

ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ:
СЧАСТЛИВ ЛИ ПИРРОНИЧЕСКИЙ СКЕПТИК?
О ПОНЯТИЯХ ἀταραξία и πάθος
У СЕКСТА ЭМПИРИКА

Д. К. МАСЛОВ
Институт философии и права СО РАН
denn.maslov@gmail.com

DENIS MASLOV

Institute of Philosophy and Law, SB RAS (Novosibirsk)

IS THE PYRRHONIST HAPPY, AGAIN? ON ἀταραξία AND πάθος IN SEXTUS EMPIRICUS

ABSTRACT. The article tackles the question whether the Pyrrhonian skeptic can be happy having “*pathe*” in his life. Thus, the consistency of Pyrrhonian skepticism is discussed. In the first section, I consider the notions of *ataraxia* and *tarache*. The source of unhappiness is considered by Sextus to be beliefs about the good and the evil, which give rise to intense longing that creates anxiety. Sceptical suspension of judgement extirpates beliefs and therefore this anxiety. In the second section, the notion of *pathe* is analyzed in comparison with the Stoics. *Pathe*, such as hunger, thirst, pain, etc., are inevitably and involuntarily present in the life and they create a certain kind of distress. Because of their unreasonable and necessary nature, *pathe* cannot be disposed of but are nevertheless moderate and hence bearable. The question is, therefore, whether *pathe* can cause distress directly or through compelling people to form beliefs, which is examined in the third section. Sextus clearly distinguishes between these things as being dependent (beliefs) and independent (*pathe*) from us. A presupposition that beliefs are exclusively in our power was widely held at the time. On that ground, I argue that *pathe* do not originate anxiety for they cannot compel us to form beliefs. In addition, such conditions do not cause great agitation and therefore they cannot be a source of unhappiness. Those who hold something for good or true are burdened with a double distress – mental suffering from beliefs and from *pathos*. Thus, the skeptical life is better off than the dogmatic one. In the last section, I try to show on example of mental *pathe*, which are not bodily

(the search for truth, love for people, the ethos of the community), that even they do not compel the sceptic to form beliefs.

KEYWORDS: ataraxia, skeptical tranquility, skeptical anxiety, Ancient Pyrrhonism, Sextus Empiricus, pathos, passion, Eudaimonia, happiness, belief.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Новосибирской области в рамках научного проекта № 19-411-543001.

В настоящей статье мы ставим вопрос о том, может ли пирронический скептик быть счастливым согласно его скептическому проекту. Современными исследователями проблема именно в таком виде ставилась как минимум дважды (McPherran 1989, Bett 2019, 189–219), не считая прочих исследований о понятии атараксии.¹ Мы намерены конкретизировать этот вопрос и сформулировать его как вопрос о последовательности понятия атараксии, а именно о наличии внутренних элементов в пирроническом учении, которые противоречили бы душевному спокойствию скептика и делали бы его несчастным. Речь идет о совместимости атараксии и концепта «вынужденных претерпеваний» (πάθος): может ли πάθος выступать как источник несчастья, лишаящий скептика душевного спокойствия? В отличие от стоиков, стремившихся к состоянию бесстрастия (апатии), скептики допускали πάθος в качестве неизбежной и направляющей составной части их жизни (PH I 21–24).² При этом представляется, что такие вынужденные состояния как боль и прочие аффекты могут являться причиной несчастья, и вследствие чего скепсис становится практически неэффективным и непоследовательным. Мы намерены аргументировать в пользу тезиса, что эти два элемента не вступают в противоречие, и что, следовательно, пирронический скептик может быть счастливым. В первой части мы рассмотрим понятие атараксии и причину душевного беспокойства (мнения о благе и зле), во второй – понятие πάθος, в третьей – связь πάθος и с мнениями, в четвертой и заключительной части аргументируем против возможных вариаций тезиса, что πάθος рождает мнения.

I

С первого взгляда можно сказать, что скептическая атараксия является вариантом понимания *эвдемонии*. Устроение счастливой жизни было целью философского поиска других ведущих античных школ и философов, а также

¹ См. Svavarsson 2011, Machuca 2006, Grgic 2006, Grgic 2012, Striker 1990.

² Все цитаты античных авторов на русском языке даются по переводу в соответствующих изданиях, см. список литературы.

не менее интенсивно интересовало греческих драматургов и обывателей. Однако такое отождествление атараксии и эвдемонии не совсем правомерно. Р. Бетт показал, что это понятие нагружено догматическими коннотациями и поэтому скептический проект устройства счастливой жизни было бы неверно рассматривать как проект эвдемонической этики (Bett 2019, 193–201). Бетт указывает на эволюцию взглядов Секста, поскольку в трактате *M* тот еще описывает атараксию как эвдемонию, от чего однако отказывается в *PH* (Bett 2019, 193–194). Тем самым, Секст счел необходимым отграничить свое понимание счастья от догматического, согласно которому эвдемония составляет нормативную цель для всех людей, т.е. является благом сама по себе. Поэтому скептик по определению является «чужаком» в пределах этого понятия (Bett 2019, 198). Атараксия, согласно *PH*, является лишь не имеющим характера всеобщности предпочтением, которое скептик разделяет «до сих пор» и которое не имеет абсолютного характера, это некоторое состояние скептика, которое, *возможно*, будет предпочтительно и для других (ср. McPherran 1989, 139, 150). Таким образом, скептик не может быть охарактеризован как εὐδαίμων. В лучшем случае, согласно Бетту, он может быть признан таковым с точки зрения эпикурейцев (Bett 2019, 200–201). Наш вопрос, тем самым, будет отличаться от вопроса о том, может ли скептик быть εὐδαίμων. Мы спрашиваем о последовательности атараксии и рассматриваем ответ на этот вопрос как ответ на вопрос о том, может ли скептик сохранять спокойствие под влиянием «вынужденных претерпеваний» (*pathe*). Ввиду этого, мы будем говорить о счастье как цели скептика, т.е. душевном спокойствии, не подразумевая при этом эвдемонию в догматическом смысле.

