**Этические взгляды Аристотеля**

***Вводные замечания***. Этика – философская наука, объектом изучения которой является мораль, нравственность как форма общественного сознания, как одна из важнейших сторон жизнедеятельности человека, специфическое явление общественно-исторической жизни. Этика выясняет место морали в системе других общественных отношений, анализирует её природу и внутреннюю структуру, изучает происхождение и историческое развитие нравственности, теоретически обосновывает ту или иную её систему.

В особую дисциплину этика была выделена Аристотелем для обозначения "практической философии", поскольку её целью является формирование добродетельного гражданина государства. Хотя центральной частью этики у Аристотеля оказалось учение о добродетелях как нравственных качествах личности, в его системе уже нашли выражение многие т. н. "вечные вопросы" этики: о природе и источнике морали и добродетели, о свободе воли и основах нравственного поступка, смысле жизни и высшем благе, справедливости и т. п.

Этика Аристотеля телеологична – она исходит из принципа, что в человеке, как и во всякой вещи, заложено внутреннее стремление к благой цели и высшему благу как конечной цели. Поэтому основной вопрос этики – вопрос о смысле и цели жизни – Аристотель решает евдемонистически, т. е. в том смысле, что счастье как цель стремлений человека является для него высшим благом.

***Место этики среди работ Аристотеля***. Из всего многообразия сохранившихся сочинений великого древнегреческого мыслителя Аристотеля проблеме этики посвящены три: "Никомахова этика", "Евдемова этика" и "Большая этика", которые во многом пересекаются друг с другом, последняя же представляет собой своего рода краткое изложение двух первых. Помимо этого, некоторые этические аспекты рассматриваются Аристотелем в "Политике", "Метафизике" и в трактате "О душе".

В "Метафизике" Аристотель выдвигает концепцию, согласно которой взаимоотношение души и тела аналогично отношению формы и материи; душа является энтелехией ("осуществлением" цели) тела, т. е. органического существа, предназначенного для жизни; душа же придает смысл и цель жизни.

Таким образом, психология Аристотеля служит основой его этики, изучающей индивидуальное поведение человека, а в значительной степени и его политики, являющейся по преимуществу социально-политической этикой, то есть областью знания, исследующей нравственные задачи гражданина и государства, в особенности вопросы воспитания хороших граждан и заботы об общем благе.

В "Никомаховой этике" Стагирит пишет: "Итак, поскольку нынешние наши занятия не ставят себе, как другие, цель только созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой науки не было бы никакого проку), постольку необходимо внимательно рассмотреть то, что относится к поступкам, а именно как следует поступать". В "Политике" же Аристотель проводит следующую мысль: "Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага… больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение называется государством или общением политическим".

Таким образом, этика Аристотеля занимает среднее положение между его психологией и политикой.

***Критика этического учения Сократа и Платона***. Не будь диалогов Платона, мы бы не получили (возможно) практически ни одного сочинения Аристотеля, поскольку работы учителя в данном случае – это очень значимый и весьма действенный стимул для развития собственной концепции ученика, разработанного, правда, на основе идей Платона, в некоторых случаях дополняющие их, но в большинстве своем носящие критический характер. Этические произведения Аристотеля здесь также не являются исключением.

Какие именно представления и утверждения Платона критикует Аристотель? Отделив идеальное от материального, Платон создал теорию самостоятельного существования мира идеи "блага самого по себе", служащей источником других благ, таких как почет, богатство и т. п. Между тем, по Аристотелю, за исключением области чистого мышления и самого божества, идеальное не существует и не может существовать помимо материального. Стало быть, блага самого по себе нет, т. е. невозможно объективное существование идеи блага как такового, поскольку оно определяется в категориях сути, качества и отношения, а между тем существующее само по себе, т. е. сущность, по природе первичнее отношения – последнее походит на отросток, на вторичное свойство сущего, а значит, общая идея для всего этого невозможна.

