

СВЯЗЬ ВРЕМЁН

Д.А. Гусев

NIL NOVI SUB SOLE, ИЛИ ЭПИКУРЕИЗМ КАК ДРЕВНИЙ ПОЗИТИВИЗМ

Аннотация. Существует ли в истории философской мысли прогресс? Преодолены ли прежние философские идеи и системы в координатах нынешнего состояния философии, или же следует говорить только о многообразных вариациях одного и того же, по крупному счёту, содержания? Предметом исследования является эллинистическая философия в её соотносённости с современными эпистемологическими построениями. Объектом исследования служат философские идеи эпикурейской школы, рассмотренные в качестве отдалённого предшественника позитивизма рубежа Нового и Новейшего времени. Особенное внимание уделяется сравнительному и кросс-культурному анализу рефлексии теоретического знания в эпикуреизме и позитивизме. Проведение такого рода анализа осуществляется на основе единства этимологического, логического и исторического подходов, а также принципа системности и некоторых герменевтических приёмов (в частности, интерпретации и понимания). Используется метод историко-философской реконструкции, методы имманентного интерпретирующего анализа и компаративистского анализа и метод синтеза как соединения интерпретированного материала в новом качестве. Основными выводами проведённого исследования, составляющими его научную новизну можно считать комплекс утверждений, философских конструкций, которые вроде бы, безусловно исторически принадлежат Новому и Новейшему времени, на самом деле были созданы и высказаны приблизительно на две тысячи лет раньше. Античный эпикуреизм не просто предвосхищает позитивистскую традицию в истории философии, начало которой традиционно относят к исходу Нового времени, но и достаточно детально прорабатывает её, нисколько не уступая по своему философскому содержанию «настоящему» позитивизму.

Ключевые слова: античный скептицизм, эллинистическая цивилизация, философия науки, позитивизм, научное мышление, эпикурейцы, минимализм, эмпирический уровень познания, теоретический уровень познания, истина.

Abstract. Is there progress in the history of philosophical thought? Have the previous philosophical ideas and systems within the coordinates of the current state of philosophy been overcome, or we should talk only about the multiple variations of one and the same, on the grand scale, content? The subject of this research is the Hellenistic philosophy in its correlation with the modern epistemological constructs. The object is the philosophical ideas of the Epicurean school considered as a remote predecessor of positivism of the brink of the modern era and contemporary history. Special attention is given to the comparative and cross-cultural analysis of reflection of the theoretical knowledge on Epicureanism and positivism. The main conclusion consists in the complex of statements, according to which the philosophical constructs that most certainly historically belong to modern era and contemporary history, have been created and expressed approximately two thousand years earlier. The antique Epicureanism not just supersedes the positivistic tradition in the history of philosophy, the beginning of which is traditionally attributed to the origin of the modern era, but it also fairly thoroughly covers it, not yielding in its philosophical content to the “genuine” positivism.

Key words: Truth, Theoretical level of cognition, Empirical level of cognition, Minimalism, Epicureans, Scientific thinking, Positivism, Philosophy of science, Hellenistic civilization, Antique skepticism.

Одной из интересных и достаточно непростых проблем культурно-исторического развития общества является проблема прогресса. Возможно ли утверждать, что в процессе развития мы имеем дело с несомненным прогрессом в различных сферах общественной жизни – этот вопрос остаётся открытым и не имеет до настоящего времени однозначного и общепринятого решения. По этому вопросу сформировались две противоположные устойчивые

тенденции, или конкурирующие интерпретации развития – кумулятивизм и антикумулятивизм. Сторонники первого подхода придерживаются утверждения о том, что в развитии происходит постепенное накопление и приращение (кумуляция) знаний, навыков, решений, рецептов, открытий и т.п., в силу чего исторически следующая ступень развития неизбежно оказывается более высокой, чем предыдущая, – именно потому, что она базируется на постоянно нарастающей совокупности

результатов предыдущего развития (происходит своего рода «капитализация процентов», которые «начисляются» на «вклад», сделанный в копилку духовной культуры предыдущими поколениями).

Гегелевская концепция развития является кумулятивистской – предыдущая ступень включается в последующую, преодолевается в ней и диалектически отрицается, т.е. отрицается не в смысле отбрасывания, перечёркивания, или забвения, а преодолевается путём «снятия», т.е. именно включения и творческого преобразования; в результате весь предыдущий духовный опыт полностью «работает» на нынешнее состояние, находящееся на той высоте, которая подготовлена и обусловлена всем предыдущим развитием. «Мы так далеко видим только потому, что стоим на плечах титанов», – приблизительно так звучит приписываемое И. Ньютону высказывание, вполне иллюстрирующее концепцию кумулятивистского развития, в которой идея прогресса не только полностью признаётся, но и является одной из наиболее важных. Согласно кумулятивизму, мы движемся путём прогресса, и настоящее состояние превосходит предыдущее по уровню развития и качеству.

Сторонники противоположной концепции – антикумулятивизм – утверждают, что о прогрессе можно вести речь или со множеством оговорок и примечаний, или же вообще о нём говорить не приходится, т.к. появление нового именно предаёт забвению старое, последующий этап развития (отчасти либо полностью) не базируется на предыдущем, не включает его в себя, отбрасывает и отрицает (только не диалектически – путём гегелевского «снятия», – а «по-настоящему», начиная с «чистого листа»). Понятно, что у всего есть как достоинства, так и недостатки; в кумулятивизме достоинства предыдущего состояния переходят в последующее, тем самым увеличиваясь и приумножаясь. В антикумулятивизме нечто ценное, позитивное, важное, характерное для предыдущего этапа развития, может быть отброшено и забыто на последующем этапе, в результате чего последний будет не более высоким по сравнению с предыдущим, а всего лишь – иным, и сравнить их по уровню качества и степени прогрессивности не представляется возможным. В данном случае кумулятивистская восходящая «вертикаль» развития (каждая следующая точка лежит «выше» предыдущей) меняется на антикумулятивистскую, никуда не восходящую «горизонталь» (каждая следующая точка развития лежит «на одном и том же уровне» с предыдущей). Кстати антикумулятивистскую модель развития можно представить также и в виде «вертикали», только с той разницей по отношению к кумуляти-

визму, что в последнем имеет место постоянное и неуклонное восхождение, а в первом движение вверх по этой вертикали сопровождается также и последующим движением вниз (за «восхождением» происходит «спуск», за «залезанием» – «сползание»), процесс развития колеблется вокруг некой «средней точки», и, по крупному счёту, в конечном итоге, всё остаётся на одном и том же уровне, а о прогрессе или поступательном развитии, по всей видимости, говорить не представляется возможным. Ещё одна иллюстрация антикумулятивистской модели – это движение по кругу, в котором так же, как и в движении по горизонтали «слева направо и наоборот», и в движении по вертикали «вверх-вниз и обратно», изменение наличествует, а прогресс отсутствует.