В других работах мы рассматриваем понятие атараксии и ее отношение к скептическому поиску (Маслов 2018; Maslov 2020). Воспроизведем кратко основные положения, имеющие отношение к нашей настоящей задаче. Согласно Сексту, целью скептика являются «невозмутимость (ἀταραξία) в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность (μετριότης) в том, что мы вынужденно испытываем» (*PH* I 25). Атараксия описывается как душевное спокойствие (γαλήνη), избавление от тревог, забот и печалей, «безмятежность» (ἀοχλησία) (*PH* I 10). Скептическая жизнь характеризуется такими эпитетами как «светлая» и «беспечальная» (*M* XI 11). Атараксия достигается путем поиска истины, однако существенно отличным путем по сравнению с догматиками. В отличие от догматиков, претендующих на познание мира и соответственное выведение этических императивов, обеспечивающих счастливую жизнь,³ в результате поиска скептик выясняет, что всякому суж-

³ Ср. слова Секста о догматиках: «они говорят, что разум есть некое познание жизни, так как он различает благо и зло и доставляет счастье» (*M* XI 10–11), а так-

дению можно противопоставить равное ему по убедительности, так что отсутствуют основания, эпистемически предпочесть одно из спорящих суждений противоположному. Это обстоятельство приводит скептика к воздержанию от суждения, в результате чего неожиданно и невольно для скептика следует состояние *атараксии* (РН I 26–27). Чуть далее Секст описывает превращение в скептика и обретение атараксии с помощью метафоры:

«Стало быть, то, что рассказывают о живописце Апеллесе, досталось и на долю скептика, а именно: говорят, что он, рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела [на картине] подобие пены. Так и скептики надеялись достичь невозмутимости путем суждения о несоответствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались. За воздержанием же случайно последовала невозмутимость, как тень за телом (РН I 28–29)».

Эта на первый взгляд простая история скрывает за собой множество предпосылок, в частности изначальное противоречие в вещах (*ἀνωμαλία*), порождающее беспокойство (*ταραχή*), и в особенности условия наступления атараксии. Атараксия понималась негативно – как спокойствие, то есть свобода от беспокойства – *ἀ-ταραξία*. Негативное понимание счастья как отсутствия несчастья было весьма характерно для стоической и эпикурейской философии; стоики отказывались от эмоций и душевных аффектов, что сказывалось на их понимании мудреца как бесстрастного (DL VII 117), тогда как эпикурейцы предлагали отказаться от ложных мнений, вызывающих страх и тревогу (см. DL X 50–51, 81–82), к чему они однако прибавляли умеренное наслаждение. Скептики следуют в русле этого представления, выстраивая свое представление об атараксии негативным образом как свободы от волнений и беспокойств, для чего стремятся устранить истоки беспокойства.

Понимание причины беспокойства позволяет лучше понять атараксию как ее отрицание. Секст говорит о двух внешне не связанных источниках беспокойства, аномалии, т.е. противоречии в вещах (РН I 12) и мнениях о благе и зле (РН I 27–28). Скептик начал свое исследование с намерением, найти истину и тем самым разрешить аномалию, разногласие в вещах (в качестве примера разногласия можно указать на отрывок РН I 30–35 и следующее за ним изложение тропов воздержания). Из рассказа Секста оче-

же место из «Филеба» (*Phil.* 38b), где говорится о том, что за истинным и ложным мнением часто следует удовольствие и страдание соответственно. В этом проглядывается характерный для центральных античных философских течений взгляд о связи истины и блага в широком смысле. Если истина не открыта, путь к благу и счастью оказывается закрыт ложными суждениями.

видно, что истина не была найдена, поскольку скептик воздержался от суждения ввиду невозможности выяснить, какое из противоположных положений является истинным: «скептики надеялись достичь невозмутимости путем суждения о несоответствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались» (РН I 28–29). Следовательно, аномалия не была устранена благодаря открытию истины, беспокойство было устранено путем воздержания от всех суждений, претендующих на истину. Поскольку аномалия как источник беспокойства не была устранена прямым способом, открытием истины, возникает вопрос о ее релевантности. Секст утверждает, что скептик обретает спокойствие несмотря на то, что истина не была найдена. Это означает, что был найден иной способ устранения аномалии как источника беспокойства, точнее – аномалия перестала быть проблемой и перестала беспокоить скептика как таковая. Мы полагаем, что из сказанного следует, что аномалия не является основным источником беспокойства, но производным от другого, от мнений о благе и зле, т. е. о ценностных мнениях. Эти два источника беспокойства, по нашему мнению, связаны тем, что истина полагается догматиками благом самим по себе и тем самым предметом стремления (обратное верно о лжи), благодаря чему любое истинностное суждение будет вызывать беспокойство (подробно этот вопрос мы осветили в Maslov 2020). Если догматически полагать истину единственным средством обретения счастья, то будет понятна ее ценность с точки зрения этики, что однако не отменяет ее самостоятельной ценности. Именно поэтому, на наш взгляд, для достижения атараксии потребовалось воздержание от всех истинностных суждений, а не только ценностных в узком смысле. Секст предоставляет следующую этиологию беспокойства на основе мнений о благе и зле:

«Ибо кто высказывает мнение, что нечто само по своей природе прекрасно или дурно, постоянно смущается; и когда нет налицо того, что ему кажется прекрасным, он считает, что его терзает то, что по своей природе дурно, и он гонится за тем, что ему кажется хорошим. Овладев же им, он приходит в состояние еще большего смущения как от того, что безрассудно и неумеренно превозносится, так и от того, что, опасаясь перемены, он делает все, чтобы не потерять то, что ему кажется хорошим. Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым» (РН I 27–28, см. также М XI 115–118).