Аристотель, как и Платон, усматривает высшее благо не в чувственных удовольствиях и материальных благах, а в духовном удовлетворении, т. е. в том душевном состоянии, которое возникает от чувства исполненного долга, сознания и осуществления человеком своего назначения. Аристотель и Платон сходятся в том, что назначение человека заключается в самосовершенствовании, самоутверждении своей личности как духовного существа, наивысшей формой жизнедеятельности которого является познание, философствование, словом, созерцательная жизнь. Однако в других случаях взгляды Платона и Аристотеля во многом расходятся.

Исходя из представления о единстве тела и души, Аристотель считал чувственные влечения и страсти свойствами души, ее неразумной части. В соответствии с этим в господстве разума над чувственными влечениями он видел в отличие от Платона не средство избавления от мира, а необходимое условие для правильного выбора человеком своего назначения, а также целесообразного образа жизни и поступков. Совершенствование человека, достижение им высшего блага и свободы, происходит, по Стагириту, через познавательную деятельность, активное отношение к действительности и обретение власти над вожделениями и страстями.

В вопросе о свободе воли Аристотель следует традиционному представлению о том, что несвободным является лишь то существо, которое находится во власти насилия и неведения. Для Стагирита всякое действие человека является свободным, причем и в случае, когда он, человек, действовал под влиянием страсти. С этих позиций Аристотель подвергал критике известный тезис Сократа "Никто не делает зла по своей воле". По словам Аристотеля, если следовать этому тезису, то человек не властен над собой и потому не несет ответственности за свои поступки. Из рассуждений Аристотеля вытекает, что человек способен обладать положительными нравственными представлениями и потому ответственен за совершенные им действия. Однако Аристотель при этом делает многозначительную оговорку: если каждый человек в каком-то смысле виновник собственного характера, то в каком-то отношении он сам виновник и того, что ему кажется. Следовательно, человек не всецело властен в своих нравственных представлениях, поскольку многое здесь зависит от обучения, сложившихся привычек, а также от природы людей и врожденных задатков.

Аристотель подвергает критике Сократа за стремление рационализировать нравственность, за недооценку воли и влияния особенностей характера на поведение личности. По убеждению Стагирита, познание природы нравственности, установление того, что есть добро и что зло, не обязательно сопровождается желанием поступать хорошо. Для обретения добродетели требуется еще моральная устойчивость, нравственная принципиальность, так сказать, эмоционально-волевая убежденность. Следовательно, кто живет по страсти, не станет слушать рассуждения, которые отвращают его от страсти, а если и станет, не сообразит, что к чему. Таким образом, необходимо, чтобы заранее в наличии был нрав, как бы подходящий для добродетели, любящий прекрасное и отвергающий постыдное.

Далее Аристотель приходит к выводу о практической бесполезности платоновской идеи блага самого по себе, поскольку она нереальна и недоступна человеку, между тем как реальное благо – это благо, достижимое человеком, т. е. осуществленное в его действиях и поступках.

Необходимо отметить, что различие между этическими и др. учениями Аристотеля и Платона состоит не в том, что их взгляды противоречат друг другу, но в том, что их представления находятся в разных плоскостях или даже измерениях: в отличие от "религиозно-мечтательного" Платона Аристотель обладал сугубо научным складом ума. Применительно к нашей теме данное различие можно описать посредством следующего примера: там, где Платон рассуждает о благе, добродетели и т. п. "человека вообще", Аристотель размышляет о тех же этических категориях, но касающихся конкретного, т. е. каждого отдельно взятого человека. Но этих двух крупнейших представителей античной мысли разделяет и другое, а именно – применяемые методы исследования, которые у Платона носят диалоговый (диалектический) характер с использованием майевтики Сократа. Систематизация категорий этики у Аристотеля, в отличие от указанного метода Сократа, с одной стороны, поражает своей методичностью, но, с другой стороны, порой утомляет своим чрезмерным педантизмом.

***Добродетель и виды добродетелей***. Аристотель признает абсолютное нравственное начало, но лишь как имманентное жизни (т. е. существующее посредством относительных добродетелей), а не трансцендентное ей. Подчеркивая специфику нравственности, Аристотель приходит к выводу, что поступок внешне (и по объективным последствиям) добродетельный не является таковым, если он не сопровождается соответствующим намерением.