Относительно истории философии также возможно задать вопрос о наличии в ней так называемого прогресса. Преодолены ли прежние философские идеи и системы в координатах нынешнего состояния философской мысли, или же следует говорить только о многообразных вариациях одного и того же, по крупному счёту, содержания? «Nil novi sub sole, – гласит известный латинский афоризм, – нет ничего нового под солнцем», а другой, не менее известный, уточняет его: «Non nova sed nove – не новое, но по-новому». Можно создать новую формулировку некой идеи, но возможно ли создать принципиально новую идею? Положительный ответ на этот вопрос, скорее всего, будет находиться под сомнением [1]. Точно также можно, например, говорить о том, что кто-то у кого-то позаимствовал авторский текст; истинность или ложность такого утверждения легко устанавливается с помощью системы Антиплагиат. Но возможно ли таким же образом говорить о том, что кто-то у кого-то украл идею? И возможно ли вообще такое явление, как кража идеи? Доказательство последнего, в отличие от доказательства кражи текста, невозможно. Создать такого рода «Антиплагиат» принципиально нельзя? Почему? Возможно, именно потому, что все идеи «стары, как мир». («Старые философские места, одни и те же с начала веков». (Ф.М. Достоевский))

В этой связи небезынтересно было бы обратиться к эллинистической философии, сопоставив высказанные в ней идеи с современными философскими построениями, и, как то ни удивительно, увидеть, что философские конструкции, которые вроде бы безусловно исторически принадлежат Новому и Новейшему времени, были созданы и высказаны приблизительно на две тысячи лет раньше; правда – по другому поводу и по иным причинам, но по сути и принципиально они не сильно

отличаются от тех, что появились намного позже и вроде бы имеют право называться новыми. Далее автор предпринимает попытку показать, что, например, античный эпикуреизм не просто превосходит позитивистскую традицию в истории философии, начало которой традиционно относят к исходу Нового времени, но и достаточно детально прорабатывает её, нисколько не уступая, по всей видимости, по своему философскому содержанию – «настоящему» позитивизму.

Обращение именно к эллинистической философии актуально и интересно прежде всего тем, что её исторические и идейные корни уходят в так называемое «смутное время» своей эпохи. Эллинизм – это конец классической Греции, разрушение веками размеренной и гарантированной для индивида полисной жизни, эпоха социально-экономической, политической и культурной нестабильности и непредсказуемости, время «внутренней эмиграции», которая обусловила эвдемонистический и индивидуалистический в целом характер эллинистической философии. Сами типы философствования той эпохи, равно как и типы личности, кристаллизующейся в периоды «смутного времени», – эпикуреизм, стоицизм, скептицизм и кинизм, – являются социально-протестными, носят черты не только индивидуализма, но также – космополитизма и анархизма, в силу чего, при всём различии между ними, можно говорить и о чертах их принципиального сходства, которые выражаются прежде всего в их не просто критическом, а скептическом отношении как к социальной действительности, так и – к интеллектуальной традиции. Таким образом, не только собственно эллинистические скептики (Пиррон, Тимон и их последователи), но и эпикурейцы, стоики и киники являются своего рода скептиками в смысловом поле эллинистической философии [2].

Эпикурейцы, как и представители других направлений эллинистической философии, обозначили скептическую идею невозможности человеку прорваться за пределы его субъективного смыслового мира. Возможно утверждать, что их характеризует более оформленное, чем, например, у стоиков, выражение идеи человеческой субъективности. У стоиков роль неустранимого посредника во взаимодействии человека с внешним миром была отдана мышлению индивида, у эпикурейцев – чувствам и ощущениям. На мой взгляд, различие между обращением эпикурейцев к чувствам человека, а стоиков к его мышлению, по преимуществу, – терминологическое, хотя бы потому, что эпикурейцы не могли не понимать осмысленность чувств человека, они не могли рассматривать их в отрыве от человеческой мысли.

Между тем, например, Гегель со всей серьёзностью отнесся к этому терминологическому различию, сделав даже вывод, что стоическая и эпикурейская школы исповедовали противоположные представления о сущности [3, с. 337-338, 350, 353.]. Возможно, отсюда и берёт начало столь же популярное, сколь и неверное представление об эпикурейцах как проповедниках чувственных удовольствий, т.е. употребление ими самого понятия «чувства» стало для интерпретаторов достаточным основанием противопоставить их «жизнелюбие» стоическому «аскетизму».

Действительно, Гегель усмотрел у стоиков «идеализм», поскольку те рассматривали человека как мышление, а у эпикурейцев – «материализм», поскольку эпикурейцы оперировали понятием «чувства». Согласно Гегелю, мощная традиция идеализма в древнегреческой философии «споткнулась» на Эпикуре, который назвал первой сущностью не мысль, понятие, но ощущение, чувственный образ [3, с. 350]. При этом Гегель признаёт «парадоксальное» использование Эпикуром стоической методологии, по его мнению, просто поменявшей представление о сущности. Стоики, рассуждает Гегель, делили всё существующее на два существования – на мышление и на то, что может быть названо «внешним» мышлению. «Внешнее» по Гегелю, и было у стоиков едва заметным намёком на их «материализм». Именно намёком и едва заметным, поскольку «внешнее» обретало истинность, или свою «материальность» исключительно в качестве мыслимого. Таким образом, мышление оказывалось реально единственным существованием.

У Эпикура же, отмечает Гегель, **вместо** мышления – чувственные образы, ощущения, а схема та же, стоическая. Вот это «вместо» и является, на мой взгляд, достаточно «натянутым» допущением Гегеля, откуда и берёт начало формально правильная, но по существу сомнительная логика интерпретации эпикурейской философии. Так, непонятно, почему надо, как это делает Гегель, противопоставлять эпикурейскую схему познания как движения от **ощущения к представлению** и далее к **мнению** – стоической схеме познания как развития понятия от первоначального **незнания к смутному знанию** и далее к **знанию**? Едва ли можно трактовать завершающее эпикурейскую схему «мнение» иначе, чем «знание». Соответственно и предыдущие этапы эпикурейской схемы познания – представление и ощущение – оказываются тем же «смутным знанием» и тем же «незнанием», т.е. у эпикурейцев та же, что и у стоиков, схема **развития знания**, только более скептическая, – настолько, насколько более скептически оценка, согласно которой люди

способны иметь лишь «мнение», чем та, что люди могут достичь «истинного понятия».

Таким образом, вполне вероятно, на мой взгляд, и такой вывод из отказа эпикурейцев дать картину человеческого познания в координатах теоретического мышления, что они в своём скептицизме пошли дальше стоиков. В то время как последние просто определили для теоретического мышления здоровые границы его возможностей, эпикурейцы, во многом как позитивистские философы науки, сомневались в самом теоретическом мышлении как инструменте познания, поэтому и «запретив» мышлению отрываться от уровня «чувственного» познания и осторожно назвав знанием-мнением то, что стоики менее скептически называли знанием-понятием. Гегель признаёт, что «представление» у эпикурейцев, имея не образную, но **именную** форму, выступает некоей формой **всеобщности** и, значит, является разновидностью **понятия**. Правда, он настаивает на том, что эта разновидность – суррогат понятия, поскольку «имя» представления складывается у эпикурейцев по обобщению повторений единичных ощущений [3, с. 342-343]. Однако в данном случае возможно возразить, что подобное образование «имён» есть не что иное, как эмпирическое обобщение, т.е. **работа мышления** на эмпирическом уровне, что и является почти позитивистским – радикальным – скепсисом в отношении теоретических понятий, но не в отношении мышления. Таким образом, возможно утверждать, что эпикурейцы вполне заслуживают определения «позитивистских» теоретиков познания эллинистического времени. Стоическая же эпистемология нашла себя у И. Канта, неокантианцев и в постпозитивистской философии науки XX в.