Мнения порождают беспокойство, поскольку какой-либо предмет полагается как благо или зло. Это полагание подразумевает, что люди начинают стремиться к благам и избегать зол. Преследование благ и избегание зол, предполагаемое ценностными установками, сопровождаются душевным

напряжением (*συντόνως*),⁴ которое является причиной беспокойства и нарушает душевный покой. Секст пишет:

«...всякое несчастье возникает вследствие какой-либо тревоги. Но всякая тревога происходит у людей вследствие или какого-либо *напряженного* стремления, или какого-либо *напряженного* избегания. Но все люди напряженно стремятся к тому, что считают благом, и избегают того, что считают злом. Следовательно, *всякое* несчастье возникает вследствие того, что к благам стремятся как к благам и избегают зол как зол» (М XI 112–113, курсив наш – Д. М., см. также РН I 28, III 128; М XI 112).

Представление о богатстве только тогда рождает жадность и напряженное стремление быть богатым и не быть бедным, когда богатство полагается в качестве блага по природе (а бедность, соответственно, в качестве зла). Считая что-либо благом, люди гонятся за ним с напряжением и беспокойством, и даже достижение блага не успокаивает напряжение, поскольку люди боятся потерять свое благо. Считая богатство благом, мы не можем полностью гарантировать, что мы достигнем богатство, поскольку это во многом зависит от внешних обстоятельств. Однако будем мы богаты или нет, мы будем несчастны и подвержены душевным тревогам ввиду желания сохранить или увеличить богатство, если оно приобретено, или же страдать ввиду его отсутствия. Поскольку богатство понятие относительное (быть богатым значит обладать большим, чем другие люди), стремление к нему рождает зависть и т.д. (М XI 121–129, 146). Это рассуждение касается не только таких общепринятых благ, таких как упомянутое богатство, или слава, здоровье и противоположных им зол, но и того, что догматические философы считают благом (РН III 181 и далее). Причиной этому служит то, что догматики не распознают источник беспокойства, но только лишь меняют его направление, когда вместо богатства и прочих материальных благ они предлагают считать благом истину, добродетель и т.д.: «если философ настраивает испытывающего тягость стремиться к одному вместо другого, он не освобождает его от тяготы» (М XI 138, 135–139). Обладая мнениями о чем-то как о благе, нельзя оставаться спокойным. Полагая нечто в качестве блага, догматики никогда не смогут быть счастливы (М XI 113). Особенно это верно в том случае, если истина не найдена, в пользу чего аргументирует Секст.

Итак, атараксия скептика касается исключительно области ума и душевных переживаний, то есть мнений и зависящих от нас суждений. Находясь в состоянии атараксии, скептик пребывает в душевном спокойствии, при ко-

⁴ М. Нуссбаум указывает, что этот термин понимается по аналогии с натянутой струной (Nussbaum 1994, 290).

тором он не волнуется и не тревожится. Источником беспокойства выступает сопутствующее мнениям напряженное стремление, которое устраняется благодаря воздержанию от суждения. В этом отношении атараксия как спокойствие ума и души отделена от телесного и чувственного аспекта и не касается его. Секст, претендуя на наслаждение душевным спокойствием, также добавляет тезис об умеренности в том, что подлежит телесным страстям и переживаниям *πάθος*, «вынужденные претерпевания» (PH I 25).

II

Слово «*πάθος*» обозначает то, что случается, претерпевается и испытывается людьми, в частности душевные и телесные страсти, волнения, несчастья, беды (см. Liddel, Scott 1940; Вейсман 1899, 919). Эти значения указывают на телесно-чувственную, эмоционально-аффективную природу *πάθος*, что позволяет противопоставить ее разумной природе. В качестве понятия моральной философии этот термин играл существенную роль в теории стоиков, в рамках которой противопоставление чувств и эмоций разуму стало центральной чертой этики. Стоики были основными оппонентами скептиков (PH I 65) и скептическая философия развивалась через аргументы *ad hominem* против стоиков и других догматиков (см. Маслов 2018b; Маслов 2019). Поэтому необходимо обратиться к стоическому пониманию страстей.

Стоики видели в чувствах и страстях причину человеческого несчастья. Страсть это «неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение» (DL VII 110 f., ср. ФРС I 205, 207, ФРС III (1) 377, 380–381, 385, 389 и т.д.). Страсти были отличны от телесных естественных побуждений (*ὄρμη*), которые понимались как естественное телесное стремление к пище, самосохранению и т.д., но которое не являлось источником страстей (DL VII 85–86). Выделялось четыре основных страсти, от которых были производны другие: это скорбь, страх, желание и наслаждение (DL VII 110). Согласно Хрисиппу, движение ведущего начала под влиянием страсти, составляющее несчастье, является результатом ложного суждения, то есть ошибки разума (DL VII 116). Стоики предлагают излечить страсти и волнения с помощью разума и познания истины, правильного суждения и вытекающей из этого практической добродетели. Стоический мудрец никогда не подвержен страстям, т.е. апатичен (DL VII 117). Таким образом, для стоиков страсти находятся в сфере зависимого от нас и нашего свободного одобрения, они не навязаны нам природой и являются результатом нашего выбора. Именно поэтому страсти могут быть излечены с помощью познания истины.