Аристотель связывает добродетель главным образом с желанием, хотением, волей, считая, что нравственность зависит от знаний, но коренится в доброй воле: ведь одно дело знать, что хорошо и что плохо, а другое – хотеть следовать хорошему. Поэтому Аристотель различает дианоэтические (мыслительные) добродетели, связанные с деятельностью разума, и этические, представляющие собой добродетели душевного склада, характера. К мыслительным добродетелям относятся две – мудрость и рассудительность, приобретаемые путем обучения. К этическим относятся мужество, умеренность, щедрость, правдивость и т. п., вырабатываемые путем воспитания привычек. И те, и другие добродетели даны нам от природы, нам дается лишь возможность приобрести их. Добродетель склада души, согласно Аристотелю, означает нахождение надлежащей середины в поведении и чувствах, выбор середины между их избытком и недостатком.

Аристотель выделяет два вида "середины": середина в вещах, поведении и чувствах, которая объективно присуща всем людям и середина применительно к каждому человеку в отдельности, ибо люди во многом отличаются друг от друга. Для древнего философа объективная и субъективная середины едины, одна существует через другую.

Какие практические выводы можно сделать из учения Аристотеля о добродетели, т. е. как надлежит определять середину каждому человеку? По Аристотелю, для этого необходимо либо обладать практической мудростью, рассудительность, либо следовать примеру или наставлениям добродетельного человека. Практичность, рассудительность позволяют ориентироваться в обстановке и делать правильный выбор для достижения нравственной цели (блага): добродетель создает правильную цель, а рассудительность – средства к ней. Рассудительность – добродетель той части души, которая производит мнения; для приобретения этой добродетели необходим опыт, поэтому молодые люди не могут быть опытными, рассудительными. Рассудительность предполагает изобретательность в нахождении средств для известной цели, но не сводится к ней. Изобретательность похвальна, если цель хороша; но если цель дурна, то это изворотливость. Мудрость же – это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных.

По словам Аристотеля, нелегко найти надлежащую середину в чувствах и поступках, гораздо легче стать порочным; моральное падение может быть различным, но обрести добродетель и правильно поступать можно только одним путем; легко промахнуться, трудно попасть в цель. Порядочные люди одинаковы, дурные – разнообразны. Словом, мало совершенных людей, много посредственных; большинство людей склонны потакать своим слабостям.

Теперь обратимся к аристотелевскому анализу некоторых этических добродетелей. Так, мужество представляет собой среднее между ее недостатком (трусостью) и избытком (безрассудной отважностью). Только мужество есть добродетель, тогда как отклонения являются пороком. По такой же модели Аристотель выстраивает и другие этические добродетели, определяя заодно и пороки.

Умеренность в чувственных, телесных наслаждениях есть среднее между ее недостатком (бесстрастностью) и избытком (распущенностью). Скромность есть среднее между ее недостатком (застенчивостью, робостью) и избытком (бесстыдством, наглостью). Щедрость – среднее между жадностью и расточительностью и т. д.

***Нравственный идеал***. По Аристотелю, высшее благо в жизни человека – счастье, блаженство, которых можно достичь совершением правильных поступков. Следовательно, деятельность человека должна быть разумна и направлена на благо, откуда следует, что назначение человека – в разумной деятельности, сообразной с добродетелью. Таким образом, человеческое благо представляет собой деятельность души сообразно добродетели. Высшее благо, совпадающее с высшей формой деятельности и разумной добродетелью, есть счастье, блаженство.

Счастье как цель человеческой жизни самодостаточно; оно представляет собой деятельность, избираемую саму по себе. Существует три вида деятельности, избираемых сами по себе: развлечения, добродетельные поступки и созерцательная деятельность. Сегодня весьма актуально звучат слова Стагирита о том, что многие люди не щадят ни тела, ни денег ради развлечений и забав, в которых они видят цель жизни. Поэтому глупыми кажутся усердия и труд людей ради таких развлечений. Игры, продолжает мысль Аристотель, нужны детям для их развития, взрослым же они необходимы как вид отдыха; но отдых не есть цель, поскольку он необходим для восстановления сил и возобновления деятельности. Следовательно, счастливая жизнь – это жизнь по добродетели, а такая жизнь сопряжена с добропорядочным усердием и состоит не в развлечениях.

