

ФІЛОСОФІЯ XVII СТОЛІТТЯ

Олег Хома

СКЕПТИЧНІ ВИСЛОВИ В «НАРИСАХ ПІРРОНІЗМУ» І ДЕКАРТІВ ПРОЄКТ «МЕДИТАЦІЙ ПРО ПЕРШУ ФІЛОСОФІЮ»

Нещодавно Жан-Люк Марйон оприлюднив свою фундаментальну розвідку про природу Декартового сумніву¹. Ця публікація містить чимало надзвичайно цінних тез, які заслуговують на істотну увагу. Деякі з них, як от теза [Marion 2021: 49] про необхідність перекладати *ego sum, ego existo* (AT VII, 25: 12; 27: 9)² французькою як «c'est moi, qui suis, c'est moi qui existe» (на відміну від авторизовано перекладу де Люїна «je suis, j'existe», IX.1, 19, 21) є майже революційною і свого часу я приділю їй належну увагу. Проте тлумачення деяких важливих аспектів пірронізму Секста Емпірика, запропоноване Марйоном, не можна, на мій погляд, визнати коректним. Позаяк інтерпретація Декартового сумніву істотно залежить від розуміння давніх скептицизмів, передовсім Секстового (ідеться про співвідношення традиційного й інноваційного компонентів у підходах Декарта і скептиків, ступеня схожості/несхожості тез тощо), відповідна критика Марйонової позиції напрошується сама собою. І вона потрібна не стільки для кращого розуміння Секста (Марйон, зрештою, не фахівець з пірронізму), а для коректного розуміння стратегії Декарта з подолання скептицизму, яка є однією з основ картезіанства.

У першому розділі цієї статті я піддам критиці Марйонове тлумачення Секстового пірронізму, а в другому відтворю Секстові концепції ясноти явленого, стверджувального висловлювання і згоди, що дозволяють скептикові водночас і «жити без гадок», і писати чималі філософські трактати. У третьому ж буде з'ясовано ті риси зазначених концепцій, які неодмінно мав урахувати Декарт у своїй спробі знайти щось «певне і непохитне» (AT VII, 24: 12-13) як основу для істинної науки. Метою статті є обґрунтування гіпотези, згідно з якою скептицизм Секста Емпірика (особливо деякі тези «Нарисів пірронізму»), став одним із джерел створення Декартом «Медитацій про першу

© О. Хома, 2022

¹ Текст вийшов друком 2021 року як стаття в тематичному числі журналу *Les Études philosophiques*. [Marion 2021a]. Того ж року, кількома місяцями пізніше, він був опублікований під дещо зміненою назвою у складі важливої збірки Марйонових текстів «Картезіанські питання III: Декарт під маскою картезіанства» [Marion 2021b: 17-55], див. огляд: [Хома 2022]. Я надалі цитую книжкову версію тексту, яка відображає підсумкову позицію автора.

² Посилання на тексти Декарта я наводжу за виданням Адана і Танері [Descartes 1996], зазначаючи після скорочення AT номер тому (римськими цифрами), номер сторінки (арабськими цифрами після коми), для оригіналів – номери рядків (арабськими цифрами після двокрапки).

філософію» як зразка нового жанру філософування. Це дослідження дасть змогу надалі, у наступних статтях, простежити статус «скептичних висловів» у I-III Медитаціях і оцінити коректність не лише Декартового іманентного спростування скептицизму, але й деяких моделей критики Декартової *res cogitans*.

I. Марйонова теза про «непредикативність» мови Секста Емпірика

Марйон, у повній відповідності з Декартовим підходом, тлумачить скептиків узагальнено, не зупиняючись на розбіжностях, скажімо, між пірроніками й академіками. В історико-філософському дослідженні цей дослідницький прийом є виправданим за однієї умови: якщо ми, розуміючи Декартів намір і слідуючи за ним, завжди пам'ятатимемо про те, що Картезієм ознайомився з творами «всіх скептиків» (АТ VII, 550: 19-20), доступними в його час. Тобто – знав їх *зокрема*. Підбираючи скептичні аргументи за їхньою силою для «сценарію» «Медитацій», він, вірний своєму стилеві філософування, не вказував джерел, які, утім, не складно реконструювати. Проте, на мою думку, скептицизм виявився для Декарта не лише «ідеальним опонентом», невичерпним ресурсом аргументів проти власних філософських супротивників, джерелом кількох ідей, що стали невід'ємною частиною його власного вчення. Утім, щоб говорити про цей глибший вплив, ми, як дослідники, маємо ретельно зважати на іноді дуже глибокі *розбіжності* позицій тих мислителів, яких Декарт загалом називає «скептиками».

Передовсім я наголошую на необхідності розрізнення між Секстовим пірронізмом (чи, згідно зі сучасним дослідницьким слововжитком, неопірронізмом³) й іншими скептичними підходами⁴. У цій статті я розпочну обґрунтування тези, згідно з якою лише знайомство з творами Секста Емпірика (а не Цицерона, Діогена Лаерція, Августина, Монтеня, Шарона тощо) призвело до створення специфічного філософського жанру, утіленого в «Медитаціях про першу філософію». Далєбі, діалог «Пошук істини за допомоги природного світла»⁵ в XVII столітті міг би стати цілком адекватним жанром для того, хто прагне висунути заперечення проти аргументів, викладених, наприклад, у Цицеронових «Academica». Але Декарт залишає цей діалог незавершеним і не публікує його, натомість винаходить цілковито новий жанр для розгортання своєї аргументації. На мій погляд, причиною цього стали концептуальні особливості головної перепони на Декартовому шляху до певності – Секстового пірронізму. Саме подолання останнього могло стати одним із важливих чинників створення жанру філософської медитації. У третьому розділі я обґрунтую цю тезу.

Марйонова спроба працювати з деяким синтезом скептичних ідей неминуче призводить до нехтування особливостями та, як наслідок, до спотворення позицій, зокрема Секстової (а отже, у деяких аспектах, і Декартової). Тим, що робить Декарт як

³ Сьогодні пірронізм у строгому сенсі слова прийнято називати традицією, що йшла безпосередньо від Піррона й, судячи з усього, перервалася в III ст. до н.е. Енесідема (I ст. до н.е.) прийнято вважати відновлювачем і реформатором пірронічної спадщини, тобто засновником неопірронізму, представником якого вважають і Секста Емпірика. Скептицизм представників Платонової академії, у цьому зв'язку, розглядають як окрему течію, хоч і в багатьох аспектах близьку до пірроніків.

⁴ Певна річ, я виходжу з тих обмежених текстових ресурсів, які ми маємо нині. Позаяк переважна більшість давніх скептичних текстів утрачена, ми можемо вибудовувати свої узагальнення на вельми обмеженому фундаменті. Проте ця обставина є проблемою здебільшого для дослідників античності. Що стосується Декарта, то він мав доступ до тих самих давніх текстів, що й ми, отже, перебував із нами в рівних умовах.

⁵ Як і Марйон, щодо цього твору я вважаю найбільш обґрунтованим датування, запропоноване Венсаном Каро і Жилем Оліво: зима-весна 1631 року [Descartes 2013: 241-246].

філософ, маючи на меті випробовування не сили вчень загалом, а сили конкретних аргументів проти певності, не може обмежитися історик філософії. Мета останнього значно більше закорінена в *контексті* як тих аргументів, які Декарт висуває, так і відповідних учень, у межах яких постали аргументи, яким він опонує.

Спершу Марйон стверджує, що давні скептицизми мали тенденцію слідувати «деякому вченню»⁶, щораз посилюючи аргументацію в боротьбі зі супротивними їм «догматичними» вченнями: «протистоячи їм догматично, скептицизм сам виявляв тенденцію до перетворення на інший “догматизм”» [Marion 2021: 21]. Найкращим прикладом цієї тенденції Марйон вважає, як не дивно, Секста Емпірика, наводячи два аргументи. За Марйоном, у полеміці з догматиками Секст (1) послуговується «логічними, систематичними і формально подібними» спростуваннями; (2) щоб відхилити звинувачення в догматизуванні, представляє принцип утримання від суджень вислідом «з принципу самої лише правдоподібності [vraisemblance]» [ibid.].

Однак послуговування логічними аргументами ще не свідчить про те, що Секст перетворює сумнів на «вчення» догматичного типу. Щоб теза (1) спрацювала, маємо не просто констатувати послуговування логічними аргументами, а точно з'ясувати спосіб їх ужитку (іноді такі способи бувають вельми нетиповими). Виведення ж «принципу утримання» з «принципу правдоподібності» взагалі важко пов'язати із Секстовим пірронізмом.

Оскільки Марйона завжди вирізняють вишуканість і проникливість інтерпретацій, доволі прямолінійне тлумачення Секста виглядає геть несподівано. На мій погляд, причину частково слід шукати у французькому перекладі «Нарисів пірронізму»⁷, яким послуговувався дослідник. Проаналізуймо Марйонове обґрунтування аргументу (2) прямою цитатою з НП I, 7: 15 [ibid.], навівши спершу французький переклад цього місця і оригінальний текст.

<p>Le plus important, c'est qu'en préférant ces formules [de suspension], il dit ce qui lui apparaît vraisemblable (to eautō phainomenon) et rapporte son affect propre sans soutenir d'opinion (adozastōs) en n'assurant rien sur les substrats extérieurs. [Sextus Empiricus 1997: 62]</p>	<p>Τὸ δὲ μέγιστον, ἐν τῇ προφορᾷ τῶν φωνῶν τούτων τὸ εαυτῷ φαινόμενον λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ εαυτοῦ ἀδοξάστως, μηδὲν περὶ τῶν ἔξωθεν ὑποκειμένων διαβεβαιούμενος. [Sextus Empiricus 1933: I, 10]⁸</p>
---	---

⁶ При цьому Марйон ігнорує Секстове роз'яснення щодо того, в якому сенсі виправдано казати, що скептик має вчення (Нариси пірронізму I, 8: 16-17).

⁷ Див.: [Sextus Empiricus 1997]. – Надалі назву цього твору Секста я відтворюватиму через скорочення НП, посилаючись на номер книги (римськими цифрами), розділу (арабськими цифрами після коми) і на пагінацію за Бекером (арабськими цифрами після двокрапки). Я послуговуюся оригіналом за [Sextus Empiricus 1933: V, I], а також українським перекладом Лесі Звонської під моєю редакцією, який наразі готується до публікації; експериментального перекладу §§ 1-13 першої Книги НП, уже оприлюдненого в *Sententiae* [Секст Емпірик 2020], я переважно дотримуюся, іноді його змінюючи згідно з остаточною версією.

⁸ Наводжу український переклад цього уривка: «Головне ж у тому, що проголошуючи ці вислови, він говорить про явлене йому самому і сповіщає про свій власний підвпливний стан, без гадок і не стверджуючи нічого про зовнішні предмети» [Секст Емпірик 2020: 131].

Очевидно, що переклад *φαινόμενον* через *apparaît vraisemblable* є надмірно інтерпретативним. Надмірність французького відповідника – у використанні прикметника *vraisemblable*, «правдоподібний». Адже Секст, уживаючи дієслово *φαίω*, вказує на просту появу чогось у полі сприйняття. Ця обмеженість сприйняття змушує ужиток *φαίω* постійно балансувати на межі являє себе / здається. Це видимість як явність і водночас як позірність, як те, що мені («суб'єктивно», сказали б ми сьогодні) бачиться / здається. У кожному разі Секст тут, маючи на увазі лише факт сприйняття, жодним чином не говорить про жодну (навіть імовірну) реальність, «істинність» того, що сприймається. Натомість у французькому перекладі вжито *vraisemblable*, складене слово, перша частина якого, *vrai*, перекладається саме як «істинний».

Зрештою, можна було обмежитися фразою *ce qui lui apparaît* (те, що йому являється), яка добре відповідала б *τούτων τὸ ἐαυτῷ φαινόμενον*⁹. Але П'єр Пелегран додає прикметник *vraisemblable*, який істотно змінює думку автора, перетворюючи її вже на думку перекладача. Утім, не можна не помітити, що Марйон свідомо приймає цей переклад, спеціально наводячи грецький оригінал у дужках після цитати: (το εαυτὸ ρηαινόμενον).

Такий переклад приписує Секстові абсолютно невластивий мотив «правдоподібності/більшої вірогідності». У багатьох місцях Секст наголошує на неприйнятній для нього догматичності визнання чогось вірогіднішим за інше. Наприклад, на відміну від представників Нової Академії, скептики говорять, що «уявлення є рівними щодо довіри [πίστιν] й недовіри [ἀπιστίαν], вони ж кажуть, ніби одні з них вірогідні [πιθανὰς], інші – невірогідні [ἀπιθανόους]. І серед вірогідних вони вбачають різницю: одні вони називають лише вірогідними, інші – вірогідними й ретельно вивченими, ще інші – вірогідними, всебічно вивченими та невідхильними» (НП I, 33: 227). До того ж, академіки, згідно зі своєю метою, «користуються в житті вірогідним, ми ж живемо без гадок, за законами, звичаями і природними підвпливними станами [φυσικοῦς πάθεσιν]» (231).

Що стосується «істинності», Секст ухиляється від її визнання так само, як і від визнання вірогідного: «промовляючи вислів “не більше”, ми не твердимо про нього, що він цілковито є істинним [ἀληθῆ] і твердо встановленим [βεβαίαν], але і про нього говоримо згідно з тим, що нам здається [κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν]» (НП I, 19: 191). Пряме протиставлення *ἀληθῆ* і *φαινόμενον* у наведеній тезі, на мій погляд, категорично забороняє перекладати *φαινόμενον* французькою через *apparaît vraisemblable*. Приписати Секстові «догматизм» на підставі такого перекладу не важко, однак це приписування буде настільки ж некоректним, як і цей переклад.

Продовжуючи цю лінію, Марйон надалі стверджує, що скептичні вислови (НП I, 20-27), покликані ставити під сумнів формулювання самих скептиків, не дозволяють уникнути догматизму. Ба більше, таке збереження сумніву ризикує перетворитися на «безсумнівну певність, отже, перетворити гаданий радикальний скептицизм на догматизм, порівняний з догматизмом Аристотеля, стоїків і епікурійців» [Marion 2021: 43]. Секст, який добре усвідомлював цю суперечність і прагнув ухилитися від неї¹⁰, за Марйоном, насправді її лише увиразнив.

Фундаментальне питання, яке формулює Марйон, зайвий раз засвідчує обмеженість його тлумачення скептицизму: «якщо про сумнів не слід говорити ствердно (а

⁹ Пор. англ. переклад Ричарда Бері: «what appears to himself» [Sextus Empiricus 1933: I, 11].

¹⁰ Ідеться про Секстове тлумачення скептичних висловів як самоспростовувальних, тобто подібних до очищувальних ліків, які, виводячи шкідливі соки з організму, виходяться й самі (НП I, 27: 206-207).

отже, якщо про нього тим більш не слід говорити заперечувально), то як можна його висловити? І чи можна це зробити взагалі? І якщо його не можна висловити, чи можна його здійснити в мисленні?» [ibid.: 44]. Надалі [ibid.: 45] він посилається на Монтеня, що свого часу висловив подібну думку: «Я бачу, що філософи піроністи не годні передати свою загальну концепцію в жоден зі способів говорити: їм-бо треба нової мови. Наша складається з геть неприйнятних для них ствердних висловлювань; отож, як вони кажуть: “сумніваюся”, хапаймо негайно їх за горло, щоби змусити визнати, що принаймні вони стверджують і знають, що сумніваються. Це змусило їх шукати рятунку в медичному порівнянні, без якого їхній спосіб думання був би незбагнений»¹¹.

Розвиваючи свою критику, Марйон доходить висновку про *непредикативний* характер мови скептиків: «Справді, щоби сказати, що ми не повинні нічого стверджувати, не слід ні стверджувати, ні заперечувати, тобто – слід говорити без предикації, тобто не більше не менше, ніж відмовитися від устрою аристотелівського *legein*, категоріальної предикації, яка каже (або ні) дещо про деяку річ. Щоб говорити як автентичний скептик, слід практикувати *непредикативне legein*» [ibid.: 45].

Формою такого *непредикативного* висловлювання може бути запитання. Марйон знову підкреслює увагу Монтеня до цього нюансу: «Таку фантазію було б надійніше досягнути через питання: що знаю я?...» [Монтень 2006: 214]. Навівши надалі аналогічні цитати з Паскалевої «Бесіди з п. де Сасі про Епіктета і Монтеня», Марйон підсумовує: «Отже, скептицизм стає піронізмом, радикальним скептицизмом, лише стаючи *непредикативним* – *запитувальним*» [Marion 2021: 46]. І хоча надалі в тексті Марйона зроблено слухний висновок про універсальний сумнів як основу для переконаності в існуванні его, що сумнівається, попередній «*непредикативний*» засновок важко визнати коректним. Навіть врахувавши те, що про заміну ствердження на питання в скептичному дискурсі говорить сам Секст Емпірик¹².

Ці висновки Марйона мали б сенс, якби Секст справді декларував утримання *від будь-якого ствердження*. Тоді, певна річ, він не міг би ні стверджувати, ні заперечувати й усі міркування про *непредикативність* піронічної мови мали б сенс. Проте Секст такого утримання ніколи не проголошував і цілком може собі дозволити деякі твердження, не втрапляючи при цьому в догматизм і самосуперечність. Про це йдеться, зокрема, в уривку з НП I, 7: 15, цитованому Марйоном, але належно не оціненому (див. вище, прим. 8). Дуже важливо звернути увагу й на початок щойно згаданого розділу НП:

Ми кажемо, що скептик не догматизує, але не в тому значенні поняття «догми», в якому дехто на загал називає догмою схвальну гадку [εὐδοκεῖν] про будь-яку річ (бо скептик погоджується з підвпливними станами, до яких примушує уявлення [φαιτασίαν], як от, коли йому тепло чи холодно, він не сказав би, що гадає, ніби йому не тепло чи не холодно). Але ми кажемо, що не догматизуємо в тому значенні, в якому

¹¹ Цитату з *Проб* II, 12 наведено за [Монтень 2006: 213] зі змінами, покликаними уточнити переклад Анатолія Перепаді. Зіставлено з оригіналом за [Montaigne 1965: 253].

¹² «Деякі ж зі скептиків використовують замість частки “не” питальну частку [“чим більше це, ніж те?”, уживаючи “чим” на позначення причини], щоб висловлювання було “чому більше це, ніж те?” Зазвичай користуються запитаннями замість тверджень, як наприклад:

Хто зі смертних не знає суперника Зевсового ложа?

І твердженнями замість запитань, як наприклад, “я шукаю, де живе Діон” і “я запитую, через що слід дивуватися поетові”. Але і “що” замість “чому” вживається у Менандра:

Що ж-то я залишився позаду?» (НП I, 19: 189).

деякі називають догмою згоду з будь-якою із досліджуваних наукою неясних речей.
(НП I, 7: 13)

Маємо зробити з цього уривка кілька важливих висновків:

1. Для Секста «схвально про щось висловлюватися», тобто – погоджуватися, не означає «догматизувати».

2. З багатьма речами Секстів скептик «погоджується», це для нього цілком *нормальна практика*.

3. Утримання від суджень, які виявилися б догматичними, стосується лише «досліджуваних наукою неясних речей».