Секст использует термин *πάθος* в более широком смысле. В трактате *PH* *πάθος* вводится как критерий, согласно которому скептик ведет свою жизнь

и может быть деятелен. Он касается сферы феноменов и означает *невольные* претерпевания, переживания (*ἀβουλήτω πάθει*, РН I 22). В качестве таких невольных переживаний указываются голод, жажда (РН I 24), холод (РН I 29), боль (М XI 143–144), которые указывают скептику способы нахождения пищи, питья и т.д., и тем самым направляют его жизнь без того, чтобы основывать действия на истинностных суждениях. Эти переживания являются телесно-чувственными, неразумными (независящими от нашего разумного решения) и навязаны людям по «естественной необходимости» (М XI 143–144). Такие переживания и страсти являются, согласно Сексту, не ошибкой в суждении, но естественно сопровождающими человека состояниями, которые навязаны нам помимо нашей воли и выбора. С неизбежностью этих состояний нужно смириться, поскольку не в нашей власти избавиться от них, и поскольку эти состояния нельзя изменить с помощью аргумента или «скептическим рассуждением»: «Тому, кто мучится голодом или жаждой, скептическим рассуждением нельзя внушить убеждения, что он не мучится; и нельзя тому, кто испытал в этом удовлетворение, внушить убеждения, что он его не испытал» (М XI 148). Здесь мы подходим к важному для понимания нашего вопроса моменту. Секст не говорит о том, что вынужденные состояния могут служить причиной несчастья, однако он тем не менее признает, что они доставляют определенного рода беспокойство: «Мы не думаем, однако, что скептик вообще не подвергается никаким тяготам (*ἀόχλητον*), поговорим мы, он несет тягости в силу вынужденных [состояний] (*ὑπὸ τῶν κατηναγκασμένων*); мы признаем, что он испытывает иногда холод и жажду и другое тому подобное» (РН I 29).

Тем не менее, понятия причиняющего несчастье беспокойства и *πάθος* четко разводятся, существует отличие между беспокойством от мнения как душевным беспокойством и телесными тяготами при «вынужденных переживаниях». В отличие от скептика, говорит Секст, принимающие мнения догматики, или «обыкновенные люди охвачены при этом двояким состоянием: самим ощущением и не меньше еще тем, что они считают эти состояния по природе дурными» (РН I 29–30). Воздерживающийся от суждения переносит тяготы легче, чем догматик, т.е. тот, кто полагает нечто благом или злом самим по себе. Он спокойнее перенесет повседневные состояния *πάθος* и не будет тревожиться, избегая голода и боли, говорит Секст. Такие состояния не способны вызвать сильную тревогу, и поэтому они не препятствуют счастливой, спокойной жизни (М XI 152–154). Кроме этого Секст выделяет средние по интенсивности и острые виды вынужденных состояний. Острые, отмечает Секст, не длятся долго, а средние и затяжные страдания непостоянны и имеют много пауз и облегчений, что позволяет говорить об

их умеренности (М XI 154–155). Помимо прочего, сама природа этих состояний такова, что при всем желании люди не в состоянии избавиться от них и вынуждены переносить их. Обвинять человека в таких страданиях все равно что обвинять больного в том, что он болен, что нелепо, поскольку «тревога из-за страдания происходит не от него, неизбежно должна возникнуть, хочет он этого или не хочет» (М XI 156–157). Разумеется, здесь не идет речь о заболеваниях, которые вызваны неправильным образом жизни (если взять примеры из современности: ожирение, проблемы возникающие из-за злоупотребления алкоголем и табаком и т.д.), но скорее о том, что что бы мы ни делали, мы неизбежно будем подвержены болезням и страданиям наступающим в силу возраста, травмам, наследственным заболеваниям и т.п. Ввиду сказанного становится яснее, почему речь идет об умеренности (*μετριότης*) в их отношении, которая дополняет состояние атараксии (РН I 25). Основываясь на прагматических правилах, направляющих нашу жизнь, мы в состоянии избежать чрезмерных страданий, и кроме того они сами являются умеренными.

Иначе обстоит дело, если к вынужденным переживаниям добавляется напряженное стремление, возникающее от мнений о благе и зле, тем самым тяготы и беспокойства удваиваются. «Именно, ничего не выдумывающий относительно того, что страдание есть зло, подчиняется [лишь] волнению, необходимо вызванному страданием; а воображающий, что страдание просто не свойственно [природе человека], что оно только зло, удваивает этим мнением тягость, возникшую в связи с наличием страданий» (М XI 158). Это поясняется на примере оперируемого больного и стоящего рядом наблюдателя. Представим себе операцию, при которой человека оперируют без наркоза и он чувствует боль от всех манипуляций в полной мере, но мужественно переносит ее (можно вспомнить пример советского врача, который сам себе вырезал аппендицит в экстремальных арктических условиях). Рядом с ним стоит наблюдатель, который бледнеет и теряет сознание при виде крови, причем он не испытывает физической боли как оперируемый, но больше волнуется и страдает от операции чем сам пациент. Причина этого, полагает Секст, состоит в разнице их отношения. Пациент относительно легко переносит физическую боль, поскольку не создает себе мнения о боли, тогда как наблюдатель полагает боль злом и тем самым создает себе необходимое страдание, дополняющее его тяготы (М XI 158–159, также РН III 235–238). В этом смысле мы прибавляем себе излишние страдания и тревоги, беспокойства, которые мы можем избежать и которые зависят от нас самих. Люди сами должны быть признаны виновными в причинении того душевного беспокойства, которое они испытывают. Источник несчастья видится