Между тем Гегель и дальше невольно для себя подтверждает «позитивизм» эпикурейцев. Так, он согласен, что эпикурейское «мнение-суждение» имеет тот же смысл, какой стоики вкладывали в «одобренное мышлением истинное понятие». Действительно, эпикурейцы фактически повторяют схему стоиков, считая, что мнение-суждение возникает тогда, когда уже имеющееся именованное представление получает своё подтверждение-одобрение от соответствующих новых непосредственных ощущений, т.е. человек способен выносить правильные мнения-суждения, когда опирается на правильные – постоянно получающие свое чувственное подтверждение – именованные представления. Например, человек приобрёл представление, именуемое «перед дождём набегают тучи», и он способен превратить это живущее в нём именованное представление в правильное мнение-суждение «смотрите, сейчас пойдёт дождь!», если только в предшествующий

такому высказыванию момент он действительно увидит дождевые тучи. Гегель «ловит» здесь эпикурейцев на вращении их схемы в круге непосредственных единичных наблюдений и ощущений, что ведёт его к заключению о «непонятной» эпикурейской эпистемологии – об «имитировании» ею развития понятия в познании [3, с. 344-345]. Однако, на мой взгляд, повторю, эпикурейцев вряд ли можно назвать в данном случае «имитаторами», скорее всего они были просто большими скептиками по отношению к теоретическому мышлению; причём интересно, что такими же по сути скептиками выступили представители позитивистской традиции, положившие начало философии науки, которые не «доверили» мышлению какой-либо самостоятельной, или теоретической деятельности, если она отрывалась от столь важных для них «предложений наблюдения». Говоря о диалоге между эпохами, которые разделены более чем двумя тысячами лет, возможно утверждать, что к ним же («предложениям наблюдения») было привязано мышление представителями эпикуреизма; причём именно в этом выражался их скепсис по отношению к возможностям **теоретического** мышления, который, вне сомнения, был явно более сильным, чем у стоиков, но вряд ли был «имитацией» – т.е. отказом от – понятийного мышления.

Однако с Гегелем возможно и согласиться относительно утверждения о том, что если рассматривать эпикурейцев в качестве древних «позитивистов», то они выработали в своих эпистемологических построениях своего рода суррогат мышления-понятия, – ведь и представители много более позднего, или «настоящего» позитивизма, во многом, представили теоретическое мышление в качестве некоего суррогата. В данном случае интересен как позитивистский, так и эпикурейский философский мотив «подмены» мышления теоретического: вряд ли возможно доверять такому мышлению, которое способно существенно отрываться от чего-то «очевидного», т.к. именно оно должно, с их точки зрения, лежать в основе всякого эффективного мышления. Заметим, что это вообще мотив философского скептицизма, будь эти скептиками эллинистические философы или же позитивистские/постпозитивистские философы науки. Начиная с античности, философский скептицизм сомневается в мышлении как инструменте достижения истины. Сомневается по-разному. Например, стоики обозначили тип сомнения, который присущ науке и который нашёл отражение в постпозитивистской философии науки. Это – сомнение, парадоксально преобразующееся в доверие мышлению как процедуре на основе понима-

ния, что другого инструмента получения знания у человека нет, и, значит, при всей относительности и условности достигаемых человеком истин, при всём сомнении в их объективности следует именно в механизмах мышления искать критерий истины. Напротив, эпикурейское и позитивистское сомнение – это недоверие к мышлению, основанное на убеждении в том, что критерий истины находится вне мышления, в бесспорных «истинах наблюдения», и что, следовательно, мышление нужно удерживать от ухода в «спекуляции».

Таким образом, важно подчеркнуть то действительное различие между скепсисом эпикурейцев и скепсисом стоиков, которое заключается в том, что эпикурейцы наметили в традиции эпистемологии радикально-скептическую «позитивистскую» линию, а стоики – рамочно-скептическую «постпозитивистскую» линию. Разница между эпистемологией эпикурейцев и эпистемологией стоиков в отношении феномена мышления-понятия – скорее не «качественная», на чём настаивал Гегель, но «количественная». Эпикурейцы не «запрещали» мышление. Они просто, не доверяя ему, ограничивали его возможности производством исключительно эмпирических понятий – представлений-имён и мнений-суждений. Но всё это были именно понятия, хотя и эмпирические. Стоики же с их «рамочным» скепсисом в отношении мышления сделали упор на производстве мышлением теоретических понятий, а эмпирический уровень рассматривали как необходимый стимул для работы теоретического мышления.

Уже из этого сравнения взглядов на познание эпикурейцев и стоиков можно понять, насколько всё «перепуталось». Возможно утверждать, что стоическая теория познания, в какой-то степени, предшествовала «критике чистого разума» И. Канта, а затем и неокантианской, а также – антипозитивистской, философии науки. При этом важно отметить сближение между неокантианцами и Гегелем, хотя считается, что И. Кант дал философию эмпирического понятия, а Гегель – философию теоретического понятия [4, р. 1-19]. Так же, в случае основного объекта исследования в данной статье, оказывается, что эпикурейцы с их философией эмпирического понятия предшествовали, как и стоики, И. Канту, а стоики как философы теоретического понятия – Гегелю, но одновременно и Канту. Все традиции сошлись, и уже из этого «схождения» можно понять, что разница между эпистемологическими воззрениями эпикурейцев и стоиков, хотя и значимая для последующего развития традиции эпистемологии – попадания её в позитивистскую/постпозитивистскую развилку, – не есть, как думал

Гегель, отрицание эпикурейцами, в прямую противоположность стоикам, мышления-понятия.

Поскольку позитивистская философия науки пришла позже Гегеля, он не мог усмотреть определённый «позитивизм» эпикурейцев, не отрицающий мышление-понятие, но ставящий ему ограничители «спекулятивности» с благой целью удержать его в поле истины. Однако «позитивизм» эпикурейцев пусть и бессознательный, всё же является специфической чертой их эпистемологии, и Гегель не мог это не заметить. Он не мог не признать, что и в эпикурейской «чувственной» теории познания, как и в эпикурейской «чувственной» этике, сфера чувств находится всё же внутри мышления, проходит своеобразный рациональный контроль. Если бы Гегель был знаком с позитивизмом, он бы просто назвал эпикурейцев позитивистами. Если посмотреть из нашего времени, как он трактует эпикурейскую философию, то можно заметить, что он описывает именно позитивистскую философию, каковой эпикурейское учение во многом и является.