Аристотель настаивает на том, что человек должен стремиться к высшей форме жизни и деятельности, каковой является созерцательная жизнь. На этом пути человек развивает свои лучшие способности – интеллект (ум), мудрость. Стагирит говорит, что человеческий ум – это начало, правящее нами и ведущее нас к прекрасному и божественному, будучи то ли само божественно, то ли самой божественной частью в нас.

Философию, предметом которой являются начала и причины, Аристотель называет наиболее умозрительной, созерцательной из наук. Следовательно, жизнь, посвященная философии, - наиболее ценная; занятия философией приносят истинное наслаждение, подлинное блаженство. К тому же созерцательная деятельность разума – самая продолжительная из всех видов деятельности; она отличается значительностью, существует ради самой себя, не стремится ни к какой внешней цели и лишена треволнений в той мере, в какой это возможно для человека.

Таким образом, Аристотель считал деятельность разума высшей формой жизни и деятельности, ни с чем не сравнимой ценностью; свободное же от материи "чистое" мышление он рассматривал как верховное начало в мире – божество. В сфере верховного разума субъект и объект, мысль и предмет мысли совпадают, т. е. верховный разум есть мышление о мышлении. Хотя человек никогда не достигнет уровня божественной жизни, но, насколько это в его силах, он должен стремиться к нему путем созерцательной деятельности, как к идеалу.

**Агностицизм и скептицизм**

***Понятие агностицизма и его место в системе философских учений***. Наряду с вопросами о том, в чем заключается сущность мира, конечен ли мир или бесконечен, развивается ли он, а если развивается, то в каком направлении, что представляет собой время, причинность и т. п., важное место в философской проблематике занимают вопросы, связанные с познанием окружающих человека предметов (вещей, отношений, процессов). "Познаваем ли мир?" – таков традиционный вопрос, возникший еще в древнюю эпоху, когда философия делала свои первые шаги, стремясь быть доказательным, рационально обоснованным мировоззрением. Но традиционность именно такой формы вопроса может толкнуть к представлению, будто существовали философы, считавшие, что мир вообще не познаваем.

Вопрос о том, познаваем ли мир, в гносеологии имеет следующую формулировку: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? Данная формулировка более строга в том смысле, что предполагает сложность познания предметов, процессов, ситуаций, наличие не только внешней их стороны, но и внутренней, сущностной; она учитывает трудности познания внешней стороны явлений и особенно сущности материальных объектов, не только раскрываемых в своих проявлениях, но и скрываемых в них. Поэтому вопрос состоит не в том, познаваем ли мир, – этот вопрос в буквальном смысле никем не ставится, – вопрос заключается в том, можно ли достовернопознать предметы, их сущности и проявления сущности. Это и есть подлинная философская проблема, не видеть которую не могли трезвомыслящие философы.

В истории философии сложились две позиции: познавательно-реалистическая и агностическая, и не всегда в активе первой было чуткое улавливание реальной сложности проблемы.

Агностицизм (греч. α – не, gnosis – знание) – философское учение, согласно которому не может быть окончательно решен вопрос об истинности познания*,* получена объективная характеристика окружающей человека действительности. Термин был впервые употреблен английским естествоиспытателем Томасом Гексли (1825 – 1895), который считал себя сторонником Д. Юма, доказывая, вслед за ним, что никогда нельзя достоверно знать истинную причину наших ощущений. Эту свою позицию в философии Гексли и охарактеризовал словом "агностицизм". Разновидностью агностицизма является теория иероглифов.

Теория иероглифов – это гносеологическая концепция, стремящаяся доказать, что при помощи ощущений в сознании создаются не образы, отражающие черты предметов и явлений, а символы, знаки, иероглифы, не имеющие ничего общего с вещами и их свойствами. Теория иероглифов была разработана Г. Гельмгольцем на базе т. н. "закона специфической энергии органов чувств", сформулированного И. Мюллером. Согласно этому закону, психическое есть переживание организмом состояния своих собственных нервов, а специфика ощущений зависит не от внешних воздействий, а от особенностей органов чувств.

Помимо теории иероглифов, представители прагматизма и позитивизма, очищая кантианство от "вещи в себе", пытаются доказать невозможность познания мира как он существует сам по себе.

Наиболее последовательно в агностицизм проведён в системе Д. Юма. Утверждая, что единственным источником познания является опыт, Юм исходил из невозможности подвергнуть его проверке, а отсюда следовала, по его мнению, и невозможность установить адекватность между данными опыта и объективным миром. Например, понятие причинности возникает как результат многократного повторения следования одного явления за другим. Обобщая эту повторяемость, мышление делает вывод о существовании причинно-следственной связи между соответствующими явлениями. Однако в действительности, полагал Юм, такой вывод есть лишь продукт мышления. Аналогичным образом и всё познание имеет дело лишь с опытом и принципиально не может выйти за его пределы, а потому не может судить о том, каково отношение между опытом и реальностью.

Точка зрения Юма и его предшественников явилась своеобразным выражением понимания того, что познание не есть простое копирование действительности, а является сложным процессом освоения объекта субъектом, причём в этом процессе многое определяется творческой активностью субъекта.

В настоящее время одним из характерных выражений агностицизма является гносеологическая позиция т. н. конвенционализма (т. е. философская концепция, сулящая о том, научные теории и понятия являются не отражением объективного мира, а продуктом соглашения между учеными), согласно которой отношение между фактом и относящимся к нему высказыванием – чисто условно, поскольку возможно описание одного и того же факта в различных высказываниях. Отсюда делается вывод о произвольности познания. Но в действительности между различными языками описания обычно могут быть установлены достаточно жёсткие соответствия, не говоря уже о том, что различные, описания, если они соответствуют действительности, дают в принципе одинаковый результат при их практическом применении. Виднейший представитель конвенционализма – французский математик и методолог науки А. Пуанкаре (1854 – 1912). Он отделял отношения между вещами от сущности самих вещей, считал, что познаваемы только отношения, но природа вещей непознаваема. Пуанкаре говорил, что "не только наука не может открыть нам природу вещей; ничто не в силах открыть нам ее, и если бы ее знал какой-нибудь бог, то он не мог бы найти слов для ее выражения".

Конвенционализм как система мировоззренческих взглядов и принципов научного познания широко распространился в последние десятилетия в западной философии, а также в логике и методологии науки. С конвенционалистскими установками выступали К. Поппер, И. Лакатос, П. Фейерабенд и многие другие ученые.

Другой характерной для неопозитивизма формой агностицизма является отказ от какого бы то ни было решения вопроса об отношении познания и действительности под предлогом того, что этот вопрос относится к числу "метафизических" и не допускает "строгого" решения. Неубедительность этой позиции доказывается уже самой историей неопозитивизма, который, вопреки первоначально провозглашенным тезисам, всё более и более вовлекается в обсуждение "метафизических" проблем.

Позицию агностицизма защищает и критический реализм. Один из главных представителей этого направления, американский философ Дж. Сантаяна, утверждает, например, что познание носит принципиально символический характер и что самое большое, на что можно надеяться, - это окружить объект подходящей символикой, а затем, быть может, посредством удачного проникновения воображения (которое само по себе недостоверно), постичь сущность объекта. Согласно Сантаяне, убеждение в истинности познания коренится в конечном счёте в свойственной человеку животной вере. Эта, как и все другие многообразные современные формы агностицизма, основывается на преувеличении отдельных сторон процесса познания, на игнорировании органической взаимосвязи мышления и предметно-практической деятельности.

Однако история подобного мировоззренческого подхода началась много раньше, в Древней Греции, где была оформлена в рамках соответствующей школы скептиков, хотя истоки скептицизма и агностицизма были заложены еще ранее, софистами.