скептиком поэтому в мнениях о благе и зле и в широком смысле истинностных мнениях. Мнения, а не страсти, рождают беспокойство согласно скептику. В этом моменте лежит существенное сходство скептического рассуждения по сравнению с догматиками, которые также полагают, что мнения являются источником несчастья (а именно, Эпикур и Стоя). Существенное отличие состоит в том, что догматики понимают мнения как ложные суждения, противопоставляя их истинным и призывают отбросить их и заменить познанием (Эпикур). Мнения для стоиков суть по определению ложные представления, которые также причиняют беспокойство и страдание. Поскольку Секст понимает мнение как одобрение некоторому представлению (т.е. суждение о том, что *p* истинно), то и познание (постигающее, схватывающее представление) предстает для него видом мнения. Скептик в итоге осознает, что мнения как таковые, неважно истинные или ложные, являются причиной несчастья, потому что они рождают напряженное стремление к предполагаемому благу, которое не может удовлетворено, но только устранено с воздержанием от суждения. Поэтому скептик более счастлив, чем догматик, поскольку оба переносят неизбежные физические претерпевания и тяготы, только догматик при этом беспокоится и страдает вдвойне из-за наличия мнений и телесных переживаний, а скептик же подвергается только умеренным и неизбежным страданиям. Таким образом, «скептик же, отказываясь от предположения, что каждая из этих вещей дурна по самой природе, отстраняет их от себя с *большим* спокойствием, [чем другие]» (PH I 30, курсив наш). Хотя в другом месте Секст пишет о том, что скептик «пожинает самое совершенное счастье» (M XI 160; см. также PH I 30, M XI 1, 74, 11), следует признать, что его понимание счастья относительно, а не абсолютно.⁵ Скептик не полностью свободен от страданий и поэтому его проект жизни не гарантирует ему полного счастья, сравнимого со счастливой и полностью безмятежной жизнью богов. Говоря о «самом совершенном счастье», Секст имеет в виду, что скептик живет более счастливой жизнью, чем догматик, и наиболее счастливой жизнью, возможной для человека, отказываясь от мнений и придерживаясь умеренности в том, что касается вынужденных и естественных переживаний. Из сказанного следует, что Секст недвусмысленно противопоставляет свой проект достижения

⁵ Дж. Аннас подчеркивает, что скептическая жизнь не представляет собой абсолютного и совершенного счастья, но относительного, поскольку не полностью лишена забот и беспокойств, но является *более счастливой*, чем жизнь догматических философов. Это наилучшая из возможных жизней *для человека* (Annas 1993, 355, см. также Bett 2011, 3; Bett 2019, 190–192).

атараксии догматическим попыткам достижения счастья и считает его наиболее эффективным по сравнению с теориями догматиков.⁶

Итак, существует два вида беспокойства в рамках пирронической жизни, которые Секст четко различает. Это телесные беспокойства, связанные с «вынужденными претерпеваниями», такими как боль, голод и т.д., и душевные беспокойства, которые происходят от мнений о том, что нечто есть благо и зло, которые создают напряженное стремление.⁷ Только беспокойства от мнений доставляют несчастья, тогда как «вынужденные претерпевания» умеренны и неизбежны. Несчастлив оказывается тот, кто испытывает не только вынужденные переживания, но и душевные беспокойства от мнений.

III

Секст не полагает вынужденные состояния источником несчастья, но в то же время признает их как своеобразное беспокойство. Исходя из полученного результата, можно теперь представить условия для несчастья скептика, при которых проявится непоследовательность его программы и при которых он теряет преимущества перед догматической философией. Πάθος может сделать скептика несчастным в том случае, если он будет неумеренным, либо если он будет ответственен за возникновение мнений. Первый вариант представляется непроблематичным, поскольку был разъяснен Секстом, указавшим на умеренность вынужденных переживаний. Вынужденные претерпевания (например, боль) не могут длиться долго и не доставляют чрезмерного беспокойства. Второй вариант может указывать на существенно уязвимое место. В этом отношении встает вопрос о генеалогии и природе мнения и его отношении к πάθος. Секст, по всей видимости, строго разделяет мнение (δόξα) и πάθος в том смысле, что он не полагал, что πάθος может вызвать к жизни мнение. Мнение в данном случае следует понимать как признание какого-либо положения истинным или ложным в отношении

⁶ М. Нуссбаум пришла поэтому к выводу, что в конечном итоге скептик эффективнее достигает свою цель по сравнению с эпикурейцем (Nussbaum 1994, 312), хотя некоторые другие исследователи убеждены, что скептик несчастлив и что его представление о счастье контр-интуитивно (Striker 1990; Annas 1993, 359).

⁷ Это различие появляется как минимум у Платона в диалоге «Филеб», где говорится о двойном страдании: «телесно – из-за своего состояния, душевно же – поскольку ждет и томится» (Phil. 35e-36a). «[В] самой душе существует ожидание этих состояний, причем предвкушение приятного доставляет удовольствие и бодрит, а ожидание горестей вселяет страх и страдание», это «другая идея удовольствия и страдания, возникающая благодаря ожиданию самой души, помимо тела» (Phil. 32b-c).

неочевидного (РН I 13). Под этим подразумевается не феноменальная данность некоторой вещи как такой-то и такой-то, которая очевидна и не требует дополнительного акта одобрения, а ее сущностные качества. В частности, это касается приписываемых предметам свойств по природе. Несомненно, что мед кажется на вкус сладким, однако является ли мед сладким по природе, а не только в ощущении? Скептик придерживается положения «не более», считая, что эпистемические основания для вынесения суждения о какой-либо вещи отсутствуют. Ввиду этого он воздерживается от суждения (РН I 14, 187–209). Соответственно, поспешное суждение выведет скептика из состояния атараксии и сделает его жизнь уязвимой для беспокойств, связанных с мнениями. Πάθος по определению указывается как нечто очевидное и поэтому не требующее исследования (РН I 22), с другой стороны он навязывает себя ощущениям. Если он может рождать мнения, то эти мнения будут, по всей вероятности, обладать такой же навязчивой силой, при этом вызывая к жизни напряженное беспокойство. Под мнением Секст понимает одобрение, согласие с каким-либо положением со стороны нашего разума и находящееся поэтому в нашей власти. На это указывают как минимум приведенные выше высказывания Секста о том, что признающие благо за благо сами виновны в своем несчастье. Секст очевидно не понимал πάθος как то, что может рождать мнения, то есть принуждать нас считать что-либо истинным, но только то, что нам нечто кажется или что мы испытываем таким-то и таким-то образом. Πάθος в этом смысле не в состоянии повлиять на наш выбор в признании чего-либо истинным по природе, только мы сами можем добровольно признать некоторое положение истинным, в чем будет состоять именно наша вина. В этом Секст следовал и опирался на учения догматиков о концепте согласия или одобрения представления как истинного, который играет важную роль в учении догматиков.