Действительно, эпикурейцы делают все ощущения человека на два больших класса – ощущения «внешнего» и «внутренние» ощущения, и это те эмпирические «кирпичики», из которых мышление выстраивает знание, складывая из них представления-имена, а из представлений-имён мнения-суждения [5, X. 33-34]. «Внутренние» ощущения, называемые эпикурейцами аффектами, по тому же механизму, что и ощущения «внешнего», дают ход формированию представлений-имён и мнений-суждений в сфере этики. Этот механизм – многократная повторяемость ощущений, ведущая к формированию картины, на основе которой можно установить, что истинно/неистинно, и что хорошо/плохо. Если не отступать от данного механизма (многократной повторяемости ощущений), то наши мнения-суждения будут всегда правильными, т.е. истинными, поскольку сами мнения-суждения формируются по повторению ощущений, которые уже непосредственно являются для человека «хорошими» или «плохими». О таком же критерии «очевидности», из которой всё появляется и куда всё возвращается, говорят и позитивисты, действительно двигаясь, как и эпикурейцы, по тавтологическому кругу «истин наблюдения» из страха полностью утратить ориентиры, питаемого недоверием к мышлению как инструменту ориентации человека.

Гегель справедливо изображает эпикурейцев «чувственниками», отказывая им даже в материализме. Возможно, «чувственники» – достаточно точное определение позитивистов с их почти инстинктивным страхом оторваться от непосредственного, очевидного, наблюдаемого, что дей-

ствительно делает позитивизм некоей апологией «непосредственного», естественного существования. Хотя ясно, что люди «непосредственно» существовать не могут и не должны – им дарована рефлексия, и уже это обязывает их доверять мышлению именно как фундаментальному механизму в принципе «относящегося», оценивающего существования. В силу этого фундаментального механизма для человека нет ничего непосредственного – для него всё «очевидное» недостоверно, и только объясненное и понятое, т.е. перестав быть «очевидным», оно становится достоверным.

То, что представители позитивизма, открывшего на исходе Нового времени философию науки и во многом базирующегося на, без преувеличения, огромном опыте просветительского научного и гуманистического развития, стали разрабатывать положение о своего рода «непосредственном» мышлении в науке, одним из «краеугольных камней» которого (положения) явилась идея изгнания-преодоления из науки (в науке) теоретического мышления, может показаться странным и мало мотивированным. Тем не менее, такого рода философское построение возможно понять, обращаясь к «позитивизму» эпикурейского направления эллинистической философии. Рассматриваемый мной эпикурейский «позитивизм» появился на вполне обоснованной почве сомнения в том, что человеку может быть доступна истина, которая существует «сама по себе» и не зависит от его мышления, т.е. так называемая объективная истина [6]. Такого рода скептическая интенция уже значительно выделяет представителей эпикуреизма на фоне современной им эпохи, т.к. последние, задолго до нынешней неклассической эпистемологии, релятивизма, плюрализма, постмодернизма и т.д., в древний период господства «твёрдых истин» задались вопросом о тех условиях, в которых мышление способно тем или иным способом приближаться к истинам, или, иначе говоря, проблематизировали «действительное положение вещей». Понятно, что с целью установления подобных условий нужно было говорить об определённом критерии истины. Как уже отмечалось, представители эпикуреизма пытались найти такого рода критерий вне мышления, в силу чего они – в виде некоего «образца» истины – сделали ставку на «очевидное», которое не требует для себя какого-то обоснования, – по той простой причине, что способно обосновывать самое себя. Таким образом, достаточно последовательно рассуждали они, для того, чтобы было можно положиться на мышление, оно должно приводить к результатам, имеющим достаточно «прозрачную» связь с «очевидным», или должно

реализовываться в его «координатах». В силу этого сторонники эпикурейского направления не могли не замечать того, что они накладывают на мышление существенное ограничение, или – значительно умаляют его возможности по формированию знания. Этим, по всей видимости, и объясняется то, что эпикурейцы вместо того, чтобы говорить о «знании», с несвойственной для античности осторожностью говорили о «мнении», подразумевая, что даже несмотря на вводимые ими гарантии некой надёжности мышления, оно таковым всё же не является, будучи в принципе ненадёжным, однако возможность введения его в рамки хотя бы минимальной надёжности не исключается полностью.

Иначе говоря, представители эпикуреизма предложили идею, согласно которой наше желание достижения истины провоцирует наш осознанный отказ от определённой свободы мышления, ограничение её рамками «очевидного»; хотя и при таком даже ограничении нам будут доступны всего лишь приблизительные истины – мнения. В том же случае, когда мы оставляем мышлению его свободу, то, во многом, сами того не замечая, входим в реальный субъективный мир сокрытия истины, мир иллюзий и самообмана. Получается, что «позитивизм» эпикурейской школы представляет собой достаточно оригинальный интеллектуальный способ обретения субъектом в мире иллюзий, обмана и неведения истины некой определённой опоры. Эпикурейцы, так же как и другие представители эллинистической философии (стоики, скептики, киники), указывают действенный путь «спасения», заключающийся во «внутренней эмиграции». Однако если стоики говорят об «эмиграции» в мышление, то эпикуреизм предлагает «эмигрировать» в «позитивное» мышление. Существенное различие стоической и эпикурейской философскими ориентациями заключается во вполне отрефлектированном доверии к мышлению (стоики) и не менее продуманном недоверии к нему (эпикурейцы). Точно в той мере, в какой эпикуреизм предлагает не доверять мышлению, он постулирует шанс нахождения истины вне мышления, что «переворачивается» с «головы на ноги» (или же – наоборот) в стоицизме. Таким образом, если представители стоической школы могут быть охарактеризованы в качестве бескомпромиссных скептиков по отношению к возможности преобразовать мир к лучшему, то сторонники эпикуреизма выглядят в данном случае большими оптимистами, т.к. рассчитывают на своего рода «позитивное» мышление. Выделение ими в мышлении вообще некоего «позитивного» мышления, которое напрямую связано с постигаемым чувственным образом «очевидным»

миром, неизбежно приводит этих мыслителей к тезису о существовании мира – самого по себе, в себе и для себя, мира, который сопряжёт со своей, не зависящей от мышления истиной.

Так эпикурейцы приходят к дихотомии мышления-субъекта и внешнего мира-объекта. Этого нет, заметим, у стоиков с их единым миром мышления, где не питают надежд на «истину для всех», и каждый спасается в одиночку, своей истиной, в чём и состоит глубокий смысл стоического автоматизма достижения мышлением «согласия с самим собой» – истина признаётся таковой автоматически, поскольку каждый имеет право на свою истину. Если использовать современные термины, то стоики выглядят «постмодернистами», лишёнными иллюзий социального прогресса, а эпикурейцы – «модернистами», верящими, что можно продвигать мир к лучшим состояниям. Эта надежда эпикурейцев на спасительно прочный, осязаемый мир единой для всех истины особенно видна в их теории познания. Они буквально **физически** и в деталях описывают процесс превращения независимо существующего «внешнего» в представления сознания, тем самым, показывая **объективность** – надёжность – процесса, обещающего получение действительно объективной истины или близко-го к объективной истине результата. Так, согласно Эпикуру: «С поверхности предметов исходит непрерывный исток, который незаметен для ощущения (в противном случае эти вещи должны были бы убывать). Этот исток очень тонкий, он не имеет глубины, представляет собой плоскость и осуществляется с величайшей скоростью (незаметно для ощущения). Он-то и входит в нас, так что мы видим и познаём образы, цвета вещей» [5, X. 48-49].

