> I shall not reply to this problematical antagonist in the usual manner, by telling him that if he does not know anything, I do. I put to him the simplest case conceivable of immediate knowledge, and ask, if we ever feel anything? If so, then, at the moment of feeling, do we know that we feel? Or if he will not call this knowledge, will he deny that when we have a feeling, we have at least some sort of assurance, or conviction, of having it? This assurance or conviction is what other people mean by knowledge. If he dislikes the word, I am willing in discussing with him to employ some other. By whatever name this assurance is called, it is the test to which we bring all our other convictions.

<sup>59</sup> Про феноменалізм Секста, у зв'язку з інтерпретацією принципово важливого для нього дієслова *δοκέω* (яке я, у цьому специфічному філософському контексті, розтлумачую як «мислити явищами»), див. [Панич, 2007: с.325—326, 487].

<sup>60</sup> *φανόμενα δὲ λαμβάνομεν νῦν τὰ αἰσθητά, διότι ἀντιδιαστέλλομεν αὐτοῖς τὰ νοητά.*

ного пізнання навколишньої природи та природи людини, а як технічний прийом, за допомоги якого досліднику відкривається цілковито новий клас об'єктів — і відповідний напрямок — філософського пізнання. При цьому, скориставшись античним терміном *ἐποχή*, Гусерль одразу ж дистанціюється від будь-якого скептичного «сліду» цієї процедури. Коли я, каже Гусерль в «Ідеях до чистої феноменології...», беру в дужки «загальну тезу, що належить до сутності природної настанови» (zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthese), а з нею і «весь природний світ» (ganze natürliche Welt), «я не заперечую цей „світ“, як ніби я був софіст, і не піддаю сумніву його існування, як ніби я був скептик; але я вчиняю „феноменологічну“ *ἐποχή*, яка цілковито закриває для мене будь-яке судження про просторово-часове існування» [Husserl, 1992: S. 65]<sup>61</sup>.

Неважко побачити, що Гусерль при цьому розуміє скептицизм у типово модерному стилі: як насамперед агресивний — і, в остаточному підсумку, безглуздий — сумнів, для якого процедура «утримання» є лише технічним засобом, використаним з метою цілком однозначного заперечення логічних чи ноетичних засад пізнання як такого. Назвою «скептичні теорії», уточнює Гусерль наприкінці тридцять другого параграфу «Логічних розвідок», «охоплюються всі теорії, в тезах яких або ясно сказано, або аналітично міститься, що логічні чи ноетичні передумови можливості теорії є взагалі хибними» [Husserl, 1900: S.112]<sup>62</sup>. Крізь призму цієї «бінарної редукції» (де скептичне утримання фактично прирівнюється до явного чи прихованого ствердження хибності, тобто до однозначного заперечення) Гусерль розглядає всю історію і всі без винятку різновиди скептицизму, про що красномовно свідчить його фраза з наступного абзацу: «Цьому, наприклад, відповідають античні форми скептицизму з тезами на кшталт „немає істини“, „немає пізнання і обґрунтування пізнання“ тощо» [Husserl, 1900: S.112]<sup>63</sup>.

Сподіваюся, що читачеві цієї статті неадекватність такого кшталту описів «античних форм скептицизму» видна вже, сказати б, неозброєним оком. Якщо ж порівняти Гусерлеву «феноменологічну *ἐποχή*» зі справжнім «утриманням» античних піроністів та «академіків», ми дійдемо парадоксального висновку: те «взяття в дужки», якому Гусерль піддає звичну для людини «природну настанову», видається дуже влучним описом саме тієї

<sup>61</sup> Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese „Welt“ also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die „phänomenologische“ *ἐποχή*, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt.

<sup>62</sup> alle Theorien befassend, deren Thesen entweder ausdrücklich besagen oder analytisch in sich schließen, daß die logischen oder noetischen Bedingungen für die Möglichkeit einer Theorie überhaupt falsch sind.

<sup>63</sup> Ihm entsprechen beispielsweise die antiken Formen des Skepticismus mit Thesen der Art wie: Es gibt keine Wahrheit, es giebt keine Erkenntnis und Ekrenntnish Begründung u. dgl.