Здесь обнаруживается следующая проблемная двусмысленность. Вопрос, который вызывал затруднения, состоял для оппонентов скептиков в определении того, что вызывает акт одобрения в душе – сами представления, т.е. телесная предметность, их порождающая, или произвольный акт самой души. Так, Эпикур говорит о том, что душа уступает явлению и соглашается с ним, в этом лежит основа предметности и истинности представлений (М VII 212, 225). Стоики настаивали на телесном и предметном характере постигающих представлений, определяя их как произошедшие от реальной телесности и в согласии с ней (М VII 228–241). Поэтому ощущение, впечатление вызывает наше одобрение (ФРС II (1) 72–74). Однако, с другой стороны, само ощущение верифицируется в акте согласия (ФРС I 59). А. А. Столяров указывает в своей комментарии (ФРС I, с. 25, 30), что в акте постигающего пред-

ставления сочетаются пассивность восприятия, когда объект представляет сам себя, и акт согласия. Тем не менее, именно акт согласия делает впечатление представлением (там же, с. 30–31), причем одобрение со стороны души находится в нашей власти и является произвольным (ФРС I 61, см. также с. 34–35). Таким образом, проблема состоит в том, что является решающим в признании представления истинным – его навязывающее себя содержание, или же зависящий от нашего выбора акт согласия. Это касается не только эпистемической стороны учения, но и в не меньшей мере практической, в той мере, в которой мы даем одобрение практическим представлениям, в результате чего совершается действие. Корни этой проблемы лежат в эпистемологической плоскости, поскольку именно впечатление, его телесность и предметность, должны быть ответственны за содержание представления и его истинность, а не разум. С другой стороны, в практической плоскости разум не может быть исключен из процесса признания чего-либо истинным, поскольку тогда растворяется концепт зависящего от нас и этическая компонента, на которой базируется вменяемость и произвольное действие разумных существ. Как минимум с точки зрения этики этот вопрос должен решаться однозначно в пользу одобрения разумом, поэтому стоики настаивали на произвольном, зависящем от нас характере одобрения. В ином случае, если представления навязывают себя как истинные, люди теряют свою агентность и становится бессмысленным пытаться что-либо изменить, поскольку это не в нашей власти. (Здесь стоит заметить, что Секст не полагал, что мнения не зависят от нас и в этом смысле его нельзя назвать детерминистом. Дж. Аннас отметила в этой связи, что программа скептика направлена на максимальное сужение сферы искусственного (в противопоставлении природному) в жизни скептика как результата нашего акта одобрения какому-либо представлению, искусственному как основывающемуся на нашем представлении об истине, и устройство природной, естественной и животной жизни (Annas 1993, 212, ср. McPherran 1989, 164).⁸ Возможная двусмысленность Секста имеет в качестве основания теории его оппонентов, в результате чего проект Секста не оказывается в проигрыше по сравнению с его оппонентами.

⁸ Витгенштейн в „Über Gewissheit“ (фр. 287) мыслит, по всей видимости, сходным образом, что может помочь прояснить мысль Секста. Белке не требуется индуктивный вывод и знание логики (с точки зрения Секста – белке не требуется полагать логику истинной) для приготовления запасов на зиму, она живет согласно инстинкту. Секст также хочет ограничить жизнь естественными переживаниями и оставить претензии на познание истины и природы вещей, к которым он добавляет нравы и законы сообщества и технические правила.

Для Секста, таким образом, ответ на вопрос о том, могут ли вынужденные состояния навязывать нам мнения, был отрицательным, как и для его оппонентов, у которых он перенял этот концепт. Только исходя из иной посылки в отношении философии Секста можно представить себе, что мнения рождаются без участия разума или без его активного акта согласия. Следовательно, с точки зрения скептика, *πάθος* не может влиять на создание мнений и создавать напряженное беспокойство, мнения как одобрения зависят только от нашего разума. В этом отношении ответ представляется однозначным, и скептическая программа последовательной, поскольку страсти и вынужденные состояния не способны вынудить нас одобрить некоторое представление, одобрение зависит только от нас.

IV

Можно ли отнести эмоции и страсти к вынужденным состояниям в скептическом смысле? Такая точка зрения может показаться убедительной, и в таком случае такие эмоции как гнев, обида, скорбь, тревога, зависть и т.д. будут причислены к вынужденным и естественным состояниям, в результате чего скептическая жизнь в самом деле будет идентична с жизнью обычных людей, на чем настаивает Секст, которые страдают и мучаются от такого рода страстей. Это будет не пост-философская жизнь, возвышающаяся над попытками философов обрести счастье, но до-философская жизнь, попыткой упорядочивания и устроения которой и явилась философия (Сократ, Платон, Стоя). М. Нуссбаум в этом отношении полагает, что эмоции и страсти такого рода полностью происходят от мнений и только скептик может действительно помочь избавиться от них (Nussbaum 1994, 297). (Представление, что страсти рождаются от мнений как ложных суждений, актуализировано у стоиков (DL VII 11–14), для которых с устранением мнений (как ущербной эпистемической сущности, как ошибочного и/ или необоснованного суждения) устраняется и несчастье). Атараксия, напротив, представляет собой естественный, животный импульс стремления к душевному покою (Nussbaum 1994, 306). Скептик в результате своего воздержания от суждения постепенно отвыкнет от мнений и связанных с ними беспокойств, что и приведет его к умеренности и спокойствию. Это также позволит ему избавиться от надменности и высокомерия по отношению к другим людям, свойственных догматикам, в результате чего он станет ближе и терпимее к окружающему его сообществу и будет получать

радость от общительной жизни, в отличие от стоиков (Nussbaum 1994, 306, 311–313; ср. McPherran 1989, 157).⁹