Не наивность подобного видения важна у эпикурейцев, но сам их принцип явно «позитивного» мышления – как будто они знали, что такое экспериментальная (эмпирическая) наука и в духе будущих позитивистов пытались установить чувственно постигаемые корреляты продуктов мышления. Достаточно сказать, что Гегель прямо оценивал теорию познания эпикурейцев как модель познания, осуществляемую в современной ему физике, утверждая, что эпикурейский принцип познания является «...не чем иным, как принципом современной физики. Эта манера Эпикура подверглась нападкам, и к ней относились презрительно; но с этой стороны не приходится ни стыдиться её, ни отмахиваться от неё тому, кто является физиком, ибо то, что говорит Эпикур, не хуже того, что утверждают новейшие физики... Если, однако, физику считают наукой, придерживающейся, с одной стороны, непосредственно опыта и применяющей, с другой стороны,

к тому, что не может быть непосредственно познано опытным путём, тот же опыт согласно некоторому сходству, которое имеет с последним это недоступное непосредственному опыту, то мы, в самом деле, должны признать Эпикура если не зачинателем, то, во всяком случае, главным представителем этой манеры, и притом таким представителем, который утверждает, что такая манера рассуждения представляет собой познание» [3, с. 353]. Замечу, что Гегель скептически оценивает Эпикура по его сходству с «новейшим физиком» – именно как «позитивиста», не использующего в полном объеме возможности теоретического мышления, но замыкающего себя в круге чувственного опыта. Другое дело, что современные Гегелю физики не были позитивистами, как не являются ими вообще учёные-практики и экспериментаторы, которые, конечно же, ничем не ограничивают своё теоретическое мышление. Однако важна сама интуиция Гегеля в отношении «позитивистского» характера науки. Пусть эта интуиция не вполне верна, но она оправдывает появление позитивистской философии науки, а тем более отчасти объясняет столь ранний «позитивизм» эпикурейцев – коль скоро наука даёт повод к позитивистскому на неё взгляду.

Поэтому понимание эпикурейцев как «позитивистов» важно для осознания того, почему философия науки возникла как именно позитивистская философия науки, которая намного позже совершила постпозитивистский и антипозитивистский поворот. Позитивизм не является примитивизмом, и понимание эпикурейцев как «позитивистов» реабилитирует их этику, снимая с неё стереотипное обвинение в том, что она будто бы преследует примитивный принцип удовольствий, получаемых любой ценой. Всерьёз принимать этот примитивизм эпикурейцев – всё равно, что приписывать позитивистским философам науки идею, согласно которой наука должна обходиться и реально обходиться без теоретического мышления. Взаимодействие эмпирического и трансцендентального «срезов» сознания является достаточно непростым и многоаспектным, как это вполне убедительно показывает Р.А. Счастливцев [7, с. 305-310]. Позитивисты в определённой степени «стеснили» теоретическое мышление, но единственно из стремления исключить из науки «пустые» понятия; и это не примитивизм, а постановка проблемы научной истины, хотя позитивистское её решение и не является вполне удачным.

Подобным образом, эпикурейцы не учили «принципу удовольствия любой ценой», но поняли, что истина в человеческом мире, в том числе моральная истина, составляет проблему. Они уви-

дели проблему в том же, что и стоики – в несовпадении действительности со своим идеалом. Идеал учил, что человек может рассчитывать на прочную опору единой истины и единой справедливости для всех, а действительность говорила о том, что истина и справедливость разные – то, что справедливо и истинно для одного, несправедливо и неистинно для другого. В эллинистический период в результате наступления имперского социального порядка началось крушение античного сознания, выстраивающего картину мира в виде космологического единства мышления/физической реальности, субъекта/объекта, Я/не-Я, человека/бога, внутреннего/внешнего, единичного/общего. Разрушение этой картины космологического единства и повлекло за собой вопрос об истине; из единого всеобъемлющего мира, единой истины образовались разные миры, разные истины: мир субъектов и мир объектов, мир «Я» и мир «не-Я», мир человека и мир богов, мир настоящего и мир прошлого, мир дикой природы и мир социума, мир мышления и внешний мышлению мир.

Стоики решили проблему истины тем, что восстановили единство действительности и идеала, уведя человека из действительности в идеал (мышление) и назвав мыслимую действительность истинной, а всё, что остаётся за пределами мышления, – неопределённым и потому как бы не существующим «внешним». Они игнорировали «неидеальную» действительность эмиграцией в мышление, и в этом был их социальный протест. Представители эпикурейской школы, наоборот, реализовали своё неприятие «неидеальной» реальности посредством скепсиса в отношении к мышлению, способному порождать нечто подобное такому «недействительному» идеалу. Эпикурейцы задались целью установления условий и параметров «действительного» мышления, тем самым стремясь напрямую соединить мышление с реальностью-действительностью. В этом и заключалось своеобразие и оригинальность их «спасительного» соединения реальности с идеалом – они действовали на стороне действительности, в то время как стоики искали «невозмутимости» на стороне мышления. Как видим, путь эпикурейцев был не менее, если не более, рационален, чем путь стоиков. Эпикурейцы не только не отвергали мышление, но производили рефлексию по его поводу в поиске «действительного» мышления, чего не делали стоики, доверяя мышлению.

Рефлексия эпикурейцев по поводу мышления делает их теорию познания и этику не только не примитивными, но вполне рациональными, внимательными к разграничению между «действи-

тельным» и «недействительным» – истинным и неистинным, правильным и неправильным. Они призывают руководствоваться в практической жизни приятными аффектами (внутренними ощущениями) и избегать неприятных аффектов. Здесь важно не попасть в плен «чувственной» терминологии и примитивно не воспринять эпикурейскую философию как гимн инстинкту удовольствий, но понять, что такое для эпикурейцев приятные и неприятные аффекты. Дело в том, что они помещают «удовольствия» не в сферу инстинктов, а в сферу разума, выдвигая, как и стоики, принцип «мудреца» в качестве рационального критерия истинного/неистинного, правильного/неправильного. У эпикурейцев, как и у стоиков, «мудрец» не требует для себя критерия – доказательства своей мудрости, – поскольку мудр сам принцип подчинения человеческого поведения разуму. Разум – критерий и у стоиков, и у эпикурейцев. Разница в том, что у стоиков этим критерием является мышление само по себе, а у эпикурейцев – «действительное» мышление, т.е. непосредственно связанное с чувственными образами действительности. Эпикурейцы не пренебрегают мышлением, но требуют от него всего лишь подтверждения своей «действительности», какое и получается автоматически, когда мышление «соглашается с самим собой» не вообще, как у стоиков, а по поводу только «позитивного» своего содержания.