Звідси випливає, що «скептичні вислови про неясне, як, наприклад, “ніщо не більше” чи “ніщо не визначаю”» (7: 14) не є догматичними, бо вони мають інший сенс, ніж у догматиків. І головне зовсім не в тому, що вислів «“ніщо не істинне”», а так само й “ніщо не більше” разом із іншими називає й самого себе не більше [істинним] і через це разом з іншими описує й самого себе». Вчитаймося уважніше в цитований вже уривок:

Головне ж у тому, що проголошуючи ці вислови, він говорить про явлене йому самому і сповіщає про свій власний підвпливний стан, без гадок і не стверджуючи нічого про зовнішні [предмети]. (НП I, 7: 15)

Здається, чіткіше висловитися неможливо: коли скептик «говорить про явлене йому самому і сповіщає про свій власний підвпливний стан» (τὸ ἐαυτοῦ φαίνόμενον λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ ἐαυτοῦ), то цими твердженнями він зовсім не перетинає межу догми. Стверджувати про те, що йому *в дану мить* являється, сповіщати про той пасивний стан, якого він зазнає, скептикові *цілком дозволено*. Щодо деяких тверджень скептик «не сперечатиметься», оскільки вони очевидні: «певне, ніхто не сперечатиметься, що предмет являє себе таким чи таким, але шукатиме, чи є він саме таким, яким являє себе» (НП I, 11: 22-23).

Отже, скептичні вислови стосовно будь-чого – відчуття солодкого чи, наприклад, оцінки істинності каталептичного сприйняття, *не є непередикативними*. Це цілком типові стверджувальні чи заперечувальні вислови. Але їхнім референтом є не «зовнішній предмет» сам по собі. Вони є твердженнями/запереченнями дескриптивного типу, описуючи *патос*, мимовільний стан, який уявляє щось думці скептика «таким чи таким» (τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἢ τοῖον).

І оскільки ця позиція Секстом була відкрито заявлена, Декарт мав бути з нею знайомий. Тому він не міг зважати на жодну непередикативність. Звісно, він читав і Монтеня, зокрема його зауваження щодо непридатності звичної мови для скептичних висловів. Але Декартові результати добре свідчать про зроблені висновки. Щоби коректно подолати Секстів скептицизм, Картезій повинен був не розкрити гадану «непередикативність» Секстової мови, а зробити дещо інше: знайти шлях переходу від беззаперечних для скептики тверджень/заперечень щодо того, що τὸ ἐαυτοῦ φαίνόμενον, до беззаперечних загальних тверджень, що тільки й могли б засвідчити певність істин науки.

Щоправда, тут виникає чимало питань стосовно цілої низки рис Секстового скептицизму, передовсім щодо природи й меж явленого та мислимого, самої можливості скептичних аргументів у реальній дискусії, надто розлогого спектру скептичних міркувань, розрізнення теоретичних і практичних тверджень, справжнього чи удаваного долучення скептиків до «пошуку істини». На ці питання я відповім у другому розділі статті.

II. Неопіронічний спосіб переконувати: Секст як аргументатор

Специфіку такого різновиду скептицизму, як неопіронізм Секста Емпірика, часто не розуміють через його «нетиповість». Секстова філософія не відповідає багатьом стандартним очікуванням, унаслідок чого наражається на звинувачення то в «нефілософичності», то в «удаваній» аргументації. Головний мотив один: якщо скептик «нічого не стверджує і не заперечує», то навіщо він узагалі говорить? Чи варте сказане ним бодай чогось? Його слова є від початку порожніми, раз він не виражає жодної визначеної позиції. Він не може мати жодної серйозної дослідницької мети, а його тези не заслуговують на серйозну увагу.

Однак ці звинувачення зазвичай виявляються безпідставними. Марйонові спроби довести «непредикативність» Секстової мови – яскрава ілюстрація такого стану справ. Зрештою, факт того, що Марйон знаходить собі союзника в особі Монтеня, лише зайвий раз підкреслює давній характер нерозуміння неопіронізму. Далєбі, ідеться про історію нерозуміння, що розпочалася ще в античності. Звісна річ, у наш час передсудів не менше, вони й нині становлять радше загальне місце, ніж виняток. Протягом багатьох сотень років неопіронічні ідеї наражаються, найімовірніше, на деякий психологічний бар'єр несприйняття, що й визначає подальші негативні тлумачення. І без подолання цього бар'єру ми не зможемо належним чином досягнути Секстову аргументацію.

У середовищі дослідників скептицизму це панівне нерозуміння нікого особливо не дивує. Дозволю собі навести думку Стефана Маршана: «Часто повторюють критику, згідно з якою скептичні філософи не повинні навіть говорити, якщо вже вони нічого не знають. *A fortiori*, як вони могли би щось писати? І чи ризикнуть вони писати або говорити, якщо справді призупинять своє судження про те, чи можна щось знати чи чогось навчати? [...] як може скептик писати, не маючи своєї думки? Як він може слідувати лише тому, “що йому очевидне”, і водночас продовжувати займатися філософією?» [Marchand 2011: 113, 117].

Чи не чесніше було би Секстові відмовитися якщо не від говоріння, то принаймні принаймні від письма? Власне, максима «нічого не знаєш – нічого не кажи» здається очевидною. Проте Секстового неопіронізму вона не стосується жодним чином. Варто знову дати слово Маршанові, який висловив тезу, очевидну для дослідників автора НП: «Секст справді писав, і якщо він це робив, ми повинні припустити, що він не бачив жодної суперечності в цій діяльності. Навпаки, його твори, що збереглися, демонструють манеру письма, яка відповідає його скептичному налаштуванню. ... Секст намагався винайти скептичну форму письма» [ibid.: 118]. Прочитавши бодай кілька рядків НП, ми одразу знайдемо сліди Секстових застережень щодо «недогматизування», «не стверджування» ніби все є саме так, як він каже тощо. Враховуючи обсяг написаного Секстом, величезну кількість філософських, граматичним, логічних, математичних, астрологічних тощо тез, із якими він полемізує, нелегко позбутися виразного спантеличення. І справді, дивна манера: витратити масу чорнил і пергаменту на критичне осмислення якоїсь тези (розум тварин, існування Бога тощо), щоби завершити дивним висновком: усе, що я сказав, я аж ніяк не стверджую достеменно, не треба думати, що в дійсності все саме так, як я кажу. Така позиція не може не роздратувати людей, націлених на серйозне дослідження. Але перед тим, як складати присуди щодо можливості/неможливості для Секста усно або письмово брати участь у вчених дискусіях, було б не зайве вислухати з цього приводу його самого. Тим більше, що для прояснення своєї позиції Секст зробив чимало.

П.1. Секст Емпірик і філософія: модус пошуку

Ми мало що зрозуміємо в Секстовому неопірронізмі, якщо не виявимо уважності до першого розділу НП (I, 1: 1-4). Усім відомі й навіть банальні, його тези часто не отримують належного ставлення. Часто їх сприймають як декларативні, а «справжні наміри» Секста воліють виводити з подальшого викладу. Але, на мій погляд, три тези цього розділу мають вирішальне значення: (1) скептицизм – це філософія; (2) це філософія, яка пошукує істини; (3) сказане скептиком є публічно викладеним описом того, що *нині* «являється» скептикові. Цей початковий розділ [Секст Емпірик 2020: 126-127] варто проаналізувати докладно, щоби краще зрозуміти Секстів спосіб філософування.

<p>(а) Ті, хто шукають якусь річ, схоже, досягають у підсумку або її знаходження, або заперечення її знаходження й визнання її неосягненності, або продовження пошуку.</p>	<p>Τοῖς ζητοῦσι τι πρᾶγμα ἢ εὐρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς ἢ ἄρησιν εὐρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως.</p>
---	---

Уже в першій фразі НП ми стикаємося зі Секстовим «недогматизуванням». Напозір проста констатація містить застережне εἰκὸς («схоже»), яке одразу перетворює тезу на припущення. Власне, Секст дуже часто вдається до таких застережень: ἴσως («певне» у сенсі «мабуть»), λέγεται («кажуть»), εὐλόγως δοκοῦσιν («доречно гадати») тощо. Власне, ми маємо не філософську тезу, а саме констатацію, емпіричне спостереження. Без вислову «схоже» фраза виглядала б як логічно коректний вичерпний перелік. Але з його застосуванням логічна вичерпність усувається, перетворюючи всю фразу на деяке узагальнення досвіду, в якому автор боїться пропустити щось істотне, тому і вдається до застереження.

Наступна фраза будується аналогічно:

<p>(б) Певне тому і стосовно речей, які пошукує філософія, деякі казали, що знайшли істину, деякі заявляли, що її неможливо досягнути, а деякі, що ще шукають.</p>	<p>Διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητούμενων οἱ μὲν εὐρηκέναι τὸ ἀληθὲς ἔφασαν, οἱ δ' ἀπεφίηναντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν.</p>
---	---

Вона вже має всі ознаки досвідної констатації (спостереження над заявами різних філософів стосовно істини), але, знову ж, містить застереження, на цей раз застосоване до умовиводу. Слово «певне» розмиває необхідність виведення позицій філософів щодо пошуку істини з можливих позицій щодо пошуку взагалі, описаних у першому реченні. Лише третє речення розділу не містить жодних застережень:

<p>(в) І ті, які гадають, що знайшли, називаються по-особливому «догматики», як от послідовники Арістотеля, Епікура, стоїків та деякі інші; про неосягненність [істини] заявляли послідовники Клітомаху, Карнеада й інші академіки; шукають же скептики.</p>	<p>Καὶ εὐρηκέναι μὲν δοκοῦσιν οἱ ἰδίως καλούμενοι δογματικοί, οἷον οἱ περὶ Ἀριστοτέλην καὶ Ἐπίκουρον καὶ τοὺς Στωικοὺς καὶ ἄλλοι τινές, ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφίηναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαϊκοί, ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί.</p>
--	--

Секст залишається вірним собі, вдаючись до мови емпіричних констатацій. Він описує наявні серед філософів гадки щодо досяжності істини, присвоюючи їм відповідні назви. Показово, що він здійснює це іменування не від себе, а просто констатує його наявність. У будь-якому разі, це речення є найбільш «стверджувальним» із перших трьох. І якщо у випадку перших двох Секст ще міг би послатися на свої «застереження», то в третьому він, здається, мусить узяти на себе деякий тягар беззастережного твердження. Однак не забуваймо, що йдеться про самий початок твору, автор якого ще не мав змоги докладно пояснити свою позицію. Тим більше, що в четвертому реченні ми знову стикаємося із застереженням:

(Г) Звідси доречно гадати , що існують три найголовніші філософії: догматична, академічна і скептична.	Ἔθεν εὐλόγως δοκοῦσιν αἱ ἀνωτάτω φιλοσοφίαι τρεῖς εἶναι, δογματικὴ Ἀκαδημαϊκὴ σκεπτικὴ.
--	---

Якби Секст ішов шляхом формальних умовиводів, він міг би заявити: оскільки щодо *пошуку* істини філософи можуть посідати лише три позиції, то, *у цьому відношенні*, існує не більше трьох найголовніших різновидів філософії. Утім, оскільки тези речень (а)-(б) висловлені неаподиктично, то й висновок щодо основного розподілу філософій у *пошуку істини* теж постає як просто припущення. Але навіть якщо йдеться про припущення, вислів «доречно гадати» вказує на деяку перевагу, що її має теза про існування «трьох найголовніших філософій» в очах Секста. Отже, він обирає щось більш імовірне, тобто переважно схиляється до одного й відхиляється від іншого. У цій ситуації стає зрозумілим психологічний бар'єр, який виникає в логічно вишколених душах щодо Секстових міркувань. Мало того, що речення (в) є нехай емпірично, але стверджувальним. Застереження теж не працюють, якщо розуміти Секстове вчення згідно з поширеним стереотипом: як претензію «нічого не стверджувати». Якщо ми висловлюємо лише ймовірність чогось, ми стверджуємо: «це є ймовірним». Тут не йдеться про жоден перехід від «предикативного» до, скажімо, «запитального» висловлювання. Зрештою, Секстові твори не складаються зі суцільних запитань, вони вочевидь написані в цілком «предикативний» спосіб. Тому всі претензії Монтеня, Марйона інші, до «мови скептиків» стають цілком зрозумілими. Утім, до них можна ставитися з розумінням лише доти, доки не прочитаєш речення (Г):

(Г) Про решту пасуватиме казати іншим, ми ж наразі нарисово скажемо про скептичний підхід, попередньо зауваживши: ні про що зі сказаного нами раніше ми не говоримо ствердно, ніби все ведеться так, як ми кажемо , але сповіщаємо, на зразок істориків , про кожну річ згідно з тим, якою вона нам являється нині .	Περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἐτέροις ἀρμόσει λέγειν, περὶ δὲ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς ὑποτυπωτικῶς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡμεῖς ἐροῦμεν, ἐκεῖνο προειπόντες, ὅτι περὶ οὐδενὸς τῶν λεχθησομένων διαβεβαιούμεθα ὡς οὕτως ἔχοντος πάντως καθάπερ λέγομεν, ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἐκάστου.
--	--

Отже, якщо знайти трохи витримки, ми вже на початку НП зустрічаємо стислу й змістовну характеристику всього «скептичного підходу», як його розуміє Секст:

(*) «Нествердження» стосується лише деякого ідеально істинного стану справ. Іншими словами, не слід думати, що коли Секст щось говорить, він хоче стверджувати, що все є саме так, як він каже. Я тлумачу це як уникання гарантій: автор не хоче, щоби в його читачів склалося хибне враження, ніби сказане ним він вважає остаточно й аподиктично доведеним. Попереджаючи читачів, що природа висловлюваних ним речей не обов'язково є такою, як він каже (ὡς οὕτως ἔχοντος πάντως καθάπερ λέγομεν), Секст просто відмовляється визнавати сказане ним абсолютно гарантованим, що можна тлумачити як простий вияв обачності. Отже, ідеться не про «нествердження» взагалі, а лише про деякий частковий його різновид.

(**) Натомість, Секст дещо «сповіщає»¹³, причому сповіщає *ἱστορικῶς* – «на зразок істориків», тобто «оповідно», «описово». Попри різноманітність тлумачень терміна *ἱστορικῶς*, на мій погляд, його варто перекладати саме через метафору історичного опису. Тож ідеться про ретельний ґрунтовний тут і тепер опис предметів, щодо яких не видаються епістемологічні гарантії – див. вище, теза (*). Причому про опис щодо «кожної речі» (περὶ ἐκάστου). Отже, замість абсолютних гарантій того, як саме в *усьому* стоїть справа (ἔχοντος πάντως) із предметом його висловлювань, Секст пропонує свого роду епістемологічну «синицю в жмені»: позбавлений абсолютних гарантій, натомість ретельний і ґрунтовний «історичний» опис кожної речі, про яку говориться.

(***) Нарешті, Секст пояснює, чого саме стосуються його історичноописові «сповіщення»: того, якою річ нам являється нині (κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν). Він ретельно описує «явлене» речі, а не річ саму по собі. Ця теза розставляє все на свої місця: явлене нам нині не можна ототожнювати з тим, як все ведеться бодай із чим зі «сказаного нами». Залишаючись на своїй «історичній» позиції, Секст може стверджувати лише щодо звітів про явлене йому тут і тепер¹⁴. Проте ці твердження можуть стосуватися будь-чого, що являє себе. Наприклад, Секст цілком може говорити «ми» замість «я», якщо йому «зараз являється», що всі скептики дотримуються однакової з цим думки. Звісно, це лише емпірична констатація. Можливо, «насправді» це так, можливо – ні. Але Секст чесно і ледь не з перших рядків НП «сповіщає» читачам головне, що їм треба знати, на його думку, про «скептичний підхід» (σκεπτικῆς ἀγωγῆς).

Цей орієнтований на «продовження пошуку» (ἐπιζωνήν ζητήσεως) підхід тому й не може давати абсолютних гарантій, що сам процес явлення речей «нам»(=«мені») триває кожної миті. Секстове «нині» постійно продовжується, оновлюється, переходячи всяк раз у нове «нині». Опис у стилі *ἱστορικῶς*, власне, і не передбачає іншого. Отже, читаючи будь-який твір Секста, слід розуміти, що всі його стверджувальні висловлювання – це висловлювання про явлене йому нині. І якщо ми не маємо Секстових книг, в яких би спростовувалися його попередні «явленості», це не змінює миттєвісної природи його тверджень.

Отже, Секстів «скептицизм» безперечно є «філософією», бере участь у «пошуковій істині», орієнтований на «те, що являється», а не на речі поза полем «явленого нам

¹³ Дієслово ἀπαγγέλλο первинно вказує на принесення звістки, але його значення розширюється до «розповідати», «описувати», «переповідати».

¹⁴ Наприклад, Секст цілком може стверджувати, що вислів «не більше» він вживає не в тих значеннях, про які можуть подумати читачі, а лише як скорочену форму вислову «я не знаю, з чим із цього слід погодитися, а з чим ні» (НП I, 19: 181). Явленням йому тут буде його власний стан незнання, неготовності висловити згоду чи незгоду. Право на подібні твердження Секст залишає собі завжди, оскільки наші стани є явними для нас.

нині». Власне, саме ця умова одразу окреслює поле неопірронічної «предикативності». Тобто деяке «право стверджувати» Секст має, що б не казали критики.

Але його філософська позиція виглядає хоч і досить чітко окресленою, проте вельми слабкою. Якщо він може стверджувати лише про «явлене йому нині», то як він здатен брати участь у дискусіях з догматиками, які претендують на загальнозначущість їхніх тез? Було б доволі наївно спростовувати аргументи, покликані довести «як все ведеться», запереченнями, на кшталт «я так вважаю», «нині ця річ явилася мені такою і такою» тощо. Звісно, те, що нам «являється», може виявитися й об'єктивно істинним, проте, спираючись лише на явлене (тобто, на наші сприйняття тут і тепер), ці прояви істинного неможливо з аподиктичною силою ні передбачити, ні довести. До того ж, прагнення невтомно чекати, якою річ «явиться» кожної наступної миті, звісно, свідчить про посидючість, важливу для «емпірика», але мало асоціюється з наукою, покликаною і в часи Арістотеля, і в часи Галілея відкривати, зрештою, загальні істини. Однак щоб оцінити силу/слабкість аргументів з неопірронічного арсеналу, нам потрібно зважити на ще кілька тез Секста.

II.2. Мета скепсису

Згідно з Секстом, «причинним началом [ἀρχὴν αἰτιώδῃ] скепсису є сподівання [досягти] незбуреності» (НП I, 6: 12). Отже, причина появи «скептичного підходу» не епістемологічна, а психологічна. Саме незбуреність (ἀταραξία), тобто «душевні безклопітність [ἀοχλῆσια] і спокій» (4: 10), породжують скептичне філософування. Ця причина одночасно є і метою скепсису, тобто тим, «заради чого все звершується і споглядається, сама ж вона [звершується і споглядається] не заради чогось іншого, а як гранична межа прагнень [τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν]» (12: 25). І якщо, незбуреність – свого роду альфа і омега скепсису, то й пошук істини, здійснюваний Секстовими скептиками, не є самоціллю, він має підпорядковуватися меті та «звершуватися» заради неї.

Щоб краще зрозуміти суть незбуреності, Секст описує, що таке збуреність: «той, хто гадає, ніби щось є за природою прекрасним чи поганим, постійно збурюється: коли відсутнє те, що йому гадається прекрасним, він уважає, ніби карається тим, що за природою є поганим, і женеться за тим, що він уважає [νομίζει] добрим; а заволодівши ним, він упадає в ще більше збурення як від того, що бездумно й надмірно надимається, так і від того, що, боячись змін, робить усе, щоб не втратити того, що гадається йому добрим. Хто ж не визначився щодо прекрасного чи поганого за природою, як не уникає нічого, так і не женеться настирливо ні за чим, тому-то він і є незбуреним» (27-28).