Часть страстей представляется несомненно зависящей от мнений о том, что они суть благо по природе и поэтому цель стремления, в частности богатство, слава, власть и т.д. Эти случаи не представляют затруднения, поскольку с устранением мнения о предмете будет устранено и беспокойство, напряженное стремление. Проблемные случаи возникают тогда, когда мы мыслим стремления и желания, которые некоторым образом заложены в нас от природы вне зависимости от мнений о них. Выше мы рассмотрели отношение Секста к боли. Здесь можно добавить, что боль может представляться в качестве источника мнения только при испытании острых состояний боли, однако такие мнения не представляются устойчивыми, поскольку с отступлением боли основание для мнения устраняется. Более того, чтобы по возможности избегать боль, не требуется полагать ее злом, можно делать это со спокойствием как результат естественной склонности, не имеющей мнения в качестве основы и поэтому не имеющей общезначимого действия. Следуя естественной склонности, большинство людей избегают боль. Но естественная склонность, в силу ее относительного характера, может побуждать и к противоположным действиям. В таком же качестве не универсального (общезначимого в силу решения разума) правила для действия, нравы сообщества могут воспитывать в людях ненависть к тирании, из чего будут следовать действия по ее свержению и возможные следствия в виде пыток со стороны тирана. Тем не менее, люди могут следовать по этому пути, несмотря на высокую вероятность испытать боль. Однако без мнения о боли как зле, даже испытывающий пытки будет более счастлив, чем догматик, по словам Секста (M XI 165-166).

Можно представить, что в отличие от телесных вынужденных переживаний, существуют и душевные переживания, которые заставляют полагать нечто благом. Тем не менее, это возражение представляется неубедительным, поскольку мнения находятся в нашей власти и поэтому душевные переживания не вызывают мнений о благе и зле. Представим, что скептик влюблен, т.е. испытывает душевное переживание, однако из этого не следует, что он необходимо будет придерживаться мнения о том, что любовь это благо (или зло). Тем не менее, это не исключает и того, что такое эмоциональное состояние может сопровождаться мнением о любви, однако такое мнение будет отлично от самого состояния и может быть устранено с помощью скептического рассуждения. В результате, душевное состояние будет

⁹ М. Макферран рассматривает, по всей видимости, и телесные, и душевные беспокойства как *πάθος*, что представляется неправомерным (McPherran 1989, 150–152).

переживаться легче и не будет вызывать такого напряженного стремления. Это указывает на мнение как причину душевного беспокойства, а не на вынужденные состояния. Представляется, что аналогичное рассуждение применимо и к другим душевным склонностям.

В частности, Секст говорит о таких склонностях как стремление к истине¹⁰ и любовь к другим людям (РН III 280–281), они конституируют основополагающие элементы скептической жизнедеятельности, такие как поиск истины и попытка излечения догматиков от их догматизма. Страсть или склонность к истине в людях, как мы утверждаем в другой работе (Maslov 2020), не предполагает догматического понятия поиска, то есть не предполагает в качестве условия напряженное стремление к истине, сопровождающееся мнением о том, что истина – благо. В этом отношении ситуация схожа с уклонением от боли. Стремление к истине можно описать как любопытство, которое побуждает к поиску истины, однако неудача в ходе которого не приведет скептика в состояние беспокойства, в той мере, в которой истина не представляется упущенным благом, а неведение – актуальным злом. В этом отношении процесс поиска истины не обязан предполагать ее обязательное нахождение и даже существование, ровно как и фрустрацию в силу провалов попыток ее нахождения. Таким образом мы описали скептический поиск истины, который направлен на отсеивание суждений, которые не выдерживают проверку на доказательность тропами воздержания (Маслов 2015). Это скептический негативный поиск истины. Однако, по всей видимости можно представить и другое понимание поиска истины, которое не предполагает напряженное стремление к истине как благу в качестве условия, но и отличается от предложенного.

Филантропия, или любовь и участие к людям упоминается в заключении трактата РН. Скептик представляется в виде врача души, который очищает ее от догматической гордыни и страданий, причиняемых мнениями, с помощью скептических аргументов как лекарств. Для чего скептику требуется это усилие по исцелению догматиков и изменению окружающего его сообщества? Это стремление также можно описать в качестве естественной склонности людям в силу своего человеколюбия (*διὰ τὸ φιλόανθρωπος*) (РН III 280–281). Поскольку скептик нашел рецепт избавления от тех страданий и несчастий, от которых можно избавиться, он предполагает, что и другие люди могут захотеть воспользоваться им. В силу своей профессии врача, Секст может пытаться излечить, помочь другим людям в избавлении от ду-

¹⁰ Ср: «...человек по природе любопытен и носит в груди огромное врожденное вождение к истине» (М I 42), «...человек есть по природе живое существо, любящее истину» (М VII 27).

шевных беспокойств. Эта склонность может иметь и другие, эгоистические мотивы. В силу характера общественной жизни скептик ежедневно сталкивается со многими мнениями, которые ставят его под угрозу нарушения воздержания от суждения. Источниками мнения являются свидетельства других людей, не только существующие, но и те, что возникнут в будущем (РН I 34). Современные социальные эпистемологи утверждают, что мнения других людей, что *p*, сами по себе являются основанием для нашего принятия такого мнения (Zagzebski 2012, 55–57). Сталкиваясь с мнением, скептик теряет равновесие и начинает поиск для выяснения истинности положения и повторного обретения спокойствия. Поэтому, помогая другим излечиться от догм, скептик старается обезопасить и себя от столкновения с мнениями.