Поэтому в эпикурейской этике единичные ощущения не представляют самостоятельной ценности. Они должны пройти, по сути дела, через стоический механизм (но только на «позитивном» уровне) достижения по их поводу мышлением «согласия с самим собой», и лишь тогда они станут правильными удовольствиями, т.е. сторонники эпикуреизма ограничили один из своих вроде бы основополагающих принципов удовольствия тезисом о «правильном» – «действительном» – мышлении. Мышление, которое является для них «действительным», или же «позитивным» представляет собой основной принцип философии эпикуреизма, специфика которого состоит в том, что он не только не предоставляет достаточного простора в обретении удовольствий, а непосредственно и достаточно бескомпромиссно ограничивает индивида в стремлении к ним. Таким образом, можно увидеть у эпикурейцев стоический аскетизм – с тем отличием, что у стоиков аскетизм в стороне от чувств, а у эпикурейцев – в сфере чувств. Однако и у них, и у стоиков через этот аскетизм человек достигает важного для себя психологического состояния «невозмутимости разума (духа)».

Существует авторитетное подтверждение аскетизма эпикурейской этики, тем более ценное, что

исходит оно от стоика Сенеки: «Сам-то я считаю – и в этом расхожусь со своими коллегами, – что учение Эпикура свято и правильно, а если подойти к нему поближе, то и весьма печально; его наслаждение мало, сухо и подчинено тому закону, какой мы предписываем добродетели: оно должно повиноваться природе; а того, чем довольствуется природа, никогда не хватит для роскоши. Что же получается? Всякий, кто зовёт счастьем праздное безделье с поочередным удовлетворением вожделений похоти и чрева, ищет добрый авторитет для прикрытия дурных дел, находит его, привлечённый соблазнительным названием, и отныне считает свои пороки исполнением философских правил, хотя наслаждения его не те, о каких он здесь услышал, а те, которые он принёс сюда с собой; зато теперь он предаётся им без опаски и не таясь. Большинство наших называют школу Эпикура наставницей в гнусностях; я же скажу так: у неё незаслуженно дурная репутация. Кто, кроме посвящённых, может знать наверняка? Она сама так убрала свой фасад, чтобы дать повод к сплетням и возбуждать опасения. Она подобна доблестному мужу, одетому в женскую одежду: стыдливость не нарушена, мужественность не оскорблена, тело не открыто для взоров нечистой страсти, но в руке тимпан. Следовало бы выбрать более пристойную вывеску, чтобы она сама возбуждала дух к добродетели; а та, что висит сейчас, зазывает пороки» [8, XIII, 4-6].

Недвусмысленно характеризуя эпикурейскую этику как аскетическую, «скудную» в отношении удовольствий, Сенека лучше и не мог засвидетельствовать «позитивизм» эпикурейцев, поскольку позитивизм по своей сути – это именно рациональный аскетизм, принцип избавления от «бесполезных излишеств». Позитивистская философия шире позитивистской философии науки. Это и философия искусства, и философия архитектуры, и, вообще, философия жизни, возникшая на базе скепсиса в отношении создаваемых человеком сложных моделей жизни, например, научной модели с её «птичьим» языком изодранных теоретических конструкций. Позитивизм утверждал, что вся эта изодранность не более чем украшательство нашей родовой неспособности выйти из круга нашего «слепого» эмпирического существования, и потому подобное искусственное «расширение самих себя» следует решительно отбросить и жить, что называется, «по средствам; не претендовать на то, чего мы никогда не сможем достичь. Отсюда – позитивистский аскетизм, выраженный, почти как у эпикурейцев, в требовании отказаться от «тщетных удовольствий»: в архитектуре, рационально довольствуясь чисто функциональным стилем «баухаус» (домов-коробок); литературе, создавая

её в стиле «экшн»; музыке, не обременяя музыкальную аудиторию чрезмерно сложными композициями, которые, всё равно, рассчитаны на отклик «простых чувств», но из-за своей сложности могут этого отклика и не вызвать; науке, исключая «сомнительные» – не имеющие наблюдаемых коррелятов – теоретические построения.

В частности, очевидным примером позитивизма в науке может служить бихевиоризм в психологической науке, рассматривающий человека исключительно как систему, реагирующую на внешние стимулы видимым поведением, и запрещающий любые «фантазии» о внутренних побуждениях к определённому поведению. Первым проникновением позитивизма в живопись, во второй половине XIX в., стал знаменитый феномен импрессионизма. Импрессионисты отказались от попыток «типизации» (осмысления) изображаемой ими природы как тщетных попыток и ограничились изображением того, что вполне заслуживает определения «истины факта» – той «картинки», которая непосредственно наблюдается данным художником в момент наблюдения. Скепсис импрессионистов по отношению к «пустым» попыткам художника сказать своим изображением нечто большее, чем само изображение, становится понятным по прецеденту «улыбки Джоконды». Настойчивые попытки уже не одного века разгадать «таинственную» улыбку портретного изображения очень напоминают поиск того, чего, может быть, и не существует. Подлинным манифестом позитивизма в живописи явился знаменитый «Чёрный квадрат» К. Малевича – не картина, а идея-представление (performance), наглядно демонстрирующая тщетность любых попыток художника запечатлеть, или воплотить **образ**, который, всё равно, останется лишь в сознании художника, окажется для зрителей неуловимым, «чёрным квадратом». Позитивизм в живописи и дал жизнь практически всем «экспериментальным» живописным направлениям XX в. вроде супрематизма, примитивизма, концептуализма, кубизма, сюрреализма, абсурдизма. Во всех этих направлениях так или иначе прослеживается позитивистское стремление выразить идею, образ, концепцию «в лоб», доступно, наглядно – именно в том, что в позитивистской философии науки называется «предложениями наблюдения». Отсюда – поиск изобразительных «предложений наблюдения», которые и оказываются изобразительно странными, примитивистскими, сюрреалистическими, супрематистскими и т.д.

Позитивизм, в силу сказанного, вполне возможно охарактеризовать в качестве такой философской позиции, которая базируется на определённой системе идей и поступков, которая лучше всего может

быть представлена в виде рационального выбора минимализма. Последний сочетает как скептическое сомнение, так и оптимизм. Позитивистский минимализм является скептическим по отношению к стремлению индивида погружать себя в «излишества», ничего не прибавляющие к сути, но, напротив, уводящие от неё, и он также оказывается оптимистичным, т.к. не сомневается в действительном «спасении сути», – спасении, которое идёт путём минимализма. Примечательно, что один из основополагающих тезисов позитивизма заключается в идее, согласно которой суть человеческого мира является минимальной по отношению к тщетности нашего помысленного «объять необъятное», в силу чего субъекту не следует пытаться подменить её «эскалацией суеты» как в области мышления, так и мире практической деятельности.