***Сущность скептицизма и его истоки***. Скептицизм (греч. skeptomai – сомневаюсь) – философская концепция, подвергающая сомнению возможность познания объективной действительности. Последовательный скептицизм смыкается с рассмотренным выше агностицизмом и нигилизмом (точка зрения абсолютного отрицания, не связанного ни с какими положительными идеалами). Скептицизм получает наибольшее распространение в те периоды развития общества, когда старые общественные идеалы уже расшатаны, а новые еще не укрепились. В качестве философской доктрины скептицизм возник в период кризиса древнегреческого общества (IV в. до н. э.) как реакция на предшествующие философские системы, которые с помощью умозрительных рассуждений пытались объяснить чувственный мир, нередко при этом вступая в противоречие друг с другом. Своей вершины скептицизм достиг в учениях Пиррона, Аркесилая, Карнеада, Энесидема и Секста Эмпирика, о которых подробнее будет сказано ниже. Продолжая традиции софистов, которые, опираясь на общую и неразличимую текучесть, устанавливали свою вполне релятивистскую позицию, причем в отношении всего существующего, и прежде всего в отношении самого человека, первые скептики указывали на относительность человеческого познания, на его формальную недоказуемость и зависимость от различных условий (обстоятельства жизни, состояние органов чувств, влияние традиций и привычек и т. п.). Эти умозаключения непосредственно исходили из известной формулы софиста Горгия: "первое положение гласит, что ничто не существует; второе – что если что-либо существует, то оно непознаваемо для человека; третье – что если оно и познаваемо, то все же по крайней мере оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего".

Пиррон (360 – 270 гг. до н. э.), основатель школы скептицизма, резко противопоставлял догматическое знание, основанное на научных данных и доказательствах, и феноменализм, то есть то, что нам является в субъективном смысле слова и должно нами пониматься как чистая кажимость. Отсюда прежде всего следует то, что мы ничего не знаем, даже того факта, знаем ли мы или не знаем, и вообще, существует ил что-нибудь или нет. Отсюда Пиррон делает вывод о том, что подлинное знание принадлежит лишь богам. Следовательно, раз уж для человека знание недоступно, то, так как все течет и меняется, ни о чем вообще сказать нельзя, поскольку все говорят не о том, что действительно есть, но только о том, что им кажется, и откуда и проистекает та всеобщая противоречивость суждений, которая мешает признать что-либо за ложь. Далее, раз уж мы ничего не знаем, то должны воздерживаться от всякого рода суждений, в результате чего мы должны поступать только так, как поступают все обычно, согласно местным нравам и порядкам.

Пиррон впервые ввел термины атараксия (невозмутимость) и апатия (бесчувствие, бесстрастие), поскольку именно таково должно быть внутреннее состояние мудреца, отказавшегося от разумного объяснения действительности и от разумного же к ней отношения. В противовес Аристотелю, отстаивающему созерцательный образ жизни как нравственный идеал, Пиррон именно с атараксией и апатией связывает блаженство.

Скептицизм ученика Пиррона, Тимона Флиунтского (325 – 235 гг. до н. э.), выражен в том ответе, который он дает на три поставленные им же вопроса. Во-первых, в каком виде существуют вещи? Ответ Тимона гласит: вещи неразличимы и неустойчивы. Во-вторых, как мы должны относиться к вещам? Ответ: мы не можем доверять ни нашим восприятиям вещей, ни нашим представлениям о них, ибо то и другое из-за непостоянства вещей не является истинным, ложным. В-третьих, какое отсюда вытекает для нас поведение? Ответ: мы не можем ничего решать о вещах, ничего высказывать о них и должны иметь полную свободу своих суждений, из которой вытекает непоколебимость нашего духа.

После Пиррона и Тимона скептицизм на долгое время исчезает как самостоятельное учение, развиваясь в течение нескольких последующих столетий в рамках, прежде всего, платоновской Академии. Поэтому коснемся вкратце академического скепсиса. Так, Аркесилай (315 – 241) понимал, что ни наука, ни мнение не дают мудрости и не спасают от глупости. Следовательно, должен существовать и какой-то иной критерий для практического действия, а именно – объективное существование смысла сущего. Человеческое действие должно гармонировать с этим смыслом, при этом не обязательно понимая сущность этой гармонии. Другими словами, вместо чистой и безусловной относительности Пиррона Аркесилай все же рекомендует разбираться в чувственной текучести и выбирать из нее то, что создает для человека жизненно-практический успех, который является критерием истины. Другой академик, Карнеад (214 – 129), утверждает, что критерий истины в абсолютном смысле отсутствует, хотя должен существовать относительный критерий, поскольку иначе нельзя будет судить о том, как поступать в жизни. Поэтому, во-первых, мы, обладая представлением вещи, представляем и самую вещь и самих себя, как представляющих. При этом представление может быть как истинным, так и ложным, но им, тем не менее, не должно пренебрегать. Во-вторых, необходимо иметь в виду обстоятельства, которые могут нас отвлечь от представления как некоей специфической данности. В третьих, самое главное требование Карнеада в отношении выставляемой им вероятности заключается в том, что от простой констатации единичности представления мы должны переходить к анализу и всех других моментов, так или иначе участвующих в изучаемом нами единичном представлении.

Самостоятельное скептическое учение вновь возникает в I в. до н. э. благодаря Энесидему, а именно его учению о десяти скептических тропах. Троп в данном случае означает "способ опровержения догматизма", причем все эти тропы доказывают только один тезис, а именно невозможность что-нибудь утверждать и наличие для каждого утверждаемого "да" обязательно и отрицательного "нет". Первый троп доказывает невозможность суждения и необходимость воздерживаться от него на основании того чувственно-познавательного разнобоя, который существует вообще. Второй троп возникает от разницы между людьми. Третий – от различия каналов в наших органах чувств. Четвертый троп касается обстоятельств, т. е. распределения состояний и перемен в человеческой жизни. Пятый троп говорит о зависимости от положения, расстояний и мест; в зависимости от чего одни и те же предметы кажутся различными. Шестой троп гласит о непознаваемости отдельных вещей ввиду их постоянных соединений и взаимодействий. Седьмой троп касается отношений величины и устройства подлежащих предметов. Восьмой – количества и качества вещей. Девятый троп связан с постоянством, необычностью, редкостью явлений. Наконец, десятый троп связан с вопросом нравственности, то есть находится в зависимости от поведения, обычаев, законов, баснословных верований и догматических положений.

Завершает и обобщает античную историю скептицизма Секст Эмпирик (ок. 200 – 250), автор нескольких сочинений, в которых содержится сводка всех аргументов, с помощью которых античный скептицизм опровергал представление "догматической" философии о возможности доказательного, неоспоримого знания. Отстаивая невозможность каких-либо общеобязательных, научных, теологических, этических и других истин, Секст Эмпирик рекомендовал воздержание от всякого решения, знания, чтобы тем самым достигнуть душевного равновесия и блаженства, осуществление которых и есть цель философии. Секст Эмпирик предлагал руководствоваться в жизни естественными потребностями, склонностями, привычками, законами, традициями, и прежде всего здравым смыслом.

Таким образом, сомнение в возможности общепризнанного доказательного знания легло в основу концепции античного скептицизма. Античные скептики проповедовали воздержание от суждений для достижения душевного спокойствия, атараксии, и тем самым счастья, которое и есть цель философии. Однако, интересно, что сами скептики отнюдь не воздерживались от суждений, и многие из них писали сочинения, где критиковали спекулятивные и другие философские догмы, выдвигали доводы и тропы в пользу своего учения.

После Секста Эмпирика скептицизм вновь, в очередной раз, перестал существовать на столь длительное время, что такой школы не существует вплоть до наших дней. Однако это не значит, что скептицизм вообще потерял свою актуальность, отнюдь нет, поскольку он проникает везде и всюду, причем не только в научные, теологические и философские труды, но даже в умы подавляющего большинства людей современного типа, правда, начиная лишь с 17 – 18 вв., когда общество постепенно восставало против догматизма средневековой идеологии. В трудах Монтеня, Шаррона, Бейля и др. подвергались сомнению аргументы теологов, подготавливалась почва для антирелигиозной критики. Впоследствии скептицизм Б. Паскаля, Д. Юма, И. Канта и др. ограничивал возможности разума вообще и расчищал место для религиозной веры. В современной философии скептицизм своеобразно усвоил позитивизм, который считает бессмысленными любые суждения, обобщения и гипотезы, недоступные прямой проверке опытом.