Можно представить еще один аргумент, согласно которому нравы и обычаи сообщества, которым следует скептик, полны догматическими мнениями и более того могут принуждать скептика верить в истинность определенных положений (см. McPherran 1989, 154–156). Поскольку скептик живет в сообществе, он принимает те общие понятия и антиципации, которые приняты в этом сообществе. Однако, в сообществе принято горевать о смерти друзей и т.д., то есть рассматривать смерть близких как зло, из чего следует, что скептик примет мнение сообщества и будет несчастен. Крайним случаем такой ситуации является не только то, что в сообществе принято верить в то, что некоторые вещи суть благо или зло, но если сообщество требует и принуждает верить в некоторые ценности и истины (религии, секты и т.д.). Нам представляется, что в данном случае мы имеем дело с примером, когда скептик отличается от своего сообщества и в некотором смысле может противостоять ему. Возможно, в сообществе с жесткой этикой мнения скептик вообще не мог бы появиться и существовать. С одной стороны, скептик направил бы свои усилия на излечение сообщества от догматизма, в результате чего могло бы последовать его изгнание. Однако, для случая не с жестким сообществом, такой конфликт не возникнет. Секст подчеркивает, что скептик чтит нравы и законы своего сообщества, однако не потому, что они истинны, но потому, что он был так обучен, причем он воздерживается от суждения. «[С]ледуя жизни без догм, мы [т.е. скептики – Д. М.] высказываемся, что существуют боги, и почитаем богов, и приписываем им способность провидения» (РН III 2, см. также РН I 21–24). Скептик, таким образом, не отрицает и отбрасывает, но соблюдает правила и ритуалы, очищая их от догматического содержания и тем самым живет в согласии с сообществом, однако без мнений. Интересно, что Пиррон, по свидетельствам, был жрецом (DL IX 64). Таким образом, естественные склонности и правила сообщества не являются причиной для возникновения мнений.

Итак, согласно нашему исследованию и аргументации, скептический проект устройства жизни представляется последовательным, так что внутренние компоненты этого образа жизни (вынужденные переживания) не противоречат скептическому воздержанию от суждения и являются умеренными беспокойствами, которые не делают скептическую жизнь несчастной и не заставляют его принимать нечто в качестве блага.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вейсман, А. Д. (1991) *Греческо-русский словарь*. 5-е изд. Санкт-Петербург.
- Лосев, А. Ф., ред. (1986) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф., ред. (2007) *Платон. Собрание сочинений в 4-х тт.* Т. 3(1). Санкт-Петербург.
- Лосев, А. Ф. ред. (1975–1976) *Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х томах*. Москва.
- Маслов, Д. К. (2015) «Природа скептического поиска», *Вестник ТГУ. Серия «Философия. Социология. Политология»* 4, 287–297.
- Маслов, Д. К. (2018a) «Атараксия в пирронизме», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 561–568.
- Маслов, Д. К. (2018b) «Пирроническая диалектическая стратегия», *Идеи и идеалы* 3 (37), 125–143.
- Маслов, Д. К. (2019) «Защитная функция пирронической диалектической стратегии», *Вестник ТГУ* 438, 86–92.
- Столяров, А. А., сост. (1998–2010) *Фрагменты ранних стоиков, в 3-х томах*. Москва.

REFERENCES

- Annas, J. (1993) *The Morality of Happiness*. New York.
- Bett, R. (2011) “How Ethical Can an Ancient Skeptic Be?”, D. Machuca, ed. *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*. New York, 3–17.
- Bett, R. (2019) *How to Be a Pyrrhonist: The Practice and Significance of Pyrrhonian Scepticism*. Cambridge.
- Grgic, F. (2006) “Sextus Empiricus on the Goal of Scepticism,” *Ancient Philosophy* 26, 141–60.
- Grgic, F. (2012) “Investigative and Suspensive Scepticism,” *European Journal of Philosophy* 22.4, 653–73.
- Liddel, H., Scott, R. (1940) *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>
- Machuca D. (2006) “The Pyrrhonist’s ἀταραξία and φιλανθρωπία,” *Ancient Philosophy* 26, 111–139.
- Maslov, D. (2020) “Zum Verhältnis von Ataraxie und Wahrheitssuche bei Sextus Empiricus,” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 67.1 (forthcoming).

- McPherran M. (1989) "Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism: Is the Skeptic Really Happy?", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5, 135–171.
- Mutschmann, H.; Mau, J. eds. (1912–1961) *Sexti Empirici Opera in 3 vols.* Leipzig.
- Nussbaum, M. (1994) *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics.* Princeton.
- Striker, G. (1990) "Ataraxia: Happiness as Tranquility", *The Monist*. Vol. 73, No. 1. 97–110.
- Svavarsson, S. (2011) "Two Kinds of Tranquility: Sextus Empiricus on Ataraxia," *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*, ed. by D. Machuca. New York, 19–31.
- Wittgenstein, L. (1970) *Über Gewissheit*. Hg. von E. Anscombe, G. H. von Wright. Frankfurt am Main.
- Zagzebski, L. (2012) *Epistemic authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief.* Oxford.
- In Russian:*
- Vejsman, A. D. (1991) *Grechesko-russkij slovar'*. 5-e izd. Sankt-Peterburg.
- Losev, A. F., red. (1986) *Diogen Laertskij. O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah zname-nityh filosofov.* Moskva.
- Losev, A. F., Asmus, V. F., red. (2007) *Platon. Sobranie sochinenij v 4-ch tt.* T. 3(1). Sankt-Peterburg.
- Losev, A. F. red. (1975–1976) *Sekst Empirik. Sochineniya v 2-h tomah.* Moskva.
- Maslov, D. K. (2015) «Priroda skepticheskogo poiska», *Vestnik TGU. Seriya «Filosofiya. Sociologiya. Politologiya»* 4, 287–297.
- Maslov, D. K. (2018a) «Ataraksiya v pirronizme», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 561–568.
- Maslov, D. K. (2018b) «Pirronicheskaya dialekticheskaya strategiya», *Idei i idealy* 3 (37), 125–143.
- Maslov, D. K. (2019) «Zashchitnaya funkciya pirronicheskoy dialekticheskoy strate-gii», *Vestnik TGU* 438, 86–92.
- Stolyarov, A. A., sost. (1998–2010) *Fragmentsy rannih stoikov, v 3-h tomah.* Moskva.