Интеллектуальная конструкция минимализма, наверное, более всего «кристаллизованное» своё воплощение нашла у киников, которые, не углубляясь в рассуждения, просто демонстрировали данную, по существу, – позитивистскую идею подобно тому, как это сделал в XX в. К. Малевич в своём «Чёрном квадрате». Эпикурейцев вполне можно представить в качестве минималистов, – по той причине, что у них понятие удовольствия было разработано в минималистском ключе. В пользу такой интерпретации свидетельствует одно из наиболее важных в их этическом учении понятие «удовольствий покоя», которые представляют собой удовольствия, испытываемые по простой причине отсутствия страданий. В эпикуреизме также шла речь и об «удовольствиях движения», которые заключаются не в отсутствии отрицательного, а в наличии положительного; однако как раз «удовольствия покоя» они считали более важными: согласно этике эпикурейцев, индивид вполне мог, вовсе не испытывая «хороших» удовольствий, быть объективно счастливым, в том случае, когда ему не приходилось испытывать неудовольствия. В подобном случае он являлся мудрецом, или «правильным» человеком, т.к. осознавал такое своё «минимальное» счастье, доступное очень немногим. Отсюда прямо следует, что эпикурейский мудрец не стремится к «удовольствиям движения», тем более к их расширению, удовлетворяясь «удовольствиями покоя». Эта логика и раскрывает смысл тезиса Эпикура о том, что душевные страдания хуже телесных тягот [5, X. 136.]. Они хуже не для всякого человека, но именно для эпикурейского мудреца, для которого обретение душевного покоя – согласия с самим собой – важнее восполнения любого дефицита «удовольствий движения», пусть даже этот дефицит перейдёт в телесные страда-

ния, поскольку высшие для эпикурейского мудреца «удовольствия покоя» возможны лишь на основе рефлексии, размышления, философствования. В то время как «удовольствия движения» не требуют рефлексии, они бездумны, и человек, который падок на них, этим и показывает, что не имеет духовных сил возвыситься над телесными страданиями. По Эпикуру: «Ни юноша не должен медлить философствовать, ни старцу философствование не должно казаться слишком трудным, ибо никто ни слишком молод, ни слишком стар, чтобы заботиться о выздоровлении своей души» [5, X. 122].

Таким образом, скепсис эпикурейцев – это их духовный подвиг отказа в лице «мудреца» от иллюзий бездумного погружения в удовольствия жизни: высшим удовольствием является самоконтроль человека в телесных удовольствиях, осознание им, что он выше их, что может отказаться от них, когда посчитает, что они чрезмерны, а посчитать так он способен потому, что понимает – не в них смысл жизни. Это – минимализм, защищающий суть человеческого бытия от её размывания всевозможными иллюзиями. Суть же человеческого бытия – именно в контроле разума над соблазнами, в рациональном отсечении всего «лишнего», и в этом смысле сама суть минимальна, но при этом максимальна работа разума, причём не в качестве теоретического мышления, как у стоиков, но в качестве контролера помыслов и поведения человека. В связи с этим показательно рассуждение Эпикура о смерти: «...свыкайся также с мыслью, что смерть совершенно не касается нас, ибо всё хорошее и дурное лежит в ощущении, смерть же есть некое лишение ощущения. Правильная мысль, что смерть нас ничуть не касается, превращает смертность жизни в наслаждение, так как эта мысль не прибавляет бесконечного времени, а избавляет нас от надежды бессмертия. Ибо ничто в жизни не страшно тому, кто поистине познал, что в том, чтобы не жить, нет ничего страшного. Таким образом, нелепо бояться смерти потому, что не её наличие, а ожидание её наступления причиняет страдание. Ибо, пока мы существуем, смерти нет; а когда существует смерть, тогда нас нет. Смерть, следовательно, не имеет никакого касательства ни к живым, ни к мёртвым» [5, X. 125].

Как видим, Эпикур призывает отсесть «правильной мыслью» такую иллюзию, или такое излишество, как «надежда бессмертия». Он утешает человека не красивой иллюзией бессмертия, а доводом «обнажённой» сути, которая состоит в том, что жизнь и смерть действительно находятся «в разных измерениях». Эпикур призывает смотреть в суть, какой бы «неприятательной» она ни казалась; и это, повторю, минимализм в отношении

«аксессуаров» сути и максимализм в отношении контроля над ними со стороны трезвого разума. Имея в виду бессмысленность погони за «аксессуарами», лишь уведаящими от сути, Эпикур, например, говорит что «простые яства, когда они утоляют голод, доставляют такое же удовольствие, как и изысканные блюда... Мы должны предпочитать быть несчастными с разумом, чем быть счастливыми с неразумием, ибо лучше правильно судить о наших поступках, чем быть благоприятствуемыми счастьем» [5, X. 130-131, 135; 9, I. 283-284].

Минимализм позитивистов имеет по сути такую же природу, ведь основное его требование заключается в том, чтобы не удалиться от сути в её «аксессуары», для чего необходимо соблюдать ориентир, состоящий не в разуме вообще (теоретическом мышлении), как, например, в стоицизме и у сторонников постпозитивистской философии науки, но, как в эпикуреизме, – «трезвом» разуме, который имеет способность разграничивать суть и её «аксессуары». Представители позитивизма, вслед за эпикурейцами, останавливаются на необходимости не доверять теоретическому мышлению и полагаться на мышление «трезвое», определённо не отходящее от «бесспорно достоверных» вещей, тождественных той сути, которую они ищут; тождественных – именно в силу и по причине этой своей «бесспорности», т.к. искомая суть представляет собой не что иное, как истину. Такого рода интеллектуальная конструкция, базирующаяся во многом на вере в объективную истину, представляет собой как источник, так и определённую слабость минимализма позитивистов. Такого рода суть-истину позитивизм и предлагает улавливать путём фиксации её доступных, а также очевидных, проявлений – истин факта, «предложений наблюдения», – в силу чего ценное положение о минимализме может превратиться в своего рода примитивизм. Такое превращение возможно по той причине, что по отношению к методу представители позитивизма пытаются осуществить редукцию сложного к простому, вроде бы стремясь таким образом «очистить» суть; однако вместо этого они, парадоксальным образом, нивелируют сам её уровень, уничтожают её качество, или – подменяют её тем, что такового вовсе не является. Примечательно то, что эпикурейцы, будучи, по самой скромной оценке, отдалёнными предшественниками позитивистов, не исповедовали подобного рода редукции: предлагаемый ими минимализм остался на высоком уровне философского мышления. Позитивистов же возможно подвёл метод, который, например, в архитектуре установил примитивный «коробочный» стиль, в биологической, психологической

науке подменил сложную мотивационную сферу примитивными бихевиористскими моделями, а в философии науки редуцировал теоретическое мышление к «предложениям наблюдения».

Любопытный парадокс состоит в данном случае в том, что философия эпикуреизма может быть охарактеризована в качестве оправдания позитивизма как философии минимализма. Представители эпикурейской школы не дошли, или не «опустились» до метода, чем заключается их несомненное достоинство, равно как и недостаток позитивизма возможно усмотреть в том, что они трансформировали достаточно плодотворную идею минимализма в определённый метод, который не является бесспорным, т.к. представляет собой метод сведения реальности сложной к реальности простой. Возможно утверждать, что К. Малевич продемонстрировал своим «Чёрным квадратом» запрет на подобную редукцию, подчеркнув принципиальную невозможность выразить «очищенную» суть в наглядных образах, немедленно её подменяющих, и продемонстрировав таким образом, что позитивизм хорош только как идея – возвращения человека к сути-истине через контроль «удовольствий» со стороны «здорового разума», определяющий последним меру, которая не отвлекает человека от сути-истины [10, I. 13, 187-205].