призми, крізь яку античні скептики, зрештою, прагнули розглядати всі філософські вчення своїх опонентів. В обох випадках йдеться про пошук своєрідного логічного аналога математичного «модуля числа» — як епістемологічно нейтрального значення, яке не є ані позитивним, ані негативним (ані ствердним, ані заперечним); різниця ж полягає лише в тому, що античні автори висловлювали цю ідею за допомоги словесних конструкцій на кшталт «не більше те, ніж те» (οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε — ПП 1.190), натомість Гусерль застосовує для її опису синтаксичну аналогію<sup>64</sup>. Справжня ж концептуальна розбіжність між Гусерлем та античними скептиками настає лише на наступному кроці і, знов-таки, пов'язана з розпочатою колись Августином інтеріоризацією об'єктів знання, яка у Гусерля доходить свого логічного завершення: винайдені ним об'єкти пізнання є не лише внутрішніми для розуму, але й абсолютно автономними від зовнішнього світу. Відтак можна сказати, що перший крок — крок ἐποχή — Гусерль робить разом з античними скептиками, але, на відміну від них, не зупиняється на цьому кроці у стані епістемологічної рівноваги й душевного «незбурення», а знаходить собі плідне епістемологічне продовження просто в окреслених такою ἐποχή пізнавальних межах. У кожному разі, наслідком здійснення процедури ἐποχή стає епістемологічно «третя» позиція (цілковито нейтральна стосовно істинності/хибності нашої «природної настанови» на ствердження реального існування навколишнього світу), і жоден послідовник Гусерля не погодився б назвати філософа, який обіймає цю позицію, «виключеним третім» (або, скажімо, «третім зайвим»). Чому ж має бути затаврованим як «зайвий» той античний скептик, який, посідаючи ту саму позицію, робить з неї інші філософсько-світоглядні висновки?

В історичному плані відповідь на це останнє запитання може і має дати культурологічно зорієнтована історія філософії середньовіччя та модерного часу. В теоретичному ж плані це питання залишається відкритим викликом, на який може спробувати відповісти кожен охочий. Чи не знайдуться такі охочі, зокрема, й серед українських філософів сьогодення?

#### ДЖЕРЕЛА<sup>65</sup>

Монтень М. Апологія Раймунда Сабундського // Монтень М. Проби. — К.: Дух і літера, 2006. — Т. 2. — С. 119—297.

<sup>64</sup> Цікавим питанням є те, з яким саме синтаксисом — природної мови чи мови математики — Гусерль асоціював свою метафору «взяття в дужки». Не зайвим буде згадати, що саме вчитель Гусерля Веерштрас свого часу ввів у математику позначення модуля числа прямими вертикальними дужками.

<sup>65</sup> Всі тексти старогрецьких авторів цитовано за електронними версіями, що містяться у програмному пакеті TLG Workplace 8.0. Посилання на ці джерела наведено в тексті статті за традиційною системою пагінації античних текстів.



- Панич О.О.* Джон Стюарт Міл і традиція аналітичної філософії // Філософська думка. — 2011. — № 3. — С. 28—46.
- Панич О.О.* Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології: Частина перша: британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід) — Донецьк: ДонНУ, 2007. — 524 с.
- Тургенев І.С.* Рудин // Тургенев І.С. Собрание сочинений : В 10-ти т. — М., 1961. — С. 7—103.
- Цицерон.* Учение академиком / Пер. Н.А. Федорова, вступ. ст. М.М. Сокольской. — М.: Индрик, 2004. — 319 с.
- Augustin.* Contra Academicos. De Beata Vita. De Ordine // Oeuvres de Saint Augustin. 1re série: Opuscules. IV. Dialogues Philosophiques. — Paris: Desclée, De Brouwer et Cie, 1948. — 478 р. Посилання на опублікований у цьому виданні твір Августина «Проти академиків» наведено у тексті статті за традиційною системою пагінації.
- Burnyeat M.* Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed // The Philosophical Review — Vol. 91. — № 1. — January, 1982. — P.3—40.
- Cicero.* De Natura Deorum. Academica / The Loeb Classical Library. — London: William Heinemann LTD; New York: G.P.Putnam's Sons, 1933. — XIX, 633 р. Посилання на опубліковану в цьому виданні «Академію» Цицерона наведено у тексті статті за традиційною системою пагінації.
- Hume D.* An Enquiry Concerning Human Understanding // Hume D. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals / reprinted from the posthumous ed. of 1777 and ed. with introd., compar. table of contents, and analytical index by L.A.Selby-Bigge. — Connecticut: Greenwood Press, 1980. — P. 5—165.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur Reinen Logik. — Halle a.S.: Max Niemeyer, 1900. — XII, 257 S.
- Husserl E.* Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. — XII, 359 S.
- Mill J.S.* An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings // Collected works of John Stuart Mill. — Vol.IX. — Toronto: University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1979. — CVIII, 625 p.
- Montaigne.* Apologie de Raimond de Sebonde // Michel de Montaigne. Les Essais. Version HTML d'après l'édition de 1595 [Електронний ресурс] — <http://www.bribes.org/trismegiste/es2ch12a.htm>, доступ вільний. (s.a.)
- Reid Th.* Essays on the Intellectual Powers of Man / Introd. by Baruch A. Brody. — First M.I.T. Press Edition. — Cambridge, Massachusetts; London, England: M.I.T. Press, 1969. — XXXIX, 808 p.
- Russell B.* The Problems of Philosophy. — New York: Dover Publications, Inc., 1999. — 121 p.

---

**Олексій Панич** — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, професор кафедри філософії Донецького національного технічного університету. Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, епістемологія, історія російської літератури XIX сторіччя.

---