Звісно, ми маємо тут суто психологічне пояснення причини й мети, і це слід врахувати при аналізі скептичних міркувань. Ми б сьогодні сказали – «суб'єктивно психологічне». Як Секст хоче довести, що «постійні збурення» є неодмінним наслідком гадки, «ніби щось є за природою прекрасним чи поганим»? Як довести, що той, хто «не визначився щодо прекрасного чи поганого за природою», неодмінно нічого не уникає й ні за чим не женеться? Чому невизначеність щодо природи неодмінно веде до незбуреності, а не, скажімо, до суїциду? Швидше за все, ми тут маємо справу з неопірронічною аксіомою в традиційному для елліністичної епохи пошуковій формулі «блаженного життя». Секстову позицію в цьому пошуковій доречно співвідносити з позиціями стоїків і епікурівців, а не з усім можливим набором психологічних відповідей на невизначеність «щодо прекрасного чи поганого за природою».

У кожному разі, за такої причини-мети, неопірроністи не можуть вважати своїм пріоритетом самі собою дискусії з догматиками, тобто те, що не є «граничною межею

прагнень». Ці дискусії є лише засобом, а тому й оцінка аргументів, що їх застосовують скептики, має зважати на зазначену «інструментальність». Але найперше питання, на яке в цьому зв'язку слід відповісти: навіщо психологічно орієнтованому скептикові, зосередженому на явленому тут і тепер йому особисто, узагалі потрібна участь в дискусіях щодо пошуку істини?

П.3. Явлене як критерій: проблема спільного припущення

Оскільки філософування скептика – це повсякчас висловлювання про явлене (φαινομένον) йому *нині*, важливо з'ясувати сенс поняття «явлене». Звісно, Секст мав би, дотримуючись власної настанови з НП I, 1: 4, окреслити його не в абсолютному сенсі, а згідно з тим, як воно йому явиться/здається нині. І Секстове визначення виправдовує таке очікування: «явлене ми нині приймаємо як те, що відчувається [αἰσθητά]» (НП I, 4: 9). Отже, явлене належить до царини відчуттів. Пізніше треба буде уточнити, яких саме. Окрім того, дуже важливо зауважити, що явлене не відкидається скептиком (10: 19), а ще – «через підвпливний стан уявлення [κατὰ φαντασίαν παθητικὴν], мимоволі [ἀβουλήτως] підводить нас до згоди» (ibid.).

Вельми цікаво, чому скептик не лише не заперечує явлене, але ще й підводиться ним до згоди? Передовсім тому, що скептик насправді *не в «усьому» сумнівається*. Деякі речі він приймає, і пов'язані вони саме з явленим. Останнє постає як низка «уявлень» (φαντασίαι). Важливі ознаки уявлення Секст наводить у НП I, 11: 22. Воно полягає в «душевному хвилюванні [ταίσει] й мимовільних підвпливних станах [ἀβουλήτω πάθει]», а також, що дуже важливо, «не улягає дослідженню [ἀζήτητός ἐστιν]».

Те, що нам явлене (здається), є основою позиції Секстового скептика, оскільки скептикові душевні хвилювання й мимовільні підвпливні стани чинять на нього примусовий вплив. Не маючи змоги їм опиратися (тобто, будучи *нездатним* їх заперечити), він із ними *змушений* погодитися: «скептик погоджується [συγκατατίθεται] з підвпливними станами [πάθεισι], до яких примушує уявлення [κατὰ φαντασίαν κατηγορημασμένοις]» (7: 13). Визнаючи (20: 193): «тому, що через підвпливний стан [παθητικῶς] і з необхідністю [ἀναγκαστικῶς] веде нас до згоди [συγκατάθεσιν], ми поступаємося», Секст водночас протиставляє цій згоді свою здатність не покладати й не відкидати «нічого з того, що догматично говорять згідно з неясним [κατὰ τὸ ἄδηλον δογματικῶς λεγομένων]». Секст чітко проголошує свого роду скептичне motto: «Пірронівець не погоджується ні з чим неясним [οὐδενὶ τῶν ἀδηλῶν συγκατατίθεται]» (7: 14).

Отже, саме досягнення явного (πρόδηλον)¹⁵ – головна риса «уявлень». Їхній примусовий вплив, власне, і полягає в доступненні нам «ясного», того, що не викликає сумнівів, що мимоволі веде до згоди. Ознакою відсутності такої згоди, тобто – ознакою «неясного» (ἄδηλον), є сумніви й породжувані ними суперечки, що їх Секст загалом називає «різноголосицею серед догматиків [διαφωνία τῶν παρὰ τοῖς δογματικοῖς]»

¹⁵ Варто відзначити, що в Етьєновому латинському перекладі НП (1562) *πρόδηλον* перекладене як *manifestum*, а *ἄδηλον* як *incertus*; іноді Етьєн перекладає *ἄδηλον* через два відповідники: *incertae et controversae* або *dubiam et incertam*. Декарт, який мав читати цей латинський переклад, бачив мету своїх філософських зусиль саме в подоланні цього *ἄδηλον / incertus*, тобто в пошукові певності, *certitudo* [див. Хома 2017: 26-27]. «Хочу здобути щось певне [quid certi velim invenire]» (AT VII 22: 1-2) або «я просуватимуся далі й далі, доки не пізнаю щось певне [pergamque pogo donec aliquid certi ... cognosco]» (24: 7-9) – такий намір було б цілком логічно витлумачити як завершення неопірронічної програми неквапливого й уважного пошуку істини, відкриття такого явленого, яке ми зможемо назвати *aliquid certi*.

(14: 85), «нерозсудимою різноголосицею [διαφωνίας ἀνελικρίτου]» (13: 98) або іноді «рівносильною різноголосицею [ἰσοσθενῆ διαφωνίαν]» (12: 26).

На думку Секста, суть підходу догматиків – у «згоді з неясною річчю [πράγματι ἀδήλω συγκατάθεσιν]» (8: 16) або, ще виразніше, «з будь-якою із досліджуваних наукою неясних речей [τινες τὴν τινὶ πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητούμενων ἀδήλων]» (7: 13). У цій згоді догматики надто покvapливі (προτετεθεῖσθαι). Показовим є Секстове порівняння скепсису зі філософією Геракліта: «усе, що Геракліт догматично приймає, скептик відкидає як сказане покvapно [ὡς προτετῶς λεγόμενα]» (29: 212).

Таким чином окреслюється суть протистояння: догматики *занадто швидко* погоджуються з речами, що є «неясними», ще не дослідженими як слід, такими, що викликають сумніви й суперечки (породжують різноголосицю), натомість Секстів скептик «не погоджується ні з чим неясним». Але *основу для такої незгоди він знаходить у згоді*, уможливленій явленням, що постає як *ясне*.

У Секста можна зустріти тезу: «і щодо всього явленого, і щодо всього неясного існує різноголосиця» (17: 185-186). Щоби правильно її витлумачити, варто звернутися до вкрай важливої для Секста метафори «солодкості меду»¹⁶. Уже в НП I, 10: 20, роз'яснюючи, що скептик не заперечує явленого, Секст зазначає: «наприклад, мед для нас виявляється [φαίνεται] солодким <ми з цим згодні [τοῦτο συγχωροῦμεν], адже відчуваємо солодкість>»¹⁷. Але тут важливо зрозуміти, що скептик згоден *лише з тим*, що мед *виявляється / здається* солодким. «Але чи таким є солодке, як ми говоримо, саме цього ми дошукуються, бо це не є явлене [δὸ οὐκ ἔστι τὸ φαίνόμενον], а те, що ми говоримо про явлене» (ibid.).

Догматичний науковий пошук підводить до згоди саме з тим, «що говориться про явлене», тобто з неясними (принаймні поки що) речами (7: 13), щодо яких актуально існує різноголосиця (напр., 13: 85). Власне, у цьому й полягає головна різниця між догматиками і скептиками, зокрема те, що другі утримуються від суджень про існування/не існування істини, але воліють «продовжувати пошук».

З одного боку, згода лише з явленням як явленням (явленням мені, нині) могла би здатися доволі скромним результатом. З іншого, Секст, налаштований не погоджуватися *ні з чим* неясним (ні з чим, щодо чого можуть виникнути сумніви, суперечки), пропонує побачити в згоді з явленням головне: «спільне для [всіх] людей припущення [κοινῆς τῶν ἀνθρώπων προλήψεως]», від якого починають свій пошук і гераклітівці, і скептики, і «інші філософії [αἱ ἄλλαι φιλοσοφίαι]» (29: 211). Наявність такого припущення призводить як до участі скептиків у пошуку істини (бо κοινῆς προλήψεως для

¹⁶ Тільки в НП I Секст п'ять разів ілюструє відносність чуттєвих сприйнятів, використовуючи мед як наочний приклад: 10: 20; 13: 92, 101-102; 29: 211; 30: 213.

¹⁷ У цьому зв'язку дуже важливим є зауваження Секста щодо згоди скептика з існуванням явленого: «Коли ж ми шукаємо, чи таким є предмет, яким являє себе, ми погоджуємося, що він являє себе [τὸ μὲν ὅτι φαίνεται δίδομεν]» (10: 19). Отже, те, що предмет пошуків *справді* являє себе, не викликає в скептика жодних сумнівів, навпаки здобувається на згоду. Явлене існує – звісно, тієї миті, коли воно являє себе. Зрештою, Декатове доведення існування *ego* в II Медитації (AT VII 25: 11; 27: 9) використовує саме цей аспект скептичної згоди: коли предметом є *ego*, яке являє себе таким, що є, скептик мав би визнати, що воно справді являє себе таким. Але природа такого специфічного явленого, як *ego sum*, перформативно стверджує своє «справжнє» існування в момент явлення: адже воно *в одному акті* і являє себе, і говорить про те, що являє себе. Запитуючи, наприклад, «чи справді я є, коли являю себе?», воно вже цим запитанням (як і будь-яким іншим своїм самоспостережуваним проявом) утверджує справжність свого *sum*. Принаймні Декартове *ego sum* повністю відповідає Секстовому критерієві ясноти як неможливості засумніватися.

всіх ясне), так і до відмови припиняти цей пошук (бо κοινῆς προλήψεως поки що сто-сується самого явленого як явленого, а не того, що про нього говориться). Це спільне припущення – запорука неабиякої визначеності: «бо ніхто ж не наважиться сказати [курсив мій. – О. Х.], що мед не солодкий для здорових чи що він не гіркий для хворих на жовтяницю» (ibid.). Тому це «не догма скептиків, а річ, яка впадає [у вічі] не лише скептикам, але й іншим філософам і всім людям» (210).

Отже, явлене дає зразок усунення різноголосиці: його, за Секстом, ніхто з людей (!) не наважиться заперечувати, раз воно – річ, що впадає у вічі всім людям, πάντων ἀνθρώποις. Таким чином, різноголосиця, яка існує «щодо всього явленого [τά τε φαίνόμενα πάντα]», має тлумачитися не як сумнівність явленого (це суперечило би ключовій Секстовій тезі), а, найімовірніше, як результат покvapливого прирівнювання того, що говориться про явлене, до самого явленого. Навіть спеціальний троп утримання від суджень заснований на тому, що іноді речі, про які догматики «гадають як про явлене [τῶν τε φαίνεσθαι δοκοῦντων]», є не менш сумнівними, ніж те, що вони хочуть досліджувати (17: 184). Отже, існують гадки про щось як про явлене, які хибно викликають згоду догматиків. У цьому сенсі різноголосиця щодо «неясного» – це суперечки щодо абстрактних догматичних положень, наприклад «істинно існують атоми і порожнеча» (30: 214), «людина є критерієм усіх речей» (32: 216) тощо. Але Секст сам наводить і приклади різноголосиці щодо явленого «сніг чорний» (13: 33)¹⁸, «мед не є ані солодким, ані гірким» (30: 213) тощо. Усі вони стосуються спроб покvapно стверджувати, чи таким за природою є явлене, «як ми говоримо». Якщо усунути ці необґрунтовані, з погляду Секста, догматичні зазіхання на з'ясовану природу¹⁹ (= знайдену істину) речей, то дискусії щодо «спільного для людей припущення» не залишаться.

Тому різноголосиця щодо явленого – від нерозуміння межі власне явленого і догматичних припущень щодо його природи. Секст відзначає, що причиною цього нерозуміння може бути саме по собі міркування, яке іноді постає «настільки оманливим [ἀπατεῶν], що майже приховує від наших очей явлене» (10: 20). Якщо можливі міркування проти явленого, і то дієві, то міркування влаштоване як здатне приховувати явлене від наших очей. Отже, воно оманливе як таке, через свій устрій. Не виявляючи належної підозри до міркування як такого, ми постаємо вразливими до його оман, а відтак – до покvapливості в судженнях про дійсне існування/не існування, властивої догматикам. Через це і скептикам, і, зрештою, усім, хто не хоче стати заручником покvapливих і «самовпевнених» (34: 237) тверджень, «належить прояснити явлене [δηλώσει τὸ φαίνόμενον]» (19: 191). Якщо ми висновуємо від абстрактних причин (а причина – це завжди абстракція, поняття, а не відчуття) до наслідків, то таке міркування, «перебуваючи в неявиному [ἀφανέσιν], не має визнаного засвідчення [ὁμολογουμένην... ἐπιπαύρησιν] від явленого» (17: 181). «Спільне для [всіх] людей припущення» нам тут не допомагає, а іншого, судячи з повсюдної різноголосиці, поки що, за Секстом, не знайдено.

¹⁸ Сприймаючи сніг білим (це і є справжнє явлене їм нині), вони вважають явленим і те, що сніг взагалі білий, мабуть, не бачачи можливих заперечень. Але скептики наводять їм рівносильну протилежну тезу Анаксагора, який доводив, що сніг – замерзла вода, а вода чорна, тож і сніг має бути насправді чорним. Виникає різноголосиця, яка, однак, заперечує явленість лише того, що сніг білий взагалі, а не того, що він справді здається білим у тому чи тому сприйнятті, що має місце нині.

¹⁹ Вельми поширеною в Секста є формула «якою за природою є кожна з цих [речей], ми сказати не зможемо, але якою вона являє себе кожного разу, ми в змозі сказати» (13: 93-94). Див. також: 13: 59, 78, 87-88, 123, 125, 140; 33: 233.

Відтак догматики, «прийнявши те, яким постає [ὡς γίνεται] явлене, ... вважають, що осягнули й те, яким постає неявлене [μὴ φαινόμενα], бо цілком можливо, що неявлене звершується [ἐπιτελοῦμένων] подібно до явленого, але також цілком можливо, що й не подібно» (182). Поквапливо виснувавши на користь однієї з цих можливостей, догматики, за Секстом, втрапляють у різногосицю, як не можучи нічого довести одне одному, так і зазначаючи постійного збурення.

Саме тому, щоби почати своє філософування від спільного для всіх (отже – прийняттого для всіх) припущення, Секст і обирає явлене «критерієм скептичного підходу» (11: 22). Дуже важливо, що йдеться не про критерій для теоретичних дискусій – «те, що приймається для увірогіднення [πίστικῶν] існування чи неіснування» (21), а про «те, що приймається для чину [πράσσειν] та дотримуючись чого ми в житті одне чинимо, а інше ні» (ibid.).

Хоча, як уже зазначалося, явлене не улягає дослідженню, науковому пошуку (22), скептикам належить його «прояснювати». Тобто, давати явитися – і собі, і іншим. Ідеться про роботу й із тим, як ми судимо, і з тим, як ми висловлюємося²⁰. Явлене не

²⁰ У цьому зв'язку слід коротко згадати дискусію про активний чи пасивний характер Секстових сумнівів або згоди, що є однією з найважливіших у сучасних дослідженнях з неопіронізму. Мені вона важлива через наявну тенденцію протиставляти суто пасивні як сумнів, так і згоду Секста «вольовому» й «вільному» характерові Декартового сумніву. Турбота скептики щодо «прояснення явленого» є істотним аргументом на користь активного характеру і його сумнівів, і його згоди. З того, що явлене, постаючи як пасивний стан уявлення, «мимоволі» (ἀβουλῆτος) підводить скептиків до згоди (10: 19), ще не впливає *цілковито* пасивний характер цієї згоди. Із того, що Секст не вживає активно терміни «воля» і «свобода», а Декарт – вживає, ще не впливає істотна різниця в їхньому розумінні згоди й сумніву. Адже пронизаність мови *Медитацій* «нервовими волокнами волі» [Kambouchner 2005: 218] ніяк не заважає Декартові, коли він стикається з беззаперечними аргументами, визнати: «На ці аргументи я, звісно, не маю що відповісти, от, зрештою, і змушений визнати [cogog fateri]: ніщо з-поміж речей, колись прийманих мною за істинні, не заборонено брати під сумнів, причому не через брак розгляду чи легковажність, а з потужних і зосереджено обміркованих підстав» (AT VII 21: 26-30). Коли йдеться про очевидне, певне, ні Секст, ні Декарт *не можуть* його не визнати *явленим*. Причому в Декарта саме воля дає згоду на визнання певного й очевидного певним і очевидним. Так само й ідеї чуттєвих речей медитатор «мав у досвіді без жодної моєї згоди [consensu] на те, щоб вони виникали в мені» (75: 10-11).

Тут слід розрізнити згоду як внутрішнє визнання певного певним і як публічне висловлення цієї згоди. Перше в Декарта абсолютно не довільне. Уважний ум, в якому воля належно скеровує сприйняття інтелекту, в кожному випадку неодмінно доходить/не доходить певного й може/не може розпізнати його певність/непевність. Проте воля, що має, за Декартом, безмежну свободу казати так чи ні, призначену для незгоди з поквапливо обґрунтованим і неочевидним (= Секстовій налаштованості «не погоджуватися ні з чим неясним»), може цією свободою зловживати: див. Лист до Мелана від 9.02.1645 (AT IV, 173: 17-20) і [Хома 2021: 346-347]. У «нормальному» ж стані, «якби я завжди ясно бачив, що є істинним і що є благим, то ніколи не вирішував би [nunquam ... deliberarem], як мені слід судити або що обирати» (58: 11-12). Наприклад, з аналізу свого існування Декарт «не міг принаймні не присудити [non potui quidem non judicare], що річ, яку я розумів так ясно, була істинною» (28-30). Декарт пояснює що «неспроможність не присудити» не примусом «зовнішньої сили», а цілком внутрішнім примусовим механізмом, дуже схожим на Секстові підвпливні стани, породжені уявленням: він присудив це «лише тому, що з великого світла, наявного в інтелекті, виникла велика схильність у волі» (59: 1-3). Звісно, Секст визнав би таке міркування надмірно догматичним і не став би надто деталізувати природу «уявлення», обмежившись лише констатацією його примусового впливу на нашу *внутрішню* згоду. Хай там як, а ми маємо визнати, що і Секст, і Декарт визнають примусову силу певного й очевидного. Зрештою, Декартова свобода – це лише свобода «погоджуватися чи не погоджуватися [assentiendi vel non assentiendi] з деякими [речами], ясного й виразного сприйняття яких» Бог не вклав у наш інтелект (61: 5-7).

треба плутати з тим, що про нього говорять. Із першим ми «підводимося до згоди [ἄγωνα εἰς συγκατάθεσιν]» (10: 19); беззастережних суджень, згоди тощо щодо другого слід утримуватися, якщо тільки не матимемо суперздібності скласти безсумнівні судження, перебуваючи в «рівносильній різноголосиці» (12: 25). Навряд чи ми добре прояснили для себе межі явленого, якщо, прийнявши його, яким воно постає, водночас вважаємо, що «осягнули й те, яким постає неявлене».

Прикладом того, як треба не досліджувати, а саме прояснювати явлене, може слугувати класичне Секстове міркування про яблуко (13: 94-98)²¹.

Вважається, що кожне явлене, яке ми можемо відчутти, впадає [нам у вічі] різним, наприклад, яблуко є гладеньким, пахучим, солодким, жовтим. Утім, далекі, не ясно, чи воно насправді [ὄντως] має тільки ці якості, чи воно однакісне, а виявляє себе різним через різну будову органів відчуттів, чи має ще більше якостей, ніж явлені, але деякі з них нам не впадають [у вічі].

[...]

яблуко може бути одновидним [μνοειδές], але бачитися [θεωρεῖσθαι] різним через різницю органів відчуттів, якими породжується його сприйняття.

Яблуко може мати більше якостей, ніж явлені нам, і про це ми розмірковуємо так. Вигадаймо собі [ἐννοήσωμεν] когось, хто від народження має дотикові, нюхові і смакові відчуття, але не чує і не бачить. Отож, такий взагалі припустимо, що не існує ані видимого, ані чутлого, а лише ті три види якостей, які він може сприймати. Зрештою, цілком прийнятно, що й ми, маючи лише п'ять відчуттів, сприймаємо тільки ті з якостей

Коли ж ідеться про публічне висловлення згоди чи не згоди, то Секстове «пірронівець не погоджується ні з чим неясним» слід тлумачити, на мій погляд, саме як вільне *вольове рішення* щодо ситуацій, коли «ясного й виразного сприйняття» речей ми не маємо. І ця Секстова настанова подібна аналогічній Декартової у *Медитаціях*, бо в них обох є спільне джерело – стоїцизм. Коли Сварар Сварссон говорить про «парадоксально вимушену», «недобровільну», «пасивну» згоду Секста з пасивними станами [Svavarsson 2019: 32], він, як і більшість дослідників Секста, не ставить питання: звідки в Секста взагалі береться поняття «згоди», якщо скептиком керують лише «пасивні стани»? На мій погляд, поняття згоди успадковане Секстом від стоїцизму, постаючи надзвичайно важливим елементом неопірронічної критики догматиків. Проблема в тому, що догматики *погоджуються* з неясним, їм ніщо не забороняє це зробити. І якщо Секст їх критикує, *він не згоден з цією їхньою згодою*. Він не вважає, що неясне «для нього» може «являтися» ясным для догматиків. Наявність «спільного припущення» і різноголосиці спонукає Секста до свого роду проголошення *універсальності ясного*: йому дуже переконливо *здається*, що неясне для нього, неясне і для догматика. Тому він і називає згоду догматиків поквапливою, тобто *судить про неї*. Але себе він не описує як істоту якогось іншого виду, навпаки, зараховує і догматиків, і скептиків до «всіх людей». Таким чином, він не погоджується з нічим неочевидним (*внутрішньо це неможливо*), хоча й *міг би* це зробити *публічно*, як догматики (схибити через неухвалюваність, пожартувати, збрехати тощо). Але він робить два фундаментальних вибори – на користь незбуреності й незгоди ні з чим неясним, – ухвалюючи рішення проголосити про них *публічно*. Якщо ця аргументація слухна, то принципової різниці між Декартом і Секстом у питанні згоди не існує: обоє публічно не погоджуються *ні з чим* неясним за попереднім власним рішенням, внутрішньо ж, чітко сприймаючи явлене як ясне, *не можуть* його заперечити. Інакше вони були б живими істотами відмінного від догматиків виду: ясне і неясне цілковито «паралізувало» б їх навіть на рівні публічної згоди, що вочевидь не відповідає фактам про їхні висловлювання. Обоє вони готові *публічно* визнати ясне, щойно виникне відповідний пасивний стан, обоє вміють ці стани розрізняти, обоє хочуть цього навчити інших. Обоє цілком свідомо «прояснюють явлене» в ситуації «нерозсудимої різноголосиці».

²¹ У деякому сенсі це міркування можна вважати одним із джерел Декартового аналізу грудки воску в II Медитації (AT VII 29: 19 - 34: 9).

яблука, які ми здатні сприйняти; можна припустити, що існують і інші якості, що підпадають під дію інших органів відчуттів, якими ми не наділені, а тому й не сприймаємо породжуваних ними відчуттів.

Результатом усіх цих спроб прояснення є висновок: «якщо є прийнятним, що яблукові притаманні [ὑλοκεῖσθαι] лише ті якості, які, як гадається, ми можемо сприймати, чи ще більша їх кількість, чи, знову ж, не притаманні й ті, які впадають нам [у вічі], то нам буде не ясно [ἄδηλον ἤμῃν ἔσται], яким є яблуко» (99). Ця неяснота не дає твердих підстав ані для ствердних, ані для заперечних тверджень про те, яким яблуко є «насправді». Проте є беззаперечним, що ми *нині* відчуваємо його «гладеньким, пахучим, солодким, жовтим», що саме таким це явлене *нині* впадає нам у вічі.

Слід додати, що ця «прояснювальна» стратегія щодо явленого стосується в Секста як теоретичної, так і практичної площини. І якщо в першій ми маємо ретельно утримуватися (ἐλσχύοντι) від догматичної покvapності, то в другій – щось одне в житті чинити, а інше ні, тобто – робити практичний життєвий вибір (αἵρεσις). В обох цих ситуаціях потрібне точне прояснення явленого. І оскільки піроронівець не погоджується *ні з чим* неясним, він повинен пильнувати, щоб не втрапити в догматичну покvapність *бодай раз*: якщо хтось «догматизує навіть [щось] одне, чи надає перевагу [одному] уявленню перед [іншим] уявленням, висловлюючись узагалі щодо довіри чи недовіри, і заявляє про щось із неясного, то він виявляє властиву рису догматика» (33: 223).

Явлене дає скептичному філософові той унікальний критерій ясноти, який є всім доступним і всіма визнаним. Водночас воно обмежує модальність його тверджень лише тим, що йому являється *нині*²². І оскільки причина-мета Секстового скепсису (незбуреність) є психологічною, а критерій (явлене) орієнтований на вибір того, як слід чинити, – суто діяльнісним, то практичний характер цієї філософії не викликає сумнівів. А це означає, що Секст повинен розв'язати нетривіальне завдання, заснувавши ефективну практичну діяльність винятково на тому, що нам являється у кожному мить життя.

II.4. Життя і застосування скептичного критерію

Орієнтація на явлене і практична спрямованість Секстових скептиків зумовлюють важливе для концепції НП поняття «життя»: «зосереджуючись на явленому, ми без гадок живемо згідно з життєвим спостереження [κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ... βιοῦμεν], позаяк не можемо бути цілковито бездіяльними» (11: 23). На відміну від теоретичних дискусій, життя постає як джерело тих явлених, щодо яких неодмінно слід робити *практичний вибір*, тобто не лише утримуватися (не схвалювати й не заперечувати догматично), як в учених дискусіях, але практично від чогось ухилитися (ἐκκλίνειν), а щось іноді обирати (αἵρεῖσθαι), щоби не бути цілковито бездіяльними (ἀνενέργητοι παντάλασιν).

До того ж, життєве спостереження й розмаїття, яке це спостереження із собою приносить, містить ще й деякі «засади [ἀρχαίς]» (29: 211), а також постає для скептика керівництвом, за яким той «живе». Ідеться про «звичне життя [βίος ὁ κοινός], яке провадить скептик» (34: 237), тобто життя, спільне з «усіма людьми» (πᾶσιν ἀνθρώποις), про те саме «спільне припущення», з якого виходять не тільки всі філософії, але й усі люди, хай які звичайні. Це повсякденність життя, що всім «впадає у вічі», але, звісно

²² «... він каже про явлене йому самому щодо представлених [речей], не заявляючи це догматично й із упевненістю, а описуючи те, щодо чого він утрапляє в підвпливний стан [πάσχει]» (23: 197).

ж, не є догматичною. Вона просто «впадає», як явлене, й у своїй ясності не потребує жодних пошуків. Це спільна для всіх «матерія», «знадіб» (κοινὰς ὕλης), яким послуговуються всі (29: 212).

Життєва стратегія скептика, таким чином, передбачає, що життя згідно з життєвим спостереженням (βιωτικὴν τήρησιν) провадиться «без гадок [ἄδοξαστος]» (11: 23-24; 33: 226-227, 231). А це означає, що скептик керується не принципами, глибокими переконаннями чи хоча б чимось, що він визнає «вірогідним» (πιθανόν). Усе це ознаки догматичного підходу, який, за Секстом, відверто несумісний із незбуреністю. Для Секста принциповою є відмова загалом визнавати щось навіть більш або менш вірогідним. Саме вона постає однією з головних відмінностей між скепсисом і академічною філософією: «академіки кажуть не в такий спосіб, як ми, що щось є добром чи злом, але з упевненістю [πελευθεῖσθαι] у тому, що назване ними добром, вірогідно є таким більше, ніж протилежне, і відповідно [висловлюються] також щодо зла; ми ж не говоримо, що щось є добром чи злом і не вважаємо вірогідним те, що говоримо» (33: 226).

Для Секстових скептиків принципово, що вони, як уже було сказано, дотримуються не догматичних принципів і переконань, а життєвих спостережень, без гадок ідучи за життям (ἐπομένων τῷ βίῳ; 33: 226). Одним із найвідоміших, мабуть, уривків НП, є Секстова вказівка щодо четверистості цього дотримання (абзаци запроваджено мною для зручності):

Видається, що це життєве спостереження є четверистим: як держати себе щодо вказівок природи; щодо необхідності підвпливних станів; щодо успадкованих законів і звичаїв; щодо вивчення мистецтв;

тобто, як держати себе щодо вказівок природи [ἐν ὑφηγήσει φύσεως], згідно з якими ми здатні природно відчувати й розуміти;

щодо необхідності підвпливних станів [ἐν ἀνάγκῃ παθῶν], коли голод веде нас до їжі, а спрага до питва;

щодо успадкованих законів і звичаїв [ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἔθων], за якими в житті благочестя ми приймаємо як добро, а нечестя як зло;

щодо навчання мистецтвам [ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν], через яке ми не є бездіяльними в тих мистецтвах, що їх переймаємо.

Про це все ми говоримо без гадок. (11: 23-24; див. скорочений перелік у 33: 231)

Отже, є чотири царини звичного життя, в яких скептик, не догматизуючи й без гадок, просто спостерігає і приймає деякі імперативи, не дискутуючи з приводу їхньої природи. Цей вплив життя втілюється в особливих міркуваннях, через які скепсис і має, в очах Секста, право називатися «вченням» (αἴρεσις). Відкинувши притаманність скепсисові вчення як «схильності до численних догм, які пов'язані одна з одною, а також і з явленим» (8: 16), Секст приймає вчення в іншому сенсі:

Якщо ж хтось говорить, що вчення – це підхід, який відповідає якомусь міркуванню залежно від явленого; а те міркування, гадається, вказує, як слід правильно жити [ὀρθῶς ζῆν] ... і змагати [διαιτῖνοντος] до здатності утримуватися [від суджень]; тоді ми скажемо, що маємо вчення. Бо ми слідуємо за тим міркуванням [λόγῳ], яке вказує нам, згідно з явленим, як жити за батьківськими звичаями, і законами, і поведженнями, і власними підвпливними станами (17).

Це «міркування залежно від явленого» постає ключовим елементом скепсису як вчення: воно

стосується лише явленого (а не догми),

вказує, як слід «правильно жити»²³
і як слід змагати до здатності утримуватися [від суджень].

Це міркування має містити деякий висновок (що зайвий раз підкреслює цілком звичну «предикативність» Секстових мови й мислення), але не загальнозначущий, як у догматиків, а орієнтований лише на те, яким скептикові *нині* все являється, зважаючи на звичаї, закони тощо. Такими висновками будуть, наприклад, суто життєве, зумовлене поточною практикою прийняття [*παράλαμψάνομεν βιωτικῶς*] благочестя як добра, а нечестя як зла. Звісно, скептик не вважатиме на підставі цього «прийняття», що, скажімо, нечестя є злом за природою. Він обмежиться лише висновком, відповідним життєвому спостереженню в певному суспільстві, де заведено вважати нечестя злом. Щоб не бути бездіяльним і не втратити незбуреності в намаганнях обстояти догму чи то супротивну цій практиці, чи то згідну з останньою²⁴, скептик складе судження: «нечестя є злом». Проте він зумовить це судження цілою низкою застережень, які позбавлять останнє догматичної універсальності, зроблять його умовно застосовним. Те саме стосується підвпливних станів, що накладають себе з необхідністю, тобто сильних потягів (голод, спрага) і вимог будь-якого мистецтва (тобто *τέχνη* – будь-якого мистецтва, ремесла, професії, вміння тощо).

Найцікавішим з аспектів четверистого життєвого спостереження є, безперечно, «вказівки природи», згідно з якими ми здатні *природно відчувати й розуміти* (*καθ' ἑν φυσικῶς αἰσθητικῆ καὶ νοητικῆ ἔσμεν*). Ці природні вказівки, власне, і закладають можливість того «спільного для людей припущення» (29: 211), що дозволяє жити за життєвим спостереженням щодо усталених практик і приймати останні без догматичних прагнень осягнути достеменно природу речей. Тих здатностей відчувати і мислити, які ми природно маємо, тобто їхнього природного функціонування, цілком достатньо для практики. А від суджень про те, що є далеким від життєвих потреб (*μάλιστα ἕξιω τῆς βιωτικῆς χρείας*), Секст радить утримуватися (II, 22: 246). Саме тому скептик може цілком спокійно ставитися до того, що його вислови не прояснюють речі цілковито (*κυρίως*); тому він користується ними без різниці [*ἀδιαφόρως*] і навіть не в зовсім властивому їм сенсі [*καταχρηστικῶς*] (I, 28: 207).

Гаразд, нехай життя згідно з життєвим спостереженням робить скептика діяльним. Але чи буде його діяльність успішною за такої неточності та необов'язковості? З погляду Секста, орієнтована винятково на явлене (тобто, скептична) діяльність лише й може бути успішною. Мобілізація природних здатностей відчувати і розуміти в усіх чотирьох царинах звичного життя є запорукою практичної ефективності. Секст ілюструє це прикладом лікарів-методиків:

...як за необхідності підвпливних станів спрагою скептик ведеться до питва, а голодом – до їжі, і подібним же чином – до чогось іншого, так і лікар-методик підвпливними станами ведеться до відповідного: загущенням до розрідження, як ото хтось, задубівши від холоду, стремить до тепла, а впливом – до його зупинення, як ото в лазні

²³ Секст, невтомно підкреслюючи недогматизм свого вчення, наголошує на особливому розумінні «правильного»: «ми приймаємо “правильно” не лише як “згідно з чеснотою”, але й у простішому розумінні» (8: 17). Певна річ, Секст вказує на деяке життєве уявлення про «правильне», сформоване всіма різновидами життєвого спостереження, яких дотримується скептик, тобто батьківськими звичаями, законами, поведіннями, власними підвпливними станами і вказівками природи.

²⁴ Наприклад, раптова зміна цієї практики може вмиг перетворити життєво зручну раніше догму на перепону для душевного спокою. Питання, коли та чи та догма виявиться несумісною із незбуреністю, для Секста є лише питанням часу.

облиті потом і розслаблені прагнуть припинити [виснаження спекою] і через це вибігають на холодне повітря. (34: 238)

Спеціальні терміни такий лікар вживає не з догматичною точністю і без гадок, а просто на позначення певного явленого, тобто як такі собі імена-вказівники (ἐνδείξεως ὄνομα) «задля приведення, залежно від явлених підвпливних станів, природних чи неприродних, до того, що вважається відповідним ... щодо спраги, голоду й іншого» (II, 22: 240). І це, на думку Секста, дає неабиякі результати. Це догматики, наприклад, діалектики, зазнають невдачі у силогістичних доведеннях, бо, «скоже, достатньо протиставити їм наочність [ἐνόρουειαν], щоб розтрошити їхню стверджувальну тезу протилежним їй рівносильним свідченням із явленого» (244). Натомість лікар, що добре знається на практиці, не вдаватиметься до силогістичних доведень, а послуговуватиметься життєвими спостереженнями, що тільки й допоможуть вилікувати ту чи ту хвору людину (237-241).

Прикметним є спосіб, в який Секст висловлюється про лікування. Наприклад: «лікар, знаючи, що є первинні неперервні патологічні стани [πάθη], а є їхні симптоми, скаже, що міркування будується не на симптомах ..., а лише на неперервних станах» (240). Це висловлювання виглядає як набір тверджень, але насправді постає прикладом того міркування, що вказує скептикам, «згідно з явленим, як жити за ... власними підвпливними станами» (I, 8: 17). Усі життєві спостереження лікаря щодо патологічного стану і його симптомів є вислідом із власних підвпливних станів цього лікаря, властивих йому вказівок природи і того, як він вивчав ремесло. Тобто це життєві спостереження, що не поширюються на природу речей. Це – досвід явленого, призначений лише для практики. Адже «у кожному випадку досвід потрібного [ἐμπειρία τοῦ χρῆσιζοῦ] приводить до розрізнення» (II, 23: 258). Іншими словами Секстів скептик не став би беззастережно обстоювати, що «міркування будується не на симптомах», але в практиці лікування хвороби обрав би саме цю тезу, бо вона спирається на набутий ним «досвід потрібного». Власне, у цьому полягає «метода», суголосне скеписові вчення однієї зі шкіл лікарів, прихильник якої, «ідучи за явленим, бере з нього те, що гадається корисним [συμφέρειν δοκοῦν]» (I, 34: 237). Якщо досвід засвідчує корисність, яку можна тут розуміти як статистичну успішність того, що міркування про хворобу не слід засновувати на симптомах, то варто прийняти цю гадку для практики (але в жодному разі не як істину про природу речей). Звідси загальний висновок Секста щодо «життя»:

...достатньо, сподіваюся, жити за досвідом і без гадок, згідно зі спільними спостереженнями і припущеннями та утримуючись [від суджень про] те, що говорять із догматичною цікавістю і вельми віддалившись від життєвої потреби. (II, 22: 246)

Наведене вище міркування лікаря щодо головних і другорядних проявів хвороби лише зовні нагадує догму. У ньому, безперечно, висловлюється деяка довіра до сказаного. Скептики і справді «кажуть, що вірять деяким речам [λείθεσθαί τισιν ... λέγουσι]» (I, 33: 229). Але Секст нас попереджає, що «[словом] вірити говорить різне: не опинатися та просто слідувати без сильного потягу [σφοδρᾶς προσκλίσεως] і підвпливного завзяття [προσταθείας], як говорить про дитину, яка вірить вихователю; іноді ж – погоджуватися з чимось за [власним] вибором [αἰρέσεως] і з симпатією, викликаною сильним волінням [σφόδρα βούλεσθαί]» (230). Зокрема, академіки із сильним потягом вірять, що існує щось вірогідне, скептики ж «цьому просто поступа-

ються без підвпливного завзяття [προσταθείας]» (ibid.). Отже, Секст вчить брати з досвіду явленого те, що «гадається корисним», бути уважним до нього і вправлятися в ньому, попередньо знищивши в собі «підвпливне завзяття» дізнатися, чи є це справді вірогідним. Щоб бути добрим лікарем, досить просто «поступитися» добрим лікарським практикам, не наслідуючи тих, хто «користуються в житті вірогідним [τῷ πιθανῷ προσυρῶνται κατὰ τὸν βίον]» (231).

Після цих аргументів мимоволі виникає питання: якщо скептик настільки закорінений в практиці, навіщо йому взагалі виходити за межі явленого, досліджувати природу, брати участь в дискусіях з догматиками? Чи не відволікатиме це його від життєвих спостережень? І як він зможе висувати аргументи проти догматиків, якщо нічого не стверджує про природу речей, натомість догматики лише її і прагнуть досягнути? Із цими питаннями античні скептики стикнулися безпосередньо, що знайшло відображення в НП: догматики «кажуть: скептик або осягає [καταλαμβάνει], або не осягає те, що говорять догматики. Якщо ж осягає, то як він сумнівається в тому, що, як каже, осягнув? Якщо ж не осягає, то не вміє навіть і сказати про те, що не осягнув» (II, 1: 3). Щоб з'ясувати силу скептичної переконливості слід докладніше розглянути скептичні аргументи.

II.5. Амбівалентність гадки

Догматичні філософи «покладають, що [насправді] існує [ὡς ὑπάρχον τίθεται]» та річ, яку вони догматизують (I, 7: 14). Оскільки скептик не бачить підстав для такого покладання, його висловлюваннями не може покладатися неодмінне існування того, що він говорить. То чи насправді він бере участь у пошуковій істині? Можливо, це лише імітація з боку того, хто хоче насправді досягнути не істини, а незбуреності, зосередившись на потребах життя?²⁵

З написаного Секстом недвозначно випливає, що його «пошуковий [ζητητική]» (3: 7) підхід виник саме як результат практики філософування, а не критики філософії з якоїсь початково «життєвої» позиції. Секстів скептик, згідно з НП, серйозно ставиться до «пошуку», тоді як догматики, кваплячись дати згоду, насправді цей пошук знецінюють. Уже з перших рядків НП, проаналізованих вище (§ II.1), ми дізнаємося: догматики «гадають, що знайшли [εὐρηκέναι δοκοῦσιν]» істину (I, 1: 3). За цю гадку (δόξα) Секст дорікає їм безліч разів у своїх творах. Важливо з'ясувати сенс цих дорікань. Адже заявляючи, що скептик живе без гадок (11: 23), «сповіщає про свій підвпливний стан без гадок» (7: 15) тощо, Секст водночас дуже часто говорить про гадки скептиків: «як гадаємо [δοκοῦμεν]» (6: 15) і навіть «як мені гадається [μοι δοκοῦσιν]» (14: 72; 24: 199; 25: 200 та ін.), а вислів «гадається» є одним із найчастіше вживаних застережень у його власних міркуваннях, як і багато інших форм дієслова *δοκέω*. Навіть про те, що йому вдається дійти до недогматизування, скептик *гадає* (6: 12) і гадка тут цілком позитивно забарвлена. До того ж, у вигляді поширених гадок постають речі, якими Секстів скептик послуговується в практичному житті або навіть у критиці догматиків. Наприклад, позаяк усі розмаїті тези догматиків потребують «судження і критерію, а міркування про критерій, як гадається, міститься в логічній частині» філософії, то свою критику, орієнтуючись на цю поширену гадку, Секст вирішує розпочати пошук саме з міркування про критерій та з логіки (II, 2: 13). Наведені випадки

²⁵ Цій проблемі присвячено чимало досліджень. Див., наприклад: [Marchand 2010: 125-126].

вживання іменника *δόξα* і дієслова *δοκέω* цілком доречно розглядати в одному контексті, оскільки гадати – це мати гадку, а гадка – результат дії гадання, що виражається дієсловом.

Серед дослідників неопірронізму існує велика дискусія щодо співвідношення *δόγμα* і *δόξα*. Одну з провідних позицій висловив Майлз Бюрнеят: «внутрішня логіка пірронізму вимагає, щоб *δογμα* і *δοξα* – Секст не розрізняє ці два терміни – насправді означали переконання [belief]» [Burneat 2012: 229]. Майкл Фреде приписує Секстові концепцію двох різновидів згоди, відповідних двом типам переконань: сильна згода догматиків і слабка згода скептиків [Frede 1998: 134-138]. Жункейра Сміт, який звернув увагу на останню тезу у своїй книзі, яка днями вийшла з друку [Smith 2022: 290-291], вважає, що не слід намагатися пояснити різницю між двома різновидами переконання, скептичним і догматичним, «у термінах різновидів згоди. Швидше, відмінність – у термінах того, з чим погоджуються: явлене або неочевидний предмет. Отже, є два різновиди віри, але тільки один різновид згоди» [ibid.: 291]. А тому, за Смітом, *δογμα* відрізняється від *δοξης* як «згода з неясними речами після філософського дослідження» – від такої ж згоди звичайних (отже, далеких від філософії) людей «без жодного такого дослідження, особливо в етичних питаннях». Тому «догматиками є лише філософи; звичайні ж люди, коли вони тримаються опінії про неясне, є упертнями [opinionated]» [ibid.: 292].

Важко не прийняти Смітову тезу про те, що догматиками, за Секстом, можуть бути тільки філософи, адже це очевидно із розібраного вище (§I.1, реч. (в)) уривка з НП I: 3, де догматиками названо представників одного з напрямів у філософії; до того ж, ніде в НП цей термін не вживається поза контекстом учених дискусій. Бюрнеятове ототожнення догми і гадки з такою ж очевидністю слід відкинути, оскільки воно надто спрощує картину, ігноруючи чітку Секстову незгоду вважати догмою «схвальну гадку про будь-яку річ [τὸ εὐδοκεῖν τί τι πράγματι]» (7: 13). Дієслівну форму *εὐδοκεῖν*, утворену від *εὖ* (благо) і *δοκέω* (гадати), можна вважати чітким прикладом протиставлення *δόγμα* і *δόξα*. Висловлення схвальної гадки – не те саме, що догматизування.

Однак у цитованому щойно уривку очевидно є суто позитивна конотація щодо *δόξα*, пов'язана в Секста зі згодою скептика «з підвпливними станами, до яких примушує уявлення». Гадка тут – зовсім не впертість звичайної людини, що тримається якихось життєвих спостережень як істинних, адже це позиція скептика (тобто філософа) у дискусії щодо змісту поняття «догма». Але це й не філософська догма, бо вона стосується згоди з підвпливними станами: коли скептикові «тепло чи холодно, він не міг би сказати, що гадає, ніби йому не тепло чи не холодно». Очевидно, що йдеться про деякий позитивний ужиток поняття «гадка». І наведений мною вище текстологічний факт типовості Секстового вжитку *δοκέω* для підкреслення недогматизму власних тверджень тільки посилює цю очевидність.

Та не можна не визнати й негативних конотацій гадки. Бо вже наприкінці цитованого щойно розділу Секст стверджує, що скептик, проголошуючи «скептичні вислови про неясне», не висловлюється як догматик, а лише «говорить про явлене йому самому та сповіщає про свій підвпливний стан без гадок [ἀδοξάστως] і нічого не стверджує про зовнішні предмети». Слово *ἀδοξάστως* тільки в НП I ужито сім разів, у кожному випадку, коли саму форму скептичних висловлювань або скептичне ставлення до життя потрібно відрізнити від догматичних підходів.

Отже, живучи «без гадок», Секстів скептик постійно щось «гадає», а іноді й висловлює «схвальну гадку». Як це узгоджується? На мій погляд, Секст говорить про

різні типи гаданого: про гадки, що узгоджуються з явленим, і про ті, що приписують явленим предметам дійсне об'єктивне існування, тобто перетворюють їх на «реальні» зовнішні предмети. Варто пам'ятати, що саме міркування, за Секстом, «майже приховує від наших очей явлене» (10: 20). Доречно припустити – приховує не тільки тому, що можна складати міркування «проти явленого». На мій погляд, справа в деякому моменті *ствердності*, притаманному будь-яким міркуванням. Про щось міркуючи, ми вже щось стверджуємо, так чи інакше. Відповідно, *так чи інакше* висловлюємо з ним згоду. Навіть якщо це міркування про явлене (безперечно, модус нашої згоди може бути дуже різним, але це вже інше питання). Пам'ятаймо Секстову тезу: «Коли ж ми шукаємо, чи таким є предмет, яким являє себе, ми погоджуємося, що він являє себе» (10: 20). На мій погляд, констатувати явлене означає в деякому сенсі погодитися з явленим, наприклад, із тим, «що воно являє себе». І саме цю згоду, цю внутрішню констатацію, Секст виражає через *δοκέω*.

Щоб не ходити далеко за прикладами, розгляну перше речення щойно цитованого НП I: 10: «ті, хто говорять, що скептики заперечують явлене [φανόμενα], не обізнані, як мені гадається [μοι δοκοῦσιν], з тим, про що говоримо ми» (19). Згідно зі своєю настановою, Секст має тут (а) говорити про явлене йому самому, (б) сповіщати про свій підвпливний стан, (в) робити це без гадок, (г) нічого не стверджувати про зовнішні предмети. Секст цілком виправдано вживає в застереженні займенник *μοι*. Звісно, кому ж, як не Секстові особисто, має бути явлене те, про що говорять скептики? Як творець одного з потужних скептичних компендіумів, він має неабиякий досвід роботи з тим, про що говорять його однодумці. Отже, про зовнішні предмети він цією тезою нічого не стверджує, адже хоче висловити свій власний досвід того, що таке скептичний підхід. Про свій підвпливний стан він теж сповіщає через *μοι δοκοῦσιν*: це лише підвпливний стан, нічого більше, що до чогось мене змушує, викликаючи згоду з собою. Фактично, Секст говорить: я, можливо, помиляюся, але, виходячи зі своїх природних здатностей відчувати і мислити, наважусь сказати дещо – бо те, з чим я згоден, не викликає сумнівів (а це і є явлене). Отже, позиції (а), (б) і (г) у цитованому реченні чітко дотримані.

Проблема тільки з позицією (в) – як *ἀδοξάστως* сказати *μοι δοκοῦσιν*? Розв'язок цієї проблеми, який я хочу запропонувати, передбачає заперечення наведеної вище тези Сміта «є два різновиди віри, але тільки один різновид згоди». Оскільки Секст не мав звички вправлятися в самосуперечливості, різницю між *ἀδοξάστως* і *μοι δοκοῦσιν* я можу пояснити лише виходячи зі *специфічних типів згоди*, про які Секст чітко говорить в НП (і про які йшлося вище, у §II.4). Ця опора на текст є принциповою, оскільки історико-філософське дослідження, як один зі способів розв'язання філософських проблем, неможливе поза виведенням тверджень з надійних текстових підстав. Надто вільні інтерпретації, несумісні з Марйновим принципом буквральності, звісно, можливі, але тільки поза межами історії філософії.

Згадаймо тези Секстового порівняння віри догматика (1) і віри скептика (2):

(2) ...не опинатися [*μη ἀντιτείνειν*] та просто слідувати [*ἀπλῶς ἐπεσθαι*] без сильного потягу [*σφοδρὰς προσκλίσεως*] і підвпливного завзяття [*προσπληθείας*]...

(1) ...погоджуватися з чимось [*συγκατατίθεσθαι τινί*] за [власним] вибором [*αἰρέσεως*] і з симпатією, викликаною сильним волінням [*σφοδρά βούλεσθαι*]...

(1) ...послідовники Карнеада і Клітомаху із сильним потягом говорять, що вони вірять і що існує дещо вірогідне, (2) ми ж цьому просто поступаємося без підвпливного завзяття... (33: 230)

Зауважмо: у цьому показовому уривку зіставлено два способи *говорити про те, що віриш* (довіряєш) деяким речам (πειθεσθαί τισιν... λέγουσι). Для Секста віра невід’ємна від «висловлювання про віру», що цілком природно в контексті явленого (щось є явленим скептикам, щось – догматикам). Секст дає ще одне підтвердження цього висновку: «бо ж [словом] вірити говориться різне [τὸ γὰρ πειθεσθαί λέγεται διαφόρως]» (ibid.). Дуже показово, що між вірою і згодою Секст *не встановлює чітких дистинкцій* (як між скепсисом і догматизмом, наприклад, чи між метою і критерієм), оскільки зводить (до)віру до цілком прагматичного аспекту, роз’яснюючи її через різницю того, *що роблять*, коли говорять що вірять. І ці *способи* щось робити (для зручності виключимо з аналізу зміст робленого) буквально виражаються через *згоду*:

скептики	догматики
не опинаються	погоджуються з чимось за власним вибором
просто слідують	
без сильного потягу	під впливом сильного воління
без підвпливного завзяття	із симпатією

Фактично, маємо два типи згоди. Догматики охоче, завзято погоджуються з чимось (συγκατατίθεσθαί τινι). Коли ж ідеться про скептиків, то ключовою характеристикою їхніх дій є деяка *простота*: вони «не опинаються» (μη ἀντιτείνειν), тобто «просто слідуєть» (ἀπλῶς ἔλθεσθαι), тобто «просто поступаються» (ἀπλῶς εἶκειν). Безумовно, у цьому «просто» (ἀπλῶς) міститься деяка згода на пасивність, протиставлена догматичній охочій згоді на активність. Психологічні характеристики, що супроводжують ці два типи згоди ще більше увиразнюють різницю: брак сильного потягу і підвпливного завзяття, з одного боку, проти сильного воління і симпатії, з іншого.

Для увиразнення різниці між *δύμια* і *δὲξαι* залишилося зробити останній крок. Звернімося до важливого уривку 11: 23: «ми без гадок живемо згідно з життєвим спостереженням [κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν], позаяк не можемо бути цілковито бездіяльними». Але життєві спостереження – це і є, за Секстом, згода з явленим як явленим. А ця згода, у скептичному її варіанті, неодмінно передбачає *поступку*: «слід пам’ятати, що ми не покладаємо й не відкидаємо нічого з того, що догматично висловлюють згідно з неясним, але тому, що через підвпливний стан і необхідно підводить нас до згоди, ми поступаємося [ἀναγκαστικῶς ἄγουσιν εἰς συγκατάθεσιν εἶκομεν]» (20: 193).

Отже, згадана вище скептична віра, утілена в простій згоді-*поступці* (ἀπλῶς εἶκειν), є результатом необхідної (ἀναγκαστικῶς) дії підвпливного стану, якому, власне, і поступається (εἶκομεν) скептик. Точніше було б сказати, що цей тип згоди приписаний скептикові лише тому, що останній не додає до нього сильного воління і симпатії, тобто обмежується етапом простої поступки необхідному впливові. Цей етап має проходити згода будь-якої людини, і ті, хто на ньому зупиняються – скептики, тобто філософи, орієнтовані на певний підхід. Однак НП, на мій погляд, залишає шанс на таку згоду і звичайним людям, оскільки догматична віра в реальне існування явленого часто є результатом неабияких мисленнєвих зусиль, непритаманних звичайним людям через брак часу, навичок і віддаленість від життєвих потреб. Тому я не бачу підстав уважати, що *деяку* зосередженість на явленому Секст вважав цілковито невластивою звичайній людині.

Однак і схильність до деякого протодогматизму Секст теж вважав властивою людям (не обов'язково філософам). Ідеться не про абстрактні предмети, далекі від життєвих потреб, а про повсякденні судження щодо тих різновидів блага і зла, про які кажуть, що вони існують (*των λεγομένων ύπαρχειν*). Згідно з цими судженнями (*κατά κρίσιν*) люди в житті женуться за чимось (багатство, слава, мужність, справедливість тощо) або чогось уникають (протилежного тому, за чим женуться), див.: ПВ XI, 5: 142²⁶. Покладати, що запроваджені згідно з гадкою (*κατά δόξαν*) благо і зло є такими за природою (*φύσει*), можуть не лише філософи. Адже Секст у цьому зв'язку прямо говорить про «звичайних людей [*ἰδιώται*]» (НП I, 12: 30). Утім, зазначене покладання, за Секстом, несумісне зі щасливим життям (ПВ XI, 5: 144). Тобто, не беручи участі у філософських дослідженнях (отже, не маючи догм), можна й у житті мати необгрунтовані покvapливі судження щодо неясного, і збуреність, яка позбавляє щастя. Зазначені судження постають «згідно з гадкою [*κατά δόξαν*]» або «згідно з розумною гадкою [*κατά λογικήν δόξαν*]» (141), яка може перетворитися на «негодящу гадку [*φωύλην δόξαν*]» (148).

Тобто, *δόξα* є джерелом і того, (i) що у тому чи тому суспільстві щось вважається благом (фактично, має нейтрально-загальноновизнаний, але не індивідуально значущий статус блага), і (ii) тих суджень, через які люди женуться за благом і уникають його протилежності (тобто, із симпатією і сильним волінням вважають гадане благо благом за природою). Гадка як джерело (ii) є прямим відповідником догми, у сенсі ж (i) вона такою не є. Секстів вислів *ἀδοξάστως* є запереченням саме сенсу (ii), джерела практичних (пов'язаних або з життям, або зі способом ужитку слів) суджень про існування/не існування²⁷. Сенс (i), неунікненна стверджувальність міркування, виражає *δοκέω*, відповідник «жити за досвідом» (НП II, 22: 246).

Отже, гадка первинно є нейтральною і просто виражає ту особливість міркувань, що вони неодмінно щось стверджують чи заперечують. Доки йдеться про ствердження/заперечення явленості (мені холодно, мені не холодно; благочестя в нас вважається добром, нечестя – злом тощо), скептик не лише може, але й *мусить* послуговуватися гадкою, якщо воліє хоч якось міркувати, надавати визначеності своїм словам. Усі його міркування, супроводжувані застереженням, завжди *гадані* (*μοι δοκοῦσιν*). Інакше й бути не може, якщо нічого (рішуче й беззастережно) не стверджувати і не заперечувати. Гадка в сенсі (ii) у Секста зазвичай виражається іменником, у сенсі (i) – зазвичай дієсловом.

Таким чином, фундаментальною в Секста є відмінність не між *δόγμα* і *δόξα* (адже *δόγμα* можна вважати «філософським» варіантом звичної життєвої *δόξα* в сенсі (ii)), а

²⁶ Секстові твори, що їх традиційно видають як збірку під назвою «Проти вчених», я позначаю в посиланнях аббревіатурою ПВ, нумеруючи ті ж позиції, що й у випадку НП. Цитати перекладено за оригіналом із [Sextus Empiricus 1933: V. II-IV].

²⁷ Важливо зазначити, що саме таку гадку Секст прямо називає головним джерелом переважної більшості того, чим мучаться звичайні люди. Наприклад, коли вони потерпають від голоду, спраги та інших несприятливих обставин, перед якими безсиле скептичне міркування (ПВ XI, 5: 148-149), вони «мучаться через два види обставин: через саме потерпання [*παθόν*] та не менше через те, що вони гадають [*δοκεῖν*], ніби ці обставини є поганими за природою» (НП I, 12: 30). Отже, саме зазначена гадка є в цьому випадку причиною страждань. Але це т. зв. «додаткова гадка [*προδοξάζειν*]», яку скептик відхиляє (*περιαιρῶν*), через що навіть і ці обставини «проминає поміркованіше [*μετρίωτερον ἀπαλλάσσει*]» (ibid.). Очевидно, що *ἀδοξάστως* стосується саме відхилення *προδοξάζειν*, а не гадок взагалі.

між двома видами згоди, *δόξα* і *δοκέω*, між згодою добровільною та зумовленою сильним волінням і простою згодою-поступкою з явленим, з дією необхідних підвпливних станів. У цьому другому сенсі Секстів скептик *не здає*тні уникнути гадки, як він уникає догм. Саме тому метою скептика є не повна відмови від гадки, а, дуже показово, «незбуруєніть у тому, що улягає гадці [ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν]» (12: 25; див. також 12: 30).

П.6. Структура скептичного переконання і два типи неопірронічних аргументів

Другий тип згоди, заснований на підвпливних станах, стосується не лише явленого як того, що відчувається (4: 9), *але й мислимого*. Адже мислити, як гадає Секст, це не тільки «досліджувати існування неясного» (II, 1: 10). Бо скептик (*ibid.*)

не відмовляється від думок [νοήσεως], пізнаваних розумом [λόγον γινόμενης] як такі, що впадають [у вічі] внаслідок підвпливних станів [ἀπό τε τῶν παθητικῶς ὑποκλιτόντων] і чітко являють себе [κατ' ἐνάργειαν φαivόμενων αὐτῶ], але не вводять неодмінно існування мислимого: бо ми мислимо не лише існуючі речі, але, як кажуть, також і неіснуючі. Звідси той, хто, досліджуючи й мислячи, утримується [від суджень], залишається в скептичному налаштуванні [σκεπτικῆ διαθέσει], бо з'ясовано, що він погоджується з тим, що йому впадає [у вічі] внаслідок підвпливного уявлення [κατὰ φαντασίαν παθητικῆν ὑποκλιτόυσιν], наскільки воно являється йому [καθὸ φαivεται αὐτῶ].

Секст висловлює в цьому уривку кілька вкрай важливих тез:

(α) розум пізнає деякі свої думки (тобто, здійснює акт рефлексії) як такі, що впадають [у вічі] внаслідок підвпливних станів і чітко являють себе;

(β) однак ці думки не вводять неодмінно існування мислимого;

(γ) існує деяке «скептичне налаштування» цілком сумісне з мисленням;

(δ) умова такої сумісності – утримання від суджень про дійсне існування/не існування мислимих предметів;

(ε) уявлення через відповідний підвпливний стан діє не лише на чуття, але й на мислення;

(ζ) скептичне налаштування і згода з результатами підвпливного уявлення сумісні остільки, оскільки останні *явлені* тому, хто мислить, утримуючись від суджень²⁸.

²⁸ Пам'ятаймо, що явлене (φαivόμενον) завжди постає як уявлення (φαντάσια) певного типу, яке спричиняє в нас деякий підвпливний стан (πάθος), а той із необхідністю підводить нас до згоди (ἀναγκαστικῶς ἄγούσιν εἰς συγκατάθεσιν). Дія цієї необхідності непереборна в плані сприйняття (коли нам явлене наше відчуття холоду, тобто (підвпливний) стан, в якому ми відчуваємо холод, ми *не можемо* сказати, що нам не холодно). Але водночас ця дія *не є непереборною* в плані висловлювання як життєвої практики: адже скептик, оскільки він скептик, цій необхідності завжди «просто поступається» (ἀπλῶς εἶκεν), а от звичайна людина *не поступається* дуже часто, додаючи до природних гадок вигадані (негодящі), а догматик, оскільки він догматик, – загалі ніколи, надаючи перевагу створенню догм. Як розуміти цю суперечливу на перший погляд «непереборну переборність»? Через дію волі: скептик (як і будь хто; Секст вказує тут саме на «нормальність» скептика) *не може не* відчутти (відчуття тут фактично дорівнює нашому сучасному поняттю усвідомлення), що йому холодно, коли він має відчуття холоду (байдуже, хибне воно чи істинне); але він *цілком може не заявити* про цей стан публічно – приховати його, збрехати про нього або й затьмарити його через покvapність. Звісно, він перестане тоді бути скептиком і... просто приєднається до більшості людей. Тому слід правильно тлумачити слова Секста «коли йому тепло чи холодно, він не сказав би [οὐκ ἂν εἶποι], що гадає, ніби йому не [ἔτι δοκῶ μὴ] тепло чи не холодно» (7: 13). Правильна гадка, що постала на основі явленого *як явленого*, не має бути ігнорована. (Звісно, я можу не відчувати холоду, коли іншим холодно, але це не описаний тут випадок; бо відчуття холоду справді має постати у свідомості, явитися – лише

Ці тези, передовсім (α), (γ) і (ζ), дозволяють зрозуміти, як скептик планує переконувати інших. Секст, вочевидь, виходить

– з «нашої здатності природно відчувати і мислити» (11: 24), яка в усіх має бути спільною; і ця спільна здатність створює деякі мисленнєві загальники, адже існує те, що впадає [у вічі] «не лише скептикам, але й іншим філософам і всім людям» (29: 210), речі, заперечувати які «ніхто не наважиться» (211);

– зі скептичного налаштування (скепτική διάθεσις), яке є деяким «утримувальним» станом ума, тобто, за Секстом, «станом думки [στάσις διανοίας], за якого ми нічого й не відкидаємо, і не покладаємо» (4: 10); у мисленнєвій площині скептичні міркування слід розуміти саме як прояви цього налаштування.

Власне, ці природні передумови й дають скептикові можливість здійснити специфічно властиве йому аргументування. Тобто застосувати певну «скептичну здатність [скепτική δύναμις]» (4: 8), протиставляючи в будь-який можливий спосіб явлене мислимому (ἀντιθετική φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἰονδήποτε τρόπον). Отже, Секст не стверджує і не заперечує. Він протиставляє в будь-який можливий спосіб будь-що явлене і будь-що мислиме. І це протиставлення має частковий шанс на успіх, оскільки орієнтується не на усунення догматичної різногосиці догматичним же шляхом, а на зміну στάσις διανοίας тих, хто на це спроможний. Раз мета скепсису – досягнення незбуреності, цілком зрозуміло, що структура скептичної аргументації не повторюватиме догматичні моделі.

Асиметричність цих моделей зумовлена ставленням скептики до догматизму не як до рівноправного опонента, а як до деякої хвороби, що її треба лікувати, а не поглиблювати (III, 32: 280). Власне, скептик стає філософом, «щоб не збурюватися [ὄστε ἀταρακτῆσαι]» (I, 12: 26). Саме з цією метою він вивчає не лише природу (тобто долучається до фізичних досліджень), але також логіку й етику (9: 18). Сказане вище про звичайних людей дає вагомий підстави вважати, що утриматися в незбуренні скептик може лише на основі філософських аргументів, сама по собі стихія звичного життя часто схиляє до «негодящих гадок» і не навчає їх розпізнавати. Отже, жити без гадок згідно з життєвим спостереженням, орієнтуючись лише на досвід і на життєві потреби – не надана від народження й не вихована в дитсадку, а набута в досвіді філософування настанова. І, до, речі, підтримувана цим досвідом. Протиставляючи як лише можна явлене мислимому, скептик розв'язує передовсім власні проблеми. Адже цей підхід неможливий без виникнення відповідного підвпливного стану (πάθος) утримання від суджень (3: 7). А той, за Секстом, виникає не в усіх людей, а лише в тих, «хто досліджує [τὸν σκεπτόμενον]», і то тільки «після пошуку [μετὰ τὴν ζήτησιν]». Скептик досліджує, щоб усяк раз знову досягати стану утримання, невідокремного від сумнівів. Останні теж можна розуміти як стан думки, що виявляє себе через «спантеличення [ἀμψιχανεῖν] перед згодою чи запереченням» (ibid.). Цей стан досягається лише реальною практикою створення і спростування аргументів, які щораз мають виявлятися «рівносильними» (4: 8).

тоді матимемо ситуацію, про яку говорить Секст.) Але для її визнання потрібна наша згода, яку ми можемо дати або ні. Змерзлий скептик «не сказав би, що гадає», ніби йому не холодно, оскільки він свідомо й вільно орієнтується на явлене, на, так би мовити, чесність із собою. Будь-який змерзлий не-скептик так сказати цілком міг би, нехай і закритиши для себе таким чином можливість жити скептичним життям.

Але скептик також, «через людинолюбство [διὰ τὸ φιάνθρωπος εἶναι]» (III, 32: 280), прагне й іншим допомогти в досягненні цього стану, зруйнувавши для цього наявний у них «підвпливний стан догматичної зарозумілості [τὸ τῆς οἰήσεως τῶν δογματικῶν λάθος]» (281). Тому, залежно від важкості «хвороби» догматика, скептик підбирає те легші, то потужніші аргументи. Адже для скептика головне не перемогти в уявному конкурсі на найсильніший аргумент, а позбавити якомога більшу кількість догматиків зарозумілості.

Ідеться про згадану вище стратегію «прояснювання явленого [δηλῶσαι τὸ φαινόμενον]» (I, 19: 191). Щоби сприйняти явлене як явлене, догматики мають позбавитися «поквапності [προπέτεια]» (10: 20), «самозамилування [φιλαυτία]» (14: 90), «зарозумілості [οἷμα]» (III, 32: 280), а ще того, що робить їх «дурними [τετυφωμένως] і хвалюватими [περιαυτολογούντων]» (I, 14: 62). Скептики не стільки полемізують із догматиками, скільки *виховують* їх у різний спосіб, не обмежуючись суто теоретичним спростуванням. Слід пам'ятати, що натхненний своєю філантропією скептик «воліє міркуванням зцілити по змозі [κατὰ δύναμιν] зверхність і поквапність догматиків» (III, 32: 280). І саме тому, після слухних міркувань, скептик, наприклад, ще й не втрачає нагоди поглузувати з догматиків (14: 62; 29: 212), мабуть, враховуючи його філантропію, у суто терапевтичних цілях.

Набір перелічених щойно якостей, схоже, є для Секста станом думки, несумісним зі сприйняттям явленого як явленого. Тому цей стан думки потрібно розхитати в той спосіб, в який це можливо. Принаймні Секстове прізвисько «Емпірик» виявилось дуже влучним: навіть у філософських студиях він залишається лікарем, що воліє, *βούλεται*²⁹, («по змозі», звісно) урятувати будь-кого.

Зважаючи на додаткову мету скептичних аргументів, пов'язану з, я би сказав, таким собі морально-терапевтичним просвітництвом, здійснюваним засобами критики різної сили, у творах Секста можна знайти *два типи аргументів*. Деякі (А) *постають як* суто догматичні, що протиставляються іншим догматичним. Інші (Б) мають форму власне скептичних: містять численні застереження («певне», «схоже», «як гадається» тощо), чіткі вказівки на відсутність догматичних претензій щодо існування висловлюваного, залежність висловленого від власних підвпливних станів того, хто аргументує тощо³⁰. Зазвичай такі аргументи постають як висновки з аналізу нерозсудимої різноголосиці між догматиками. Покликані підштовхнути останніх до утримання від

²⁹ Цей термін – ще один аргумент на користь того, що НП якщо й не «пронизані нервовими волокнами волі» (див. вище, прим. 20), то принаймні у своїй засаді істотно залежать від вольового вибору їхнього автора.

³⁰ У цьому сенсі цікаво визначити статус способів (тропів) утримання від суджень. Іноді вони постають як аргументи (А) типу (у виразах, на кшталт «якщо...», то втрапимо у спосіб...»). Наприклад, суть сьомого способу в тому, що «міркування щодо кількості і складу підважує [συυχεῖ] існування зовнішніх предметів» (14: 134). Її сформульовано цілком догматично, у стилі академіків, софістів тощо, як і практично весь текст, присвячений описові цього способу. Проте наприкінці Секст вдається до власне скептичної констатації: «Через це, схоже, і цей спосіб також привів би до утримання, оскільки ми не здатні до чистих висловлювань про природу зовнішніх предметів» (ibid.). Отже, способи утримання від суджень є невід'ємною частиною суто догматичного дискурсу, адже використовуються догматиками (наприклад, 32: 216) і містять аргументи, приклади, прийоми, абсолютно нормальні для будь-якої догматичної дискусії. Але усе це скептик, плекаючи свої терапевтичні наміри, використовує, щоби спровокувати в супротивної сторони (чи в читача) те «скептичне налаштування», що має її утвердити в утриманні від суджень, у незбуреності.

суджень (фактично це означає змінити їхні сильні воління й симпатію, тобто здійснити терапію їхнього *στάσις διανοίας*).

Прикладів аргументації першого типу безліч, вона є переважною і в НП, і в ПВ. Вона може бути іноді короткою, іноді ж вельми розлогою і складноорганізованою. Обмежуся тут одним прикладом, який продемонструє її природу. У НП I, 14: 121-123 Секст доводить, що через п'ятий троп «ми матимемо необхідність ... прийти до утримання [*ἀναγκασθησόμεθα καταστῆναι εἰς ἐλοχίην*]». Це доведення буде суто догматично.

Теза: неможливо надати перевагу одним уявленням над іншими.

Аргумент 1: якщо надавати її просто і без доведення, не матимемо довіри.

Аргумент 2: якщо з доведенням, то є два варіанти:

A2.1: якщо скажемо, що доведення хибне, то самі себе спростуємо;

A2.2.1: якщо скажемо, що доведення істинне, то від нас вимагатимуть доведення істинності цього доведення – і так до нескінченності;

A2.2.2: до нескінченності доводити доведення неможливо.

A2.3: отже, навіть із доведенням буде неможливим надавати перевагу [одному] уявленню щодо [іншого] уявлення.

Аргумент 3: якщо перевага не надається ні без доведення, ні з доведенням, то звідси виходить утримання, адже:

A3.1: ми, певне, можемо сказати, якою нам являє себе кожна річ залежно від тих чи тих положення, відстані чи місця,

A3.2: проте якою вона є за природою, ми заявити не можемо.

Легко пересвідчитися, що Секст використовує весь набір *звичайної* логічної аргументації. Іноді він апелює до заборони порушувати принцип несуперечності (14: 88), іноді – до непереконливості емпіричних узагальнень за недостатньої кількості підтверджень (89) тощо. Зокрема, у щойно розглянутому прикладі з НП 14: 121-123 він скористався звичним полемічним прийомом: теза є істинною, якщо *всі без винятку* можливі способи довести протилежну тезу є хибними.

Використання Секстом догматичних аргументів саме як догматичних немає потреби припускати, оскільки він безпосередньо його підтверджує. У книзі «Проти граматиків», розмірковуючи про різноманітні звичайні вжитку слів у науках і в житті, автор зазначає: «отже, у філософії ми будемо дотримуватись ужитку філософів, а в лікарстві – властивого цій науці, а в житті – того, що є більш звичним, позбавленим зайвого і властивим для даної місцевості» (ПВ I, 7: 233). Прагнучи підлаштуватися під аудиторію, Секст планує говорити з нею так, щоб не викликати її сміху. І те саме правило, як з нього випливає, стосується не тільки повсякденних мовних ужитків в тих чи тих місцевостях або середовищах, але й терміновжитку наук. Отже, і наукового дискурсу, як ми сказали б сьогодні: прийомів переконання, правил аргументації, стандартів раціональності тощо. Тому зовсім не дивно, що Секстова аргументація (А) типу просто долучається до догматичної різноголосиці. Адже Секстів намір у тому – використовувати власні правила переконливості, доведення тощо, запроваджені догматиками, показати, що їхні вчення цим їхнім правилам не відповідають. Скептик при цьому не припиняє бути скептиком, мета його лишається незмінною. Але засоби її досягнення дають самі догматики: скептична війна, так би мовити, годує себе сама³¹.

³¹ Деякі скептичні способи утримання від суджень спираються на самосуперечливість догматиків, зокрема сьомий троп Енесідема: «вони часто наводять причини, протилежні не лише явленому, але і їхнім власним гіпотезам» (17: 183-184).

Але ж якби скептик обмежувався лише констатаціями³², він нічим не відрізнявся би від догматика, що заперечує. Власне, тому й слід усі скептичні спростування сприймати правильно: вони не є кінцевим результатом, а лише засобом не полишати стану утримання від суджень і, по змозі, долучати до цього філософування інших. Секстові в більшості випадків не вистачає терпіння, щоб одразу спростувати кожне своє вдале спростування (та це й не потрібно, правду кажучи, якщо на меті рівновага). Але ми не повинні мати сумнівів щодо його вірності станові «нестверджування і незаперечування», ефективної рівноваги контраргументів. Ось одне з найчіткіших роз'яснень Секста: «Потрібно знати, що ми не передбачали заявляти, ніби критерію істини немає (бо це догматизм), але оскільки догматики гадають, що вони обґрунтували з вірогідністю [πιθανῶς], що існує критерій істини, ми їм протиставили міркування, які [теж] гадаються вірогідними, але не твердимо, що вони є істинними і більш вірогідними, ніж протилежні, а через рівну, як здається, вірогідність [πιθανότητα] і цих міркувань, і тих, що висловлені догматиками, виводимо утримання» (II, 7: 79).

Скептичне спростування – лише частина скептичної роботи, яка полягає в постійних експериментах з констатації рівносильності протиборних догм. Бо насправді скептик вірить, що він має більше надії на спростовані твердження, ніж догматики. Особливо це помітно в порівнянні з представниками Нової Академії, які «хоч і кажуть, що все є неосягненим, проте відрізняються від скептиків, певне, саме цим, що кажуть, ніби все є неосягненим (бо вони стверджують це, а скептик очікує, що щось таки ймовірно й осягається)» (33: 226). Можна сказати, що скептик не прагне докорінно «реформувати» критиковані ним правила й предмети міркування, ба більше, він і сам ними послуговується. Але послуговується лише в результаті згоди-поступки станом на цю-ось мить і лише тому, що вони визнаються скептиковими опонентами.

Найкраще ця амбівалентність скептичної аргументації виявляє себе у відомій Секстовій відповіді на питання чи можна довести неіснування доведення (ПВ VIII, 6: 473-481). Секст на це питання готовий відповісти «несхитно» (ἀσφαλῶς). Суть його відповіді: міркування, яким спростовується доведення, «є тільки вірогідним [πιθανόν εἶναι μόνον]», але як на тепер (πρὸς τὸ παρόν), то воно переконує скептиків і «приводить до згоди [з ним]» [εὐλαγέσθαι συγκατάθεσιν]»; та чи вважатиметься воно й надалі переконливим, цього скептики не знають «через мінливість людської думки [διὰ τὸ πολὺτροπὸν τῆς ἀνθρώπινης διανοίας]» (473). Ідеться про розглянутий вже неодноразово «тимчасовий» стан згоди-поступки, яку скептик дає недогматично і без гадок (i).

Наведена щойно констатація («є тільки вірогідним») могла би поставити під сумнів послідовність Секста, який промовисто виражав спільну позицію скептиків у НП I, 33; 226: «ми не вважаємо вірогідним те, що говоримо [οὐδὲν μετὰ τοῦ πιθανόν εἶναι νομίζετον ὁ φαμεν], а йдемо за життям, без гадок». Перед нами істотна різниця у твердженнях: одне свідчить про згоду з тим, що щось є вірогідним, нехай «лише вірогідним» і «тільки нині», друге закриває можливість такого визнання. Утім, ідеться радше про особливості викладу, нюанси яких доречно обговорити в іншому дослідженні, ніж про зміну позиції. А для розв'язання проблеми досить звернутися до продовження викладу у ПВ VIII, 6: 476: на неіснуванні доведення скептики зовсім *не наполягають*, тим більше – з позицій якоїсь попередньої спільної згоди (μετὰ συγκατάθεσεως), «а

³² Наприклад, «коли ж відчуття не можуть осягнути зовнішні [речі], то не може осягнути їх і мислення [διάνοια]» (14: 99); «і критерій, і доведення потрапляють у троп взаємопідтверджованості, в якому обоє знаходяться недостовірними» (117) тощо.

лише здійснюють висування міркувань проти доведення без згоди з ними [χορίς του συγκατατίθεσθαι τοις]. Скептик так само ведеться до висування того чи того аргументу, як лікар-методик – до вибору відповідного лікування (НП I, 34: 238).

На мій погляд, у ПВ VIII, 6: 473 йдеться про традиційну для Секста згоду з життєвим спостереженням, із тим, що деякі положення «вважаються» лише імовірними. І погоджуються з ними, звісно ж, щоби не бути «бездіяльними», зокрема й у реалізації скептичної програми, яку образно можна було би сформулювати «за нашу і вашу ἀταραξία». Натомість у 6: 476, запобігаючи можливим звинуваченням у догматизмі, Секст наводить власне скептичну тезу про незгоду ні з чим неясним, зокрема й із тим, що вважають вірогідним. Враховуючи деяку припустиму необов'язковість слововжитку, що її сам Секст визнавав за скептичними міркуваннями (НП I, 28: 207), таке пояснення виглядає обгрунтованим.

Скептичні аргументи в ґрунті справи відіграють суто технічну роль, це лише засоби, покликані запустити процес зміни стану думки нескептика, навіть йому «скептичне налаштування», пробудити в ньому «скептичну здатність». Судячи з усього, головна надія скептиків у справі переконання – на вказівки природи, «згідно з якими ми природно здатні відчувати й розуміти» (I, 11: 24); під «ми» тут слід мати на увазі всіх людей, а не лише скептиків. І на «засади, які впадають [у вічі] [ὀλοπιπτοῦσας] не лише нам, але й іншим філософам, і в [повсякденному] житті» (29: 211) і допомагають «правильно виснувати» деякі речі (ibid.). Стратегія неопірронічного переконання побудована на тому, що всі згодні з явленим, коли воно являє себе³³. Якщо при цьому «не погоджуватися ні з чим неясним», усіяко викриваючи його неясноту, не створювати додаткових гадок і догм (тобто не бути покvapним щодо згоди з неясним) і постійно перебувати в пошуку, не втрачаючи сподівання на істину і вірогідність у той час, коли спростовуєш безліч гаданих претендентів на істину і вірогідність, то досягнутий стан незбуреності буде показником того, наскільки вдало ми застосовуємо такий критерій, як явлене, досягаючи доступної для нас ясноти.

II.7. Межі мислимого і скептичні вислови

Протиставлення явленого і мислимого на початку НП може створити хибне враження пріоритетності для Секста «того, що відчувається» (4: 9) у сенсі наших «п'яти відчуттів» (14: 97). Якщо явлене є критерієм скептичного підходу (11: 22), що втілюється у мимовільних підвпливних станах, які необхідно ведуть до згоди, і при цьому явлене – це те, що відчувається, то критерієм скептичного підходу є чуттєвість? Варто відзначити, що це хибне міркування.

Його головна помилка – у поверховій інтерпретації НП 4: 9. Розгляньмо цей уривок уважно: «явлене ми нині приймаємо як те, що відчувається [αἰσθητά], тож проти-

³³ Якби догматик «чітко сказав, що неясна [річ] впала [у вічі] сама собою [ἐξ ἑαυτοῦ] і була осягнута як неясна, то вона не була би анітрохи неясною, але для всіх однаково явленою [πάντων ἐπ' ἰσῆς φαινόμενον] і загальновизнаною [ὀμολογούμενον], і не предметом різноголосиці» (II, 1: 7-8). Сприйняття як *ὀλοπιπτο*, «впадання у вічі», через яке *ясно* постає явлене як явлене, за Секстом, є загальнодоступним. Навіть якщо він тут говорить згідно з правилами самого лише догматичного дискурсу (буде твердження «справді ясне є ясним для всіх»), тобто вдається до аргументу описаного вище (A) типу, у будь якому разі ця можлива загальнодоступність ясного є такою ж частиною його пошукової стратегії, як і «істина», яку він шукає. Принаймні Секст демонструє наведеною тезою, що він очікує: ясне має бути для всіх однаково явленим у своїй ясності.

ставляємо йому те, що мислиться [νοητά]). Секст чітко засвідчує: «ми нині приймаємо» (λαμβάνομεν νῦν) явлене як *αἰσθητά*. Отже, можливо, ідеться про прийняття *нині*, яке слід тлумачити: *лише в контексті* скептичної здатності протиставляти в будь-який спосіб явлене і мислиме? Пірронівець не погоджується ні з чим неясним. Якщо він доходить до згоди з явленим йому, це явлене (принаймні якщо воно постало як явлене, було розпізнане як явлене) має бути для нього ясним. Якщо воно протиставляється мислимому, останнє має поставати «неясним» і не викликати згоди.

Але останнє рипущення дуже легко спростувати. Секстові твори просто сповнені згоди з вочевидь «мислимыми» положеннями. Достатньо навести кілька прикладів, перший з яких маємо вже в НП I, 11: 21: «А те, що ми зосереджуємося на явленому [φαινομένοις], ясно [δῆλον] зі сказаного нами про критерій скептичного підходу». У НП I, 11 наводиться цікаве міркування про критерій скептичного підходу, яке, за всієї поваги, не могло би «явитися» жодному з «п'яти відчуттів». Якщо «ясний» зміст цього розділу, з якого випливає зосередженість скептика на явленому, не є мислимим, то що тоді буде мислимим?

Наступний приклад з НП II, 7: 76: «ми будемо вірити або кожному уявленню, (згідно з яким судитимемо, або якому-небудь. Але якщо кожному, то ясно, що і враженню Ксеніада повіримо), згідно з яким він говорив, що всі уявлення невірні». Ясним у цьому випадку є висновок від загального до окремого, тобто суто мисленнева операція, знову ж, недоступна відчуттям. Легко знайти і приклад висновку від окремого до загального: з того, що «собака, увігнавши шпичку, намагається її позбутися», Секстові «є ясним [πρόδηλον], що чужорідне за природою [τὰ φύσει ἀλλότρια] спонукає до його усунення» (I, 34: 238). Оскільки жоден логік не погодився б із тим, що пригода одного собаки зі шпичкою надає ясноти абстрактній тезі про «чужорідне за природою», маємо зробити висновок, що механізм набуття цієї ясноти у Секста не логічний, а, так би мовити, «патологічний», себто похідний від *πάθος*.

Таких прикладів у Секста можна знайти ледь не стільки ж, скільки його твори містять ужитків слів «ясно», «ясний», «неясний» (бо визнати щось «неясним» означає сформулювати думку, для якої ситуація «неясноти» є цілковито ясною).

У НП I, 7: 13 прикладом підвпливного стану, що з необхідністю веде до згоди, є скептикові актуальні відчуття тепла чи холоду. Але в ПВ VIII, 6: 475 аналогічну роль відіграє стан переконаності. Спробу спростувати «підвпливний стан іншого [ἀλλότριον πάθος]» за допомоги міркування Секст кваліфікує як «поквапну»: як ніхто міркуванням не переконає веселого, що той насправді не веселий, а сумного – що той не сумний, так само й переконаного ніхто не переконає, що той не переконаний. Згадаймо, що йдеться про переконаність не в чуттєвому враженні, а в «міркуванні проти доведення», тезі вельми абстрактній. За Секстом, переконаність в абстрактній тезі є «підвпливним станом», отже з необхідністю веде до згоди. Цей стан не можна спростувати міркуванням, як і, наприклад, стан відчуття холоду чи радості, отже, він ясний.

Ця яснота переконаності в очах переконаного має всі ознаки явленості явленого. Це означає, що чіткої межі між явленим і мислимим у Секста годі шукати³⁴. Якби він володів, наприклад, словником Декарта, то міг би застосувати до цих станів ясного самозвіту про чуттєві й мисленнєві явлені поняття *conscientia*, тобто свідомість. Утім, в історико-філософському дослідженні вчення філософа краще пояснювати його власними термінами.

³⁴ Це спостереження відображене в дослідницькій літературі, див., напр.: [Svavarsson, 2014: 48].

У цьому контексті варто звернути увагу на Секстове дієслово *ὑποπίπτω*, яке принагідно до теорії сприйняття доречно за контекстом перекладати відповідниками «підпадати» або «впадати [у вічі]». Цей термін зазвичай вживається як позначник факту появи сприйняття, а також – дії підвпливного стану на нас. Зокрема, розум пізнає деякі наші думки «як такі, що впадають [у вічі] внаслідок підвпливних станів [ἀλό τε τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων] і чітко являють себе [κατ' ἐνάργειαν φαινόμενον αὐτῷ], але не вводять неодмінно існування мислимого» (НП II, 1: 10). Отже, якщо деякі думки впадають [у вічі] внаслідок підвпливних станів і чітко себе являють, є всі підстави говори про явність цих думок, приналежність їх до царини явленого (разом із усім змістом, що мислиться в них). Не варто зайвий раз нагадувати, що в Секста необхідна дія нашого підвпливного стану на нас завжди тягне за собою нашу внутрішню згоду з явленим як ясным.

Ця спорідненість мислення і підвпливних станів, чітко виражена Секстом, накладає особливі вимоги на спосіб висловлюватися, притаманний авторові НП. Ця важлива тема з'являється вже у НП I, 7: 14-15. Секст має щось висловлювати, але при цьому повинен чинити опір неусувній стверджувальності міркування, сама форма якого приписує *деяке* існування речам, про які йдеться. Але скептик не повинен поквапно приписувати дійсне існування неясному, яке він ще не дослідив. Порівнюючи всі думки з явленим (як критерієм) за ступенем їхньої ясноти, Секст має бути постійно орієнтований на своє внутрішнє: «він говорить про явлене йому самому та сповіщає про свій підвпливний стан без гадок [τούτων τὸ αὐτῷ φαινόμενον λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ αὐτοῦ ἀδοξάστως]» (7: 15), а не «про природу зовнішніх предметів» (28: 208). Але він має жити у світі, бути діяльним, набувати життєвих спостережень і застосовувати їх згідно із законами і звичаями того суспільства, в якому живе.

Це означає, що Секстова мова мала би складатися зі суцільних застережень. Висловлюючи будь що, він мав би водночас уточнювати епістемологічну «вагу» висловленого (адже сказане насправді не відповідало б стандартним очікуванням нескептичних співрозмовників, що зазвичай послуговуються якщо не догматичною, то принаймні «доксатичною» мовою). Це перетворило би висловлювання на постійні коментарі до сказаного, постійний «самопереклад» того, що «волів сказати» мовець, коли говорив. Йдеться про справу марудну, край малоефективну та, судячи з усього, безглузду.

Тому Секст створює концепцію вжитку деяких особливо значущих для нього висловів і подає опис їхніх автентичних значень у НП. Право висловлюватися без постійного самокоментування, як звичайні люди, Секст здобуває оприлюднення цих значень у НП I, 18-28. Головне, що треба знати про ці вислови («прийнятно», «утримуюсь», «усякому міркуванню протистоїть рівне», «все є невизначеним» тощо): речі ними не прояснюються цілковито, вживаються вони без різниці [ἀδιαφόρως] і не зовсім точно [καταχρηστικῶς] (28: 207). До того, вони «не про всі речі в цілому, а про неясні й догматично досліджувані» (208). Вони є втіленням Секстового «невисловлювання» [ἄφρασία], зовсім не тотожного «непредикативності»: це ясний [ῥῆλόν ἐστιν] підвпливний стан, в якому «ми зараз, коли про це говоримо, перебуваємо» (20: 193). Ці вислови дуже схожі на догматичні, але їхня схожість – лише результат прагнення до стислості й практичності. Розгляньмо приклад Секстового пояснення одного такого вислову.

коли я кажу «усякому міркуванню протистоїть рівне», то маю на увазі ось що: «кожному досліджуваному мною міркуванню, яке встановлює щось догматично, протистоїть, інше міркування, яке [теж] устанавлює щось догматично, як мені здається, рівне

[першому] стосовно довіри і недовіри». Тому виголошення цього міркування не догматичне, а є описом людського підвпливного стану [ἀνθρώπειον πάθος], який здається таким тому, хто його зазнає [ὅ ἐστι φαivόμενον τῷ πάσχοντι] (27: 203-204).

Не лише вислів «не більше» (188), але й усі скептичні вислови є неповними (ἐλλειψείς), тобто повне їх формулювання зробило би їх надто громіздкими, як от щойно розглянутий з НПІ, 27: 203-204. Те, що здається в цих висловах загальниками, насправді стосується або актуального підвпливного стану мовця, або його набутого досвіду: «все» може насправді означати «все для мене» (25: 200), а «всякий» – «всякий нами вже розглянутий» (27: 202). До того ж, якщо ці вислови імперативно накладають на скептика деякі зобов'язання, то роблять це так, «щоб він жодним чином не був уведений в облуду догматиком і не відмовився від дослідження цього [питання] та, виявивши поквапність, не схибив і не втрапив незбуреності, яка й виявляє скептиків, і яка, ми вважаємо, набувається утриманням [від суджень] щодо всього, як ми раніше згадували» (205).

У кожному разі, скептичні вислови є вельми потужною зброєю скептика, оскільки роблять його спроможним ствердно висловлюватися і не втрачати «скептичного налаштування». Вони дають можливість продовжувати пошук і «підключатися» як сторона до будь-яких догматичних дискусій, не наражаючись на звинувачення в догматизмі. До того ж, вони є своєрідним вираженням надії скептика на те, що його особистий підвпливний стан, набувши квазізагальної форми, зможе постати й у комусь зі скептикових слухачів, співрозмовників, читачів тощо без застосування засобів коректної силогістичної аргументації. Скептикова орієнтація на ясноту явленого органічно втілюється в ужитку скептичних висловів, що дають майже нескінченний ресурс для експериментування з цим явленням без загрози втрапити в догматизм. Практичний висновок з цього, що дасть можливість перейти до наступного розділу: той, хто опанував ужиток скептичних висловів, так само невразливий для скептичної критики, як сам скептик – для критики догматиків у ПВ VIII, 6: 473-481.

III. Секстів неопірронізм і засади Декартової медитації

III.1. На що вказує шлях становлення скептиком

Стефан Маршан влучно називає скептика догматиком, що «оклигав від свого догматизму», а досвід пошуку – «вісью, на якій тримається перехід від догматизму до скептицизму» [Marchand 2010: 137]. В іншій праці французький дослідник розлогіше формулює цю думку: «Здається, Секст усвідомлював одну проблему: нашу природну схильність до догматизації. Скептицизм не міг би існувати, якби не існувало догматизму. Скептицизм свідомо потребує догматизму, догматизм – підстава існування скептицизму так само, як хвороби – підстава існування медицини. Отже, твори скептика пов'язані з тимчасовим існуванням догматика. Переконавшись на власному досвіді, що він знайшов щастя, коли перестав вірити догматичним тезам, скептик хоче показати догматикам, що вони самі поглиблюють своє нещастя. Розповіддю про власний підвпливний стан [афект] Секст намагається показати догматикам, що інший спосіб мислення – можливий; методичним викладом своєї аргументації і своїх спростувань він показує, що його принцип – рівносильність [у протилежних речах і міркуваннях. – О. Х.] – є ефективним» [Marchand 2011: 137].

За Маршаном, саме догматик у пошуковій істині перетворюється на скептика, а ключовим чинником перетворення є *досвід*: досвід нерозсудимої різноголосиці, якій

не видно кінця-краю, обертається деякою формою тихомирності (*sérénité*), тобто незбуреності скептичного типу. Маршан слушно зауважує, що в цій «досвідній» ситуації скептикові «слід намагатися повторювати цей досвід, шукаючи змоги тримати себе в пошуку» [ibid.: 137-138]. Цей новий вид пошуку, до якого береться колишній догматик, мало схожий на перший, оскільки в ньому змінено кінцеву мету: «перетворенням пошуку істини на деякий стан, або деяке налаштування, в якому шукають змоги тримати себе [se maintenir], цілковито перевертають налаштування скептичне. Практика філософії істотно змінює сенс, якщо пошук істини розуміти як деякий досвід спокою чи неспокою, – так само, як змінюється і сенс самого пошуку» [ibid.: 138]. Я навів ці міркування Маршана, щоб не наводити безліч цитат з інших авторів, оскільки орієнтація Секста на «стани думки», зокрема на їхню зміну як певний різновид терапії, є очевидною з самих його творів, і дослідники не можуть не приділяти увазі цій темі.

Оскільки в попередньому викладі була з'ясована практично-терапевтична мета неопірронічної філософії, нині варто взяти до уваги, що впливає з цього висновку. На мій погляд, ідеться про чотири тези:

1. Секстів скептицизм, безперечно, є філософією, одним з *підходів* у межах філософського пошуку істини.

2. Цей підхід невідокремний від деякого прагматичного аспекту пошуку: скептичної налаштованості, суть якої – у «не погоджуватися ні з чим неясним».

3. Оскільки в пошуковій істини неясного значно більше, ніж ясного, виникає спокуса покvapного псевдознаходження істини або покvapного заперечення можливості її знайти (два типи догматизму).

4. Природа догматизму полягає не в недолугості, бракові розуму чи методичного інструментарію, адже догматики «винахідливі в міркуваннях [εὐρεσιλογουόντες]» (14: 63). Вона – у недотриманні стандартів доброго мислення, точніше – у нечутливості щодо меж, які неприпустимо переступати.

Власне, останній пункт дає підстави для висновку, що в очах скептика догматик має недостатню «культуру ясности», недостатню уважність до того, коли треба давати згоду з тим чи тим міркуванням. Догматик покvapливий у судженнях, а тому не готовий до пошуку істини: неможливо «і досліджувати неясне, і догматизувати [καὶ τὸ ζητεῖν περὶ τῶν ἀδήλων καὶ τὸ δογματίζειν]» (II, 1: 9). Ці проблеми з розрізненням ясного і неясного мають, за Секстом, не стільки розумову, скільки життєву природу. Саме тому він прагне «лікувати» догматиків своїми аргументами, інакше кажучи: сповіщати їм ту *налаштованість*, без якої «винахідливість у міркуваннях» не допоможе в пошуковій істини. Про це Секст говорить прямо: «догматик не осягнув би неясну річ, як таку що чітко впадає [у вічі] сама собою [ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κατ' ἐνάργειαν ὑποπεσόν], проте він твердить і заявляє [ἀποφανόμενος] про її існування» (8-9).

Якщо є деякі речі, що природно «впадають [у вічі] всім людям [πᾶσιν ἀνθρώποις ὑποπίπτων]» і заперечити які «ніхто не наважиться [οὐδεὶς τολμήσει]» (29: 211), то всі люди – отже, і скептики – повинні мати *досвід* явленості цих речей. Але цей досвід – одночасно і досвід *неясности* інших речей, непорівнянної з яснотою цих перших. Утім, попри наявність цих досвідів, догматики легко *наважуються* заперечувати або стверджувати, хоча ніщо їм не «впадає у вічі» ні чітко, ні з самого себе. Отже, свої догми про неясне вони не можуть відрізнити від ясности цих загальників. Тому справжня різниця між скептиком і догматиком у тому, на що кожен з них може наважитися (τολμάω). І визначається вона радше особистими налаштуваннями, ніж особливостями досліджуваних предметів, самих по собі мисленневих операцій тощо.

Зважаючи на цю різницю, Секст запроваджує в НП тему мети скепсису як граничної межі прагнень, з якої органічно випливає опис життєвого шляху скептика. У деякому сенсі йдеться про «історію» (згадаймо історикῶς ἀπαγγέλλομεν з I, 1, 4) скептика в пізнанні істини. Коротко її пункти виглядають так:

1. Обдаровані від природи люди потерпають через збуреність, зумовлену «невідповідністю [ἀνομαλία] в речах», і безвихіддю в питанні, «з якими з них слід радше погоджуватися [συγκατατίθεσθαι]» (6: 12).

2. Прагнучи уникнути збуреності й безвиході, вони дійшли до пошуку шляхом суджень про те «що в речах є істинним, а що хибним»; судження розглядалися як спосіб усунення збуреності (ibid.). Тож філософування починається догматично – зі справи судження (ἐλκρῖναι) про уявлення й із осягання їхньої істинності чи хибності на основі цих суджень (12: 26).

3. Результатом такого пошуку є потрапляння в «рівносильну різногосицю» (ἰσοσθενῆ διαφωνίαν).

4. Не можучи розсудити її (ἦν ἐλκρῖναι μὴ δυνάμενος), тобто скласти судження, що не викликало би сумнівів, усунуло різногосицю, майбутній скептик «утримався [від суджень]» (ἐπέσχευεν), тобто припинив робити те, з чого почав свій шлях у філософуванні.

5. Випадковим (τυχικῶς) наслідком цього утримання стала «незбуреність стосовно речей, що улягають гадці [ἡ ἐν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξία]» (26-27).

Головною інтригою цього шляху, звісно ж, є випадкове, незаплановане постання незбуреності. Те, на що сподівався скептик, він отримав у підсумку зовсім не так, як сподівався: «скептики сподівалися набути незбуреності шляхом судження про невідповідності [ἀνομαλία] між явленим і мислимим, проте, не спромігшись цього зробити, утрималися. Та за їхнім утриманням [ἐπισχοῦσι δὲ αὐτοῖς] випадково [τυχικῶς] послідувала незбуреність, немов тїнь за тілом» (29).

Ця «історія» зумовлює головні риси скептичного філософування: гранично принципову незгоду ні з чим неясним; постійне прагнення ретельно перевіряти всі догматичні претензії; добре знання больових точок як догматичних вчень, так і мисленнєвих операцій, задіяних у пізнанні. Скептик реально бере участь у пошуку істини, але в результаті отримує не істину, а незбуреність. Він вельми цінує цей результат, тим більше, що з першим справа стоїть кепсько. Щоб настала незбуреність (це неконтрольований пасивний стан, який неможливо викликати логічними аргументами і міркуваннями), слід постійно утримуватися від суджень, мати безпосередній досвід таких утримань. Тому скептик не лише займається природодослідженням (9: 18), а й робить життєві спостереження, і те, і те – щоби мати «незбуреність у тому, що улягає гадці, і помірнопідвпливність у вимушених [речах]» (κατὰ δόξαν ἀταραξίαν καὶ ἐν τοῖς καταναγκασμένους μετριοπάθειαν; 12: 25).

Скептик має від можливого знаходження (чи заперечення) істини те, чого хоче, саме ж це можливе, залишаючись метою філософського пошуку, не є метою власне скептичного пошуку. Останньою є не істина як знання, а незбуреність і помірнопідвпливність як підвпливний стан. Враховуючи це, теоретична дискусія зі скептиком неможлива через його настанову на досягнення станів, отже – на явлене і його ясноту. Це повинен мати на увазі будь-який серйозний опонент Секстового неопірронізму. Настільки «інтерналістську» позицію неможливо зруйнувати зовнішніми аргументами. І якщо її можливо зруйнувати, то лише шляхом роботи зі *станами думки*, з яснотою явленого, а не зі самим по собі аргументами. У наступному параграфі я обґрунтовуватиму тезу, що Декарт розумів цю перспективу як ніхто інший.

П.2. Яснота, скептичні вислови і Декартові Медитації як жанр філософування

Дискусія, навіть погана, відрізняється від сварки (навіть доброї) передовсім наявністю спільного поля проблем, спільного ґрунту, на якому можна дійти згоди. Якщо ґрунту немає, залишається тільки обмін риторичними люб'язностями без шансів на порозуміння. Те саме стосується і всякої спроби дискутувати з неопірронізмом. Якщо задумувати таку дискусію (а спростування – і поготів), слід передовсім знайти той рівень, на якому є шанс запропонувати аргументи, що їх хоча б у принципі зможе прийняти супротивна сторона. Але зі здійсненого в розділі II аналізу випливає, що знайти такий спільний рівень з неопірроніками дуже важко. Висунуті аргументи вони будуть дещо формально, зате майже автоматично підвішувати, використовуючи багатий арсенал способів утримання від суджень. А підвісивши – залишатимуть в такому стані. Не маючи власної «догматичної» позиції, неопірроніки будуть невразливі до догматичних аргументів: їм нічого втрачати. З аргументами вони радше частково погодяться, потім висунуть проти них «рівносильні» контраргументи догматичного ж типу, а потім запропонують вважати різноголосицю, що утворилася, власною проблемою опонентів. Адже їх, неопірроніків, хибно зрозуміли: вони ж нічого не тільки не стверджують, але й не заперечують, а коли вимовляють саму цю фразу, то мають на увазі скептичний вислів, який засвідчує лише те, що їм явлене *нині*.

Декарт чудово розумів таку перспективу. Я роблю цей висновок з двох підстав. 1. Він не уявляв собі свого метафізичного проекту без початку у вигляді спростування скептичного розмивання певності знань (абсолютної певності, «твердої і непохитної»). 2. Ми маємо чотири тексти, що містять таке спростування, і всі вони належать до різних жанрів. Неопублікований діалог «Пошук істини за допомогою природного світла» (1631), «науково-популярну», з елементами риторики й автобіографістики, «Дискурсію про метод» (1637), абсолютно оригінальні в жанровому відношенні «Медитації про першу філософію» (1641) і «Принципи філософії» (1644), компендіум, схожий на щось середнє між середньовічними *Summis* і тими ж Секстовими «Нарисами пірронізму». *Усі ці твори належать до різних жанрів.* «Медитації» ж узагалі започатковують новий жанр філософських текстів і водночас вважаються *Opus magnum* Картезія. Очевидним є пошук форми, в якій Декарт зміг би відобразити свої метафізичні засновки.

Оскільки подолання скептицизму розглядалося як вихідний пункт вже принаймні з 1631 року, цікаво розглянути долю згаданих текстів: діалог лишився незавершеним, дискурсію автор визнав твором, в якому не зміг належно відобразити свої ідеї, медитації, навпаки, визнав за свій головний твір, на тлі якого *Principia* – лише скорочений і системний виклад усіх картезіанських філософсько-наукових концепцій, призначений для широкого вжитку. У цьому зв'язку я висуваю *тезу 1*: саме «Медитації» стали в очах Декарта найбільш вдалою формою для критики скептицизму.

Розуміючи перспективу, Декарт розпочинає свій *Opus magnum* із викладу і розвитку скептичної аргументації. Це дає підстави для *тези 2*: Декарт розумів, що ефективна критика скептицизму має бути лише іманентною. До свого першого метафізичного здобутку Декарт доходить, працюючи *лише* зі скептичними аргументами. Утім, він переймає не лише аргументи, але й деякі концепції скептицизму, які *вводить* у склад власної філософії. Отже, маємо всі ознаки саме іманентної критики.

Але йдеться саме про критику, оскільки Декартове філософування Секст безумовно визнав би догматичним. Однак Декарт може собі дозволити догматизм *лише після*

того, як його чинність визнає скептик, переможений в дискусії. Отже, постає проблема спільного рівня цієї дискусії. Що в Секстовому філософуванні Декарт може використати як можливий майданчик для згоди?

Як на мене, ідеться про доволі невеликий концептуальний багаж, оскільки Секст взагалі висуває і визнає не надто багато філософських тез.

1* Імператив ясноти: не погоджуватися ні з чим, що не є ясним (скептик не зможе не погодитися з ясним, якщо йому таке запропонують).

2* Закоріненість ясного в «підвпливних станах», які з необхідністю діють на наше розуміння. Деякі з підвпливних станів виявляються взагалі такими, що їх ніхто з людей не наважиться заперечувати.

3* Згода з існуванням явлених станів, коли вони явлені. Наприклад, стану пошуку істини (дуже важлива теза, що дала би Декартові змогу не обґрунтовувати початку своєї критики, а просто починати задумане; єдина тут передумова – не квапитися погоджуватися з неясним, не говорити догматично – є для Декарта цілком прийнятною).

4* Філософування як шлях, як особисто пережита історія, що змінює стани, така собі практика духовного зростання, що підіймається над аргументами і пропонує нове інтегральне бачення підстав для згоди і незгоди.

Отже, певний майданчик для взаємопорозуміння має місце. Однак Декартова проблема в тому, що «підвпливні стани», навіть ті, проти яких не наважиться заперечувати ніхто з людей, є, за Секстом, суто емпіричними, індивідуальними, «моїми». Декарта ж не влаштувала перспектива просто обмінятися з Секстом «меморандумами про стани» чи, скажімо, долучитися до дружньої сім'ї незбурених скептиків. Декарт хоче змусити скептиків визнати ясною і явленою деяку загальнозначущу тезу, тобто наділити непереборними властивостями явленого якість із тих тверджень, що їх Секст називає твердженнями «про неясне».

Власне, цю проблему і покликані розв'язати «Медитації». Вони й були, це моя теза 3, задумані саме як тип твору, що повністю відповідав би пп. 1*-4*. Справді, відповідність п. 1* взагалі не варто розглядати як проблему, це радше загальне місце для всякого, хто хоч трохи знайомий з творами Декарта (достатньо згадати хоча би перше правило методу з «Дискурсії»). Запропоную зауваги щодо решти, підкріплені Декартовими текстами.

2** Саме універсальний сумнів «урешті, призводить до того, що ми не зможемо [курсив мій. – О. Х.] далі сумніватися в речах, про істинність яких пізніше дізнаємося» (АТ VII, 12: 8-9). Постаючи скептиками на початку медитації, вдаючись до «гіперболічного» сумніву, медитатори мають, урешті, досягнути стану, в якому не зможуть (non possumus) сумніватися далі (гіперболічний сумнів постає критерієм і гарантом безсумнівності майбутніх, цілком позитивних висновків).

3** Декарт справді не розробляє в Медитаціях жодного спеціального апарату дослідження, способів аргументації тощо. Він просто починає свої сумніви. Причому – під впливом «життєвих спостережень», що стосуються досвіду попередніх помилок (17: 2-3). Декарт так само робить висновки, як і Секст у НП: він використовує усталені звички мислити й аргументувати, приймаючи їх як щось подібне до вимог «мистецтва», щоб не бути бездіяльним.

4** Медитації задумані саме як шлях, як історія ума (Декарт раніше навіть збирався дати назву «Історія мого ума» творові, що став у підсумку «Дискурсією про метод»). Декарт дає змогу читачеві отримати разом з медитатором деякий досвід думки, сприйняття аргументів і контраргументів, відчути на собі силу тих чи тих станів

думки, спонтанних мисленневих реакцій, осяянь, деяких розрізень, мисленневих експериментів тощо.

Збіги, щойно мною відзначені, можна розглядати не як докази, а лише як підстави, що дозволяють вважати проблему впливу НП на «Медитації» принаймні не порожньою. Ключовим аргументом на користь гіпотези про наявність такого впливу має стати доведення того, що дискурс I-II Медитацій і частково III складається зі скептичних висловів, які мають загальну форму, але передбачають постійні застереження й обмеження. Якщо принаймні до доведення існування Бога в III Медитації Декартові вислови справді можна буде визнати за вислови такого типу, гіпотезу можна буде вважати доведеною. Це і є моя теза 4.

У підсумку вимальовується проект з аналізу всіх текстів I-III Медитацій щодо їхньої відповідності критеріям скептичного висловлювання. Адже доведення існування Бога стало першим у *Медитаціях* доведенням зовнішнього існування, що його вдалося здійснити Декартові. Раніше автор *Медитацій* зосереджувався винятково на явленому як явленому, на ідеях свого ума і їхній ясності. Щоб довести зазначену гіпотезу впливу, треба послідовно проаналізувати дискурс I-III Медитацій в порівнянні з рештою тексту цього твору. Власне, такою і є програма досліджень, окреслена цієї статтею.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Монтень, М. (2006). *Проби: Книга II*. (А. Перепада, Перекл.). Київ: дух і Літера.
- Секст Емпірик. (2020). Нариси Пірронізму (I, 1-13). *Sententiae*, 39(2), 125-137. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.125>
- Хома, О. (2017). Роль скептичної очевидності в Першій і Другій «Медитаціях». Стаття друга. *Certitudo. Sententiae*, 36(2), 18-29. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.018>
- Хома, О. (2021). Історико-філософські стереотипи та сучасне прочитання Декартових Медитацій. In О. Хома (Ред.), «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень (сс. 341-365). Київ: Дух і Літера.
- Хома, О. (2022). Чого шукає історик філософії? Marion, J.-L. (2021). Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme. Paris: PUF. *Sententiae*, 41(1), 130-140. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.130>
- Burnyeat, M. F. (2012). Can the sceptic live his scepticism? In M. F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy* (Vol. I, pp. 205-235). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974052.011>
- Descartes, R. (1996). *Œuvres de Descartes* (Vol. I-XI). (Ch. Adam & P. Tannery, Eds.). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (2013). *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse, 1616-1631*. (V. Carraud & G. Olivo, Eds.). Paris: PUF.
- Frede, M. (1998). The Sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge. In M. Burnyeat & M. Frede (Eds.), *The original Sceptics: A controversy* (pp. 127-151). Indianapolis: Hackett.
- Kambouchner, D. (2005). *Les "Méditations métaphysiques" de Descartes. I. Introduction générale: Méditation I*. Paris: PUF.
- Marchand, S. (2010). Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité? *Revue de métaphysique et de morale*, 65(1), 125-141. <https://doi.org/10.3917/rmm.101.0125>

- Marchand, S. (2011). Sextus Empiricus' Style of writing. In D. Manchuca (Ed.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism* (pp. 113-141). Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004207769.i-207.38>
- Marion, J.-L. (2021a). Le doute comme jeu suprême - Descartes sceptique. *Les Études philosophiques*, (136), 5-36. <https://doi.org/10.3917/leph.211.0005>
- Marion, J.-L. (2021b). Le doute, jeu suprême. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, (pp. 17-55). Paris: PUF.
- Montaigne, M. (1965). *Essais: Livre second*. Paris: Gallimard.
- Sextus Empiricus. (1933). *Outlines of Pyrrhonism* (Vol. I-IV). (R. G. Bury, Trans.). Cambridge, Mass.: Harvard UP. https://doi.org/10.4159/DLCL.sextus_empiricus-outlines_pyrrhonism.1933
- Sextus Empiricus. (1997). *Esquisses pyrrhoniennes*. (P. Pellegrin, Trad.). Paris: Seuil.
- Sextus Philosophus. (1569). *Pyrrhoniaronum hipotyposeon libri tres*. In Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* (pp. 399-542). (H. Stephanus, Trans.). Parisiis: M. Iuuenem.
- Smith, P. J. (2022). *Sextus Empiricus' Neo-Pyrrhonism: Skepticism as a Rationally Ordered Experience*. São Paulo: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-94518-3>
- Svavarsson, S. H. (2019). Les actions du sceptique selon Sextus Empiricus (PH I 21–24). In D/ E. Machuca & S. Marchand (Dir.), *Les Raisons du doute. Études sur le scepticisme antique* (pp. 29-51). Paris: Classiques Garnier. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07737-4.p.0029>

Одержано 29.03.2022

REFERENCES

- Burnyeat, M. F. (2012). Can the sceptic live his scepticism? In M. F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy* (Vol. I, pp. 205-235). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974052.011>
- Descartes, R. (1996). *Œuvres de Descartes* (Vol. I-XI). (Ch. Adam & P. Tannery, Eds.). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (2013). *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse, 1616-1631*. (V. Carraud & G. Olivo, Eds.). Paris: PUF.
- Frede, M. (1998). The Sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge. In M. Burnyeat & M. Frede (Eds.), *The original Sceptics: A controversy* (pp. 127-151). Indianapolis: Hackett.
- Kambouchner, D. (2005). *Les "Méditations métaphysiques" de Descartes. I. Introduction générale: Méditation I*. Paris: PUF.
- Khoma, O. (2017). The Role of Skeptical Evidence in the First and Second "Meditations". Article 2. *Certitudo. Sententiae*, 36(2), 18-29. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.018>
- Khoma, O. (2021). Historico-philosophical Stereotypes and Contemporary Reading of Descartes' Meditations. In O. Khoma (Ed.), *Descartes' Meditations in the Mirror of Modern Interpretations* (pp. 341-365). [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.
- Khoma, O. (2022). What is a historian of philosophy looking for? Marion, J.-L. (2021). Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme. Paris: PUF. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 41(1), 130-140. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.130>
- Marchand, S. (2010). Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité? *Revue de métaphysique et de morale*, 65(1), 125-141. <https://doi.org/10.3917/rmm.101.0125>
- Marchand, S. (2011). Sextus Empiricus' Style of writing. In D. Manchuca (Ed.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism* (pp. 113-141). Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004207769.i-207.38>
- Marion, J.-L. (2021a). Le doute comme jeu suprême - Descartes sceptique. *Les Études philosophiques*, (136), 5-36. <https://doi.org/10.3917/leph.211.0005>
- Marion, J.-L. (2021b). Le doute, jeu suprême. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, (pp. 17-55). Paris: PUF.
- Montaigne, M. (1965). *Essais: Livre second*. Paris: Gallimard.
- Montaigne, M. (2006). *Essais: Book II*. (A. Perepadya, Trans.). [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.

- Sextus Empiricus. (1933). *Outlines of Pyrrhonism* (Vol. I-IV). (R. G. Bury, Trans.). Cambridge, Mass.: Harvard UP. https://doi.org/10.4159/DLCL.sextus_empiricus-outlines_pyrrhonism.1933
- Sextus Empiricus. (1997). *Esquisses pyrrhoniennes*. (P. Pellegrin, Trad.). Paris: Seuil.
- Sextus Empiricus. (2020). *Outlines of Pyrrhonism* (I, 1-13). [In Anc. Greek & Ukrainian]. *Sententiae*, 39(2), 125-137. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.125>
- Sextus Philosophus. (1569). *Pyrrhoniatarum hipotyposeon libri tres*. In Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* (pp. 399-542). (H. Stephanus, Trans.). Paris: M. Iuuenem.
- Smith, P. J. (2022). *Sextus Empiricus' Neo-Pyrrhonism: Skepticism as a Rationally Ordered Experience*. São Paulo: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-94518-3>
- Svavarsson, S. H. (2019). Les actions du sceptique selon Sextus Empiricus (PH I 21–24). In D/ E. Machuca & S. Marchand (Dir.), *Les Raisons du doute. Études sur le scepticisme antique* (pp. 29-51). Paris: Classiques Garnier. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07737-4.p.0029>

Received 29.03.2022

Oleg Khoma

Skeptical expressions in “Outlines of Pyrrhonism” and Descartes’ project of “Meditations on First Philosophy”

The paper aims to prove the hypothesis that Sextus Empiricus’ Neo-Pyrrhonism is significantly influenced by the Cartesian meditation as a genre of philosophizing. It refutes theses about (1) the non-predicativity of Sextus’ language and about (2) Sextus’ *epochê* as an automatic result of the action of opposite things or statements, and it argues that both Sextus and Descartes distinguish between (a) internal (forced) agreement with clarity and (b) the personal acceptance of this agreement which depends on a volitional decision. Sextus’ recognition of the clarity of appearance as appearance gives Descartes the only chance to refute the skepticism of Sextus, which is invulnerable to external criticism. Therefore, Descartes developed *meditation* as a special model of purely immanent criticism (the very word “skepticism” is never mentioned in the *Meditations*), focused on dealing with states of clarity and evidence. The author’s hypothesis is that the key elements to which this model appeals are the “history of a skeptic” set out in *Outlines of Pyrrhonism* and the conception of skeptical expressions. This hypothesis can be tested further by proving or disproving the thesis that the discourse of I, II, and at least partially of III *Meditations* is based on the pattern of skeptical expressions, focused on the internal states of the speaker, and not on clarifying the “objective” state of affairs (i.e. not on dogmatic inferences).

Oleg Khoma

Скептичні вислови в «Нарисах пірронізму» і Декартів проєкт «Медитацій про першу філософію»

Метою статті є обґрунтування гіпотези про те, що неопірронізм Секста Емпірика істотно вплинув на Декартову медитацію як жанр філософування. Спростувавши тези (1) про не-предикативність Секстової мови і (2) про «епохе» Секста як автоматичний результат дії протилежних речей або висловлювань, я доводжу, що і Секст, і Декарт розрізняють внутрішню (примусову) згоду з очевидним і особисте визнання цієї згоди, яке в обох залежить від вольового рішення. Визнання Секстом явленого як явленого і його ясності дає Декартові єди-

ний шанс спростувати скептицизм Секста, невразливий до зовнішньої критики. Тому Декарт розробив медитацію як спеціальну модель іманентної критики, орієнтованої на роботу зі станами ясності і очевидності (саме слово «скептицизм» жодного разу в Медитаціях не згадане). Моя гіпотеза полягає в тому, що ключовими елементами, до яких апелює ця модель, є «історія скептика», викладена в *Нарисах пірронізму*, і концепція скептичних висловів. Перевіркою цієї гіпотези надалі має стати доведення чи спростування тези про те, що дискурс I, II і принаймні частково III Медитацій побудований за зразком скептичних висловів, орієнтованих на відображення внутрішніх станів мовця, а не на з'ясування «об'єктивного» стану справ (тобто не на догматичні міркування).

Oleg Khoma, Doctor of sciences in philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Humanities at Vinnytsia National Technical University (Ukraine).

Олег Хома, д. філос. н., завідувач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.

e-mail: quid2anim@gmail.com