Как то ни удивительно, но, несмотря на колоссальную историческую дистанцию, эпикуреизм и философия позитивизма своеобразно косвенно интерпретируют друг друга: эпикурейская философия может объяснить философское значение позитивизма, а последний – в качестве метода – раскрыть простоту и, – во многом обусловленное ей, – непреходящее философское значение эпикуреизма. Недаром ещё Гегель заметил, что эпикурейское учение не «сдвинулось с места» со времён Эпикура, не обнаружило внутреннего импульса к развитию – всё было сказано уже тогда [3, с. 339-340]. Позитивистская философия науки – метод, и потому она в какой-то степени разоблачает сама себя, является собственным критиком. Что же вызвало к жизни столь не бесспорный метод? Вряд ли его появление преследовало цель саморазоблачения.

Несомненно, появление позитивизма в широком смысле, а не только в виде позитивистской философии науки, обязано феномену науки, основанной на эмпирическом доказательстве, эксперименте. Именно успехи такой науки, быстро поднявшей человеческую цивилизацию на беспрецедентный уровень технологий, общественного здравоохранения и продолжительности жизни, сформировали общественное сознание, скептическое в отношении «пустого умствования», в разряд которого была зачислена философия и, вообще,

попало всё то, что не давало наблюдаемого результата. К середине XIX в., когда промышленно-революционный эксперимент науки вылился в зримые социальные плоды, именно наука была объявлена большинством интеллектуалов искомой сутью-истиной, образцовой моделью человеческой деятельности и человеческой рациональности. Наука с её требованием доказательного эксперимента сама выступала скептическим сознанием, нацеленным отметить всё, что не могло быть проверено и перепроверено в эксперименте. Так, во всяком случае, представлялась наука позитивистам, и они перенесли с этого своего представления о науке скептическую идею проверок и перепроверок на многие сферы деятельности – искусство, литературу, архитектуру и т.д., – внедряя в обществе философию минимализма именно в смысле минимализма, обя-

занного научной рациональности, отбрасывающей всё то, что не может быть проверено [11]. Понятно, что скептицизм и минимализм эпикурейцев, ничего не знавших о науке, основанной на доказательном эксперименте, питались иными источниками, чем скептицизм и минимализм позитивистов. Однако эпикурейская идея контроля над «удовольствиями жизни» со стороны **здорового** разума (а не теоретического мышления – как у стоиков) вполне напоминает позитивистскую идею контролирующей функции доказательного эксперимента. Таким образом, эпикурейцы своей идеей «здорового разума» во многом предсказали науку, основанную на доказательном эксперименте, а также – позитивизм в широком смысле – как философию минимализма, обязанную феномену науки, основанной на том же доказательном эксперименте.

Список литературы:

1. Гусев Д.А. Античный скептицизм в истории становления научного мышления. М., 2013. С. 23.
2. Гусев Д.А. Скептицизм как философский реализм // Философия и культура. 2015. № 1. С. 20-28.
3. Гегель Г.Ф.В. Лекции по истории философии. Кн. 2 / Пер. Б. Столпнера // Гегель Г.Ф.В. Соч. Т. 10. М., 1932.
4. Pippin R.B. Kant on empirical concepts // Studies in history a. philosophy of science. L., 1979. Vol. 10. № 1.
5. Diogenes Laertius. De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri X. Vol. I-II. Lipsiae, 1828-1831; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979. С. 65.
6. Гусев Д.А. Античный скептицизм и современная философия науки // Преподаватель. XXI век. 2014. № 3. Часть 2. С. 219-225.
7. Счастливцев Р.А. Параллелизм сознания в феноменологии Э. Гуссерля // Преподаватель XXI век. 2010. № 1. С. 305-310.
8. Seneca. De vita beata // Seneca. Collected works in ten volumes. II. Moral essays with an English translation by John W. Basore in three volumes. Vol. II. Camb-Lond. 1979. P. 98-180; Сенека Л.А. О блаженной жизни // Сенека Л.А. Философские трактаты / Пер. Т.Ю. Бородай. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 12-39. XIII. 4-6.
9. Sextus Empiricus. Adversus mathematicos sive disciplinarum professores libri VI et Adversus philosophos libri V // Sextus Empiricus. Opera Graece et Latine. Tom II. Lipsiae, 1841; Секст Эмпирик. Против учёных / Пер. А.Ф. Лосева // Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 7-204.
10. Sextus Empiricus. Pyrrhoniatarum institutionum Libri III // Sextus Empiricus. Opera Graece et Latine. Tom. I. Lipsiae, 1840; Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений / Пер. Н.В. Брюлловой-Шаскольской // Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 2. С. 205-380.
11. Гусев Д.А. Скептические элементы стоической теории познания и становление научного мышления в контексте эллинистической философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия». 2010. № 4. С. 38-45.

References (transliterated):

1. Gusev D.A. Antichnyi skeptitsizm v istorii stanovleniya nauchnogo myshleniya. M., 2013. S. 23.
2. Gusev D.A. Skeptitsizm kak filosofskii realizm // Filosofiya i kul'tura. 2015. № 1. S. 20-28.
3. Gegel' G.F.V. Lektsii po istorii filosofii. Kn. 2 / Per. B. Stolpnera // Gegel' G.F.V. Soch. T. 10. M., 1932.
4. Pippin R.B. Kant on empirical concepts // Studies in history a. philosophy of science. L., 1979. Vol. 10. № 1.
5. Diogenes Laertius. De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri X. Vol. I-II. Lipsiae, 1828-1831; Diogen Laertsii. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitikh filosofov / Per. M.L. Gasparova. M.: Mysl', 1979. S. 65.
6. Gusev D.A. Antichnyi skeptitsizm i sovremennaya filosofiya nauki // Prepodavatel'. XXI vek. 2014. № 3. Chast' 2. S. 219-225.
7. Schastlivtsev R.A. Parallelizm soznaniya v fenomenologii E. Gusserlya // Prepodavatel' XXI vek. 2010. № 1. S. 305-310.
8. Seneca. De vita beata // Seneca. Collected works in ten volumes. II. Moral essays with an English translation by John W. Basore in three volumes. Vol. II. Camb-Lond. 1979. P. 98-180; Seneka L.A. O blazhennoi zhizni // Seneka L.A. Filosofskie traktaty / Per. T.Yu. Borodai. Izd. 2-e. SPb., 2001. S. 12-39. XIII. 4-6.
9. Sextus Empiricus. Adversus mathematicos sive disciplinarum professores libri VI et Adversus philosophos libri V // Sextus Empiricus. Opera Graece et Latine. Tom II. Lipsiae, 1841; Sekst Empirik. Protiv uchenykh / Per. A.F. Loseva // Sekst Empirik. Soch.: v 2 t. M.: Mysl', 1976. T. 1. S. 7-204.
10. Sextus Empiricus. Pyrrhoniatarum institutionum Libri III // Sextus Empiricus. Opera Graece et Latine. Tom I. Lipsiae, 1840; Sekst Empirik. Tri knigi pirronovykh polozhenii / Per. N.V. Bryullovoi-Shaskol'skoi // Sekst Empirik. Soch.: v 2 t. M.: Mysl', 1976. T. 2. S. 205-380.
11. Gusev D.A. Skepticheskie elementy stoicheskoi teorii poznaniya i stanovlenie nauchnogo myshleniya v kontekste ellinisticheskoi filosofii // Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya «Filosofiya». 2010. № 4. S. 38